



3 (2008)

STUDIA BOBOLANUM

STUDIA BOBOLANUM

Zarys fenomenologii ofiary

Michał Pędracki

Ofiara eucharystyczna

Cezary Smuniewski

Powołanie kapłańskie a wybranie Izraela

Renata Jasnos

Niepokalana – znak niezawodnej nadziei

Danuta Ryż OP

Mariánske kázne kardinála A. Rudnaya

Ján Ďurica SJ

Problemy naśladowania w powieściach:

Młyn nad Flossą i Emancypantki

Małgorzata Grzegorzewska

Uzdrowienie w starożytności

Piotr Aszyk SJ

Europejska pamięć

Marcin Zaborski

ISSN 1642-5650



3 (2008)

3 (2008)

STUDIA BOBOLANUM





STUDIA BOBOLANUM

Redakcja Zbigniew Kubacki SJ (red. naczej.), Artur Filipowicz SJ (za-ca red. naczej.),
Jacek Bolewski SJ, Dariusz Gardocki SJ, Paweł Kapusta SJ,
Jerzy Seremak SJ

Rada Redakcji Jan Charytański SJ, Piotr Kasitowski SJ, Józef Kulisz SJ,
Zygmunt Perz SJ, Franciszek Sieg SJ, Marek Sokołowski SJ,
Tadeusz Wołoszyn SJ

Recenzenci tomu ks. Jan Decyk, Julian Warzecha SAC, Paweł Góralczyk SAC

Opracowanie redakcyjne Hanna Stompor

Projekt graficzny Krzysztof Stefaniuk

Opracowanie techniczne Bożena Gościńska

ISSN 1642-5650

Wydawca Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego
Wydawnictwo RHETOS

IMPRIMI POTEST Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego
L.dz. 2005/50/P, Warszawa, dnia 04 kwietnia 2005 r.
Dariusz Kowalczyk SJ, prowincjał

Druk ARWIL s.c.
03-456 Warszawa, ul. Czeresniowa 16

Spis treści

ARTYKUŁY

MICHAŁ PEĐRACKI

- str. 5 Wielkanocny Niedźwiadek. Zarys fenomenologii ofiary

CEZARY SMUNIEWSKI

- str. 21 Ofiara eucharystyczna i zbawienie nasze

RENATA JASNOS

- str. 43 „Pan jego dziedzictwem” (Pwt 18,2) – powołanie kapłańskie a wybranie Izraela w Deuteronomium

DANUTA RYŻ OP

- str. 55 Niepokalana – znak niezawodnej nadziei

JÁN ĎURICA SJ

- str. 79 Mariánske kázne kardinála A. Rudnaya

MAŁGORZATA GRZEGORZEWSKA

- str. 97 Czytając jakby w zwierciadle. Problem naśladowania w powieściach: *Młyn nad Flossą* i *Emancypantki*

PIOTR ASZYK SJ

- str. 119 Uzdrawienie w starożytności. Kulisy konfrontacji wczesnego chrześcijaństwa z religiami pogańskimi

MARCIN ZABORSKI

str. 131 Europejska pamięć – zadanie i wyzwanie

OMÓWIENIA I RECENZJE

str. 147 J. POZNAŃSKI SJ: Michael Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Herder, Freiburg 2007, ss. 448.

str. 153 Z. KUBACKI SJ: Józef Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, Biblioteka „Więzi”, t. 1, Warszawa 2005, s. 15-234.

str. 156 D. GARDOCKI SJ: Grzegorz Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, Biblioteka „Więzi”, t. 1, Warszawa 2005, s. 234-470.

str. 163 T. LUDWISIAK SJ: Marek Blaza SJ, Dariusz Kowalczyk SJ, *Traktat o sakramentach*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, Biblioteka „Więzi”, t. 5, Warszawa 2007.

str. 165 M. BLAZA SJ: Zbigniew Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej* w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, Biblioteka „Więzi”, t. 6, Warszawa 2007, s.287-576.

str. 170 D. GARDOCKI SJ: Grzegorz Strzelczyk, *Teraz Jezus*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007, ss. 174.



Wielkanocny Niedźwiadek. Zarys fenomenologii ofiary

MICHAŁ PEDRACKI

Warszawa

Jednym z pierwszych i najważniejszych postulatów chrześcijaństwa była jego uniwersalność, która przejawia się m.in. w tym, że nadaje ono nową wartość ideom związanym z najbardziej archaicznymi elementami doświadczenia religijnego ludzkości. Teza powyższa znajduje najpełniejszą chyba egzemplifikację w pracach o. W. Schmidta SVD¹.

Niewątpliwie jedną z najbardziej uniwersalnych idei religijnych jest idea ofiary. Wydaje się, że odwołanie się do niej może stworzyć jedną z kilku płaszczyzn, na której możliwe stanie się wzajemne porozumienie między przedstawicielami różnych, nieraz bardzo odległych religii i kultur.

Najprawdopodobniej najbardziej podstawowym celem ofiary jest zmiana relacji między człowiekiem a *sacrum*. Składając ofiarę, usiłuje się albo nawiązać pożądaną relację z *sacrum*, albo zakończyć niepożądaną. Wydaje się, że istnieją, co najmniej dwie komplementarne koncepcje związane z aktem zmieniającym relację człowieka i *sacrum*. Według pierwszej, aktywność wychodzi od człowieka, według drugiej, od bóstwa.

1. Ofiara jako dar człowieka

Dane pochodzące z różnych kultur² pokazują, że człowiek zwykle usiłuje nawiązać pożądaną relację z *sacrum* za pomocą jakiegoś obiektu reprezentującego część jego „ja”. Człowiek przenosi cząstkę siebie w cudze istnienie, tak że powstaje trwała więź. Dlatego pasterz przynosi jagnię, rolnik ziarno, górnik kamień szlachetny itd. Powszechnym zwyczajem jest ofiaro-

¹ Por. bibliografia prac W. Schmidta w: H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1989, s. 241 -245.

² Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997², s. 314nn. (dalej: *Fenomenologia religii*²).

wywanie części własnej garderoby czy też symbolizujących ją kolorowych szmatek Wydaje się jednakże, że najpełniej reprezentuje człowieka część jego ciała, np. krew³. Widzimy więc, że koncepcja daru przekracza tu pod każdym względem komercyjny racjonalizm, jaki niegdyś jej przypisywano, redukując ją do zasady *do ut des*. Wahanie się w przyjmowaniu lub dawaniu darów uchodzi u niektórych ludów pierwotnych za powód wypowiedzenia wojny, gdyż wahający się, jak się uważa, odrzucają wspólnotę. Darujący i obdarowany partycypują w darze i w sobie wzajemnie⁴.

Kolejnym celem ofiary jest zakończenie niepożądanego relacji z *sacrum*. Jak wiemy od czasów R. Otto,⁵ bezpośrednia, nawet ostatecznie dobroczynna, interwencja *sacrum* w życie ludzkie jest zwykle postrzegana jako niebezpieczna. Z tego wynika tendencja, aby trzymać *sacrum* na dystans, w bezpiecznej odległości, nie dopuścić do pełnej sakralizacji rzeczywistości, ale jasno oddzielić sferę *sacrum*, gdzie zachowuje się szczególną ostrożność, od normalnej codziennej, bezpiecznej sfery *profanum*. Każde niezwykle wydarzenie może zostać zinterpretowane jako nadzwyczajna interwencja *sacrum* w codzienność i gwałtowne ograniczenie bezpiecznego obszaru *profanum*. Ofiarę w tym przypadku postrzega się jako środek umożliwiający powrót do stanu pierwotnego.

Ideologiczne podstawy tego sposobu pojmowania ofiary opisał E. Evans-Pritchard⁶. Większość zaobserwowanych przez niego ofiar składano, by zapobiec jakiemuś nieszczęściu wiszącemu nad ludźmi lub odwrócić nieszczęście, które już ich spotkało. Takim nieszczęściem mogła być np. zaraza, ciężka choroba, klęska żywiołowa itp. Wydarzenia takie interpretowano jako znak aktywności duchów (wszystkie duchy zaś wg badanych przez Evans-Pritcharda Nuerów były aspektami Ducha bądź, inaczej mówiąc, uszczegółowieniami Jego Mocy, sposobami Jego objawiania się ludziom). Aktywność ta, jak sądzono, mogła zostać sprowokowana przez czyjś błąd lub grzech. W ofiarach widoczne były, dość wyraźnie, koncepcje zjednania i ekspiacji. Skupiały się one wokół ogólnej idei zastępowania życia człowieka życiem zwierzęcia. Ofiarę rytualnie identyfikowano z człowiekiem. Ofiary tego typu możemy umownie nazwać pokutnymi i są one ofiarami desakralizacji⁷ – odsuwają *sacrum* od człowieka, w przeciwieństwie do wcześniej opisanych ofiar sakralizacji, których celem było „przywołanie” *sacrum*.

³ Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2001, s. 483; por. H. Zimoń dz. cyt., s. 81.

⁴ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*², s. 315.

⁵ Por: R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993

⁶ Por. E. Evans-Pritchard, *Religia Nuerów*, tłum. K. Baraniecka, M. Olszewski, Wyd. Marek Drewniecki, Kęty 2007, s. 259-344.

⁷ Por. *tamże*, s. 334, 338.

Ofiara jest w tym przypadku mediatorem między Bogiem⁸ i człowiekiem przez połączenie ich podczas ofiarowywania życia. Dwa dalekie sobie, żyjące obiekty mogą zostać zjednoczone przez mediację rzeczy z tego samego porządku – trzeciego życia. Niemniej Jednak celem ofiar pokutnych jest ustanowienie komunikacji z *sacrum*, by trzymać je na dystans lub się go pozbyć. Intencją składania takiej ofiary jest pozbycie się cierpienia związanego z wpływem *sacrum*, którego działalność przejawia się w chorobie. Paradoksalnie, *sacrum* zostaje oddzielone od człowieka przez akt, który je z nim łączy. Ofiara stanowi tu pewien rodzaj daru, którym musi być życie zastępujące inne życie. Wszystkie dary stanowią symbole stanów wewnętrznych, ostatecznie można ofiarować jedynie samego siebie. W przypadku ludów pasterskich żywe zwierzę jest darem lepiej wyobrażającym osobowość dawcy, jest jej bliższe niż przedmiot nieożywiony. To żywe stworzenie jest przy tym najcenniejszą własnością, tak cenną, że uczestniczącą w życiu dawcy aż po identyfikację, utożsamienie ofiary i ofiarnika.

Z ideą ofiary pokutnej łączy się także koncepcja przenoszenia na nią zła wyrządzonego przez jednostkę bądź grupę, a tym samym nekających ją konsekwencji tego zła. Przeniesienie zła jest symbolizowane przez położenie rąk na grzbiecie ofiarnego zwierzęcia bądź posypanie go popiołem⁹. Zwierzę nie zostaje ukarane zamiast człowieka, lecz go zastępuje i reprezentuje. Pojęcia poświęcenia, utożsamienia i przeniesienia zdają się łączyć w wyobrażeniu zastępstwa. Ofiarnik identyfikuje się z ofiarą na zasadzie przeniesienia, czyli utożsamia z nią swoją złą część. Podczas składania ofiary część człowieka niejako umiera wraz z ofiarą. Tym samym z ofiarą łączy się zarówno koncepcja rozgrzeszenia i rodzenia, jak i, co bardzo istotne, samopoświęcenia¹⁰.

Z koncepcją ofiary krwawej silne analogie wydaje się wykazywać idea inicjacji szamańskiej. Pierwsza faza powołania szamańskiego wiąże się zwykle z „chorobą inicjacyjną”¹¹, w czasie której przyszły szaman przeżywa doświadczenie własnej śmierci i zmartwychwstania. W czasie wizji inicjacyjnej nawiązuje on bezpośrednią relację z duchami, karmiąc je własnym ciałem i krwią. Tym samym staje się ofiarą w najpełniejszym tego słowa znaczeniu gdyż, jak to zostało wykazane powyżej, ofiarnika najpełniej reprezentuje jego własne ciało i krew. Jest to typowa ofiara

⁸ Używam dużej litery, gdy Bóg w świadomości swych wyznawców nabiera cech monoteistycznych tak jak to ma miejsce np. w religii Nuerów.

⁹ Por. E. Evans-Pritchard, dz. cyt., s. 339.

¹⁰ Por. *tamże*, s. 340.

¹¹ Por. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, PWN, Warszawa 2001, s. 45-119, 416-422, 455n.; I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, Routledge, Tylor and Francis Group, London, New York, s. 32-113.

nawiązująca relację z *sacrum*. Należy tu podkreślić też aspekt dobrowolności tej szamańskiej ofiary – szaman sam wybiera czas i miejsce, w jakim będzie karmił duchy¹². Ponadto, ponieważ wyłącznie ta inicjacyjna ofiara daje szamanowi moc leczenia, możemy uznać ją za swego rodzaju ofiarę „zadatkową”. Występuje tu pewien paradoks.

Odnotaliśmy już, że w celu odwrócenia nieszczęścia, np. choroby, składa się krwawą ofiarę desakralizacji. Wydaje się, że w koncepcji inicjacji szamańskiej czas linearny zostaje zastąpiony klasycznym czasem mitycznym. Zgodnie z koncepcją czasu mitycznego, będącego swego rodzaju „czasem z oknami”¹³, możemy uznać ofiarę z ciała i krwi szamana za jednoczesną z seanssem leczniczym, mimo że w czasie linearnym te dwa wydarzenia są rozbieżne. Tak pojmowana ofiara inicjacyjna szamana, staje się jednocześnie krwawą ofiarą desakralizacji – mającą odwrócić nieszczęście, które jest już doświadczane, będąc jednocześnie ofiarą sakralizacji – nawiązującą relację z duchami. Zaobserwowany przez Evansa-Pritcharda paradoks oddzielania *sacrum* od człowieka przez akt, który je z nim łączy, wydaje się najlepiej realizować w koncepcji inicjacji szamańskiej. Staje się to możliwe ze względu na specyfikę i paradoksalność czasu mitycznego. Dodatkowo, ponieważ koncepcja szamańskiego leczenia zakłada przejmowanie przez szamana duchów chorób z ciała chorego do swego ciała, jest ona do pewnego stopnia zbieżna z koncepcją mistycznego przekazywania zła z ciała człowieka dotkniętego nieszczęściem do ciała ofiary. Jest to, jak wiemy, typowy scenariusz ofiar pokutnych. W tym kontekście w czasie seansu szaman staje się w jakimś sensie jednocześnie ofiarnikiem i swego rodzaju ofiarą pokutną.

Archetypowa postać szamana jest, więc niemal uosobieniem wszystkich wymienionych rodzajów ofiary: ofiary nawiązania pożądanej relacji z *sacrum*, ofiary desakralizacji i ofiary pokutnej (będącej *nota bene* również formą ofiary desakralizacji).

¹² Por. M. Łabęcka-Koëcherowa, *Mitologia ludów tureckich*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 1998, s. 114.

¹³ Rytuał jest pojmowany jako swoiste „zagięcie czasoprzestrzeni” bądź „okno” w czasie umożliwiające uczestnictwo w wydarzeniach odległych z perspektywy czasu linearnego; dla człowieka doświadczającego poczucia czasu mitycznego może nabierać on także cech „czasu równoległego” – wszystkie wydarzenia zachodzą w tej perspektywie równocześnie, mimo że w czasie linearnym następują po sobie; por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 381-426; T. Margul, *Sto lat badań nad religiami świata*, Wyd. UMCS, Warszawa 1964, s. 244-255; E. Nowicka, *Świat człowieka, świat kultury*, PWN, Warszawa 2002, s. 429; B. Szymańska (red.), *Filozofia Wschodu*, Wyd. UJ, Kraków 2001, s. 272-279; por. także: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, s. 149.

Zgodnie z danymi dostarczonymi przez fenomenologię religii¹⁴, z każdą postacią idei ofiary wydaje się łączyć dość ściśle idea zbawienia. Według definicji van der Leeuva¹⁵, zbawieniem nazywamy sytuację, gdy do jednostki bądź grupy z zewnątrz przychodzi szczęście i uzdrowienie. Przychodzi ono od czegoś lub kogoś obdarzonego mocą. Zmienia ponure życie w radość. Jak zostało powiedziane powyżej, celem ofiary jest zmiana relacji z *sacrum* albo przez „przywołanie” go, albo przez „oddalenie”. W pierwszym przypadku kontakt z *sacrum* zanurza człowieka w sakralnej mocy, która może obdarzyć go szczęściem, zdrowiem, pomyślnością i powodzeniem. Tym samym ofiara uruchamia, w jakimś sensie, zbawczą moc. W drugim przypadku ofiara wybawia od destrukcyjnego działania mocy. W obu przypadkach, zgodnie z definicją van der Leeuva, mamy do czynienia ze zbawieniem. Jak pisze van der Leeuv¹⁶, zbawiającej mocy towarzyszy zwykle patos woli i cierpienia, nawet jeśli nie nadaje się jej postaci. Jeżeli ta moc przejawia się przez osobę to pojawia się postać Zbawiciela, czyli tego, kto ratuje w potrzebie. Najgłębszym źródłem wyobrażeń Zbawiciela jest doświadczenie uzdrowienia. Ten, kto uzdrawia chorego człowieka, jest dla niego Zbawicielem. Wyleczenie ciała i duszy staje się w tym przypadku jednością. Patos woli i cierpienia wiąże się zwykle z tym, że zbawiciel bierze na siebie zło innych, czy może lepiej: odpowiedzialność za nie. Jego postać koresponduje w pewien sposób z rolą ofiarnego zwierzęcia z ofiary pokutnej. W przypadku szamanizmu moc przejawia się przez osobę szamana, który bierze na siebie choroby, zwykle rozumiane jako konsekwencja jakiegoś złego czynu lub rytualnego błędu. Szaman jest przede wszystkim uzdrowicielem, a dokonujące się za jego pośrednictwem uzdrowienie dotyczy zarówno ciała jak i duszy. Postać szamana jest obdarzona potężną wolą i naznaczona ogromnym cierpieniem. Na jego osobie skupia się furia demonów, którym przeciwstawia się on dla dobra społeczności¹⁷. Dlatego też cierpi więcej niż pozostali przedstawiciele jego ludu¹⁸. Jest obrońcą uciśnionych, sprzymierzeńcem pokrzywdzonych¹⁹ stale gotowym do ofiary z własnego życia w celu ratowania współplemieńców, a jego dar jest dla niego brzemieniem²⁰. Tym samym szaman wydaje się najstarszym archetypem zbawiciela w religijnej historii ludzkości.

¹⁴ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1978¹, s. 141-152 (dalej: *Fenomenologia religii*¹).

¹⁵ Por. *tamże*, s. 141.

¹⁶ Por. *tamże*, s. 141-152.

¹⁷ Por. W. Sieroszewski, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, Dzieła, t. XVIII, cz. II, Wyd. Literackie, Kraków 1961 s. 325.

¹⁸ Por. *tamże*, s. 312.

¹⁹ Por. *tamże*, s. 325.

²⁰ Por. *tamże*, s. 315.

Żeby obraz zagadnienia był pełny, nie można nie wspomnieć, że poza „mesjańskimi” rysami, nadawanymi postaci szamana przez różne kultury, istnieje również bardzo silna tradycja jego „demoniczności”²¹. Analizując to zagadnienie z punktu widzenia historii religii, należy powiedzieć o charakterystycznym dla wielu religii procesie przeobrażania Niebiańskiej Istoty Najwyższej w *deus otiosus*²². Mimo że nie powoduje on zaniku symbolizmu szamańskiego wniebowstępowania, to jednak sprawia, że treściami wysuwającymi się na czoło w części doświadczeń ekstatycznych stają się walki z demonami, bliskie stosunki z duchami prowadzące do ich inkorporacji oraz podróże do Świata Podziemnego²³. Być może z tym procesem związane jest pojawienie się obok idei szamana jako wysłannika Boga, koncepcji postrzegających go jako przeciwnika Boga oraz tradycji inicjacji „piekielnej”, współistniejącej z dotychczasową tradycją inicjacji „niebiańskiej”²⁴.

2. Ofiara jako dar bóstwa

Czasem nawiązywanie relacji między człowiekiem a *sacrum* ma niejako odwrotny kierunek – nie od człowieka do *sacrum*, ale od *sacrum* do człowieka. Już Robertson Smith²⁵ zauważył, że istnieją koncepcje ofiary, w której bóg identyfikuje się dobrowolnie z ofiarą, która jest spożywana, będąc jednocześnie współuczestnikiem uczty ofiarnej. W przypadku tak pojętej ofiary człowiek partycypuje w *sacrum* nie przez oddanie części własnego „ja”, ale przez spożycie ciała i krwi bóstwa.

Jednym z przykładów tak pojmowanej ofiary są ofiary składane w związku z tzw. Kompleksem Zmartwychwstającego Zwierzęcia. Ten uniwersalny Kompleks został odkryty po raz pierwszy wśród ludów Syberii i Ameryki Północnej przez W. G. Bogoraz-Tana²⁶.

Według mitologii społeczności łowieckich²⁷, Pan Zwierzyny zgadza się na zabicie swego podopiecznego wyłącznie pod kilkoma warunkami. Po pierwsze, musi to być niezbędne do przeżycia myśliwych. Po drugie nic z zabitego zwierzęcia nie może się zmarnować. Dużego znaczenia rytual-

²¹ Por. M. Eliade, *Szamanizm*, s. 79; U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, „Folklore Fellows Communications” LII, 125, Helsinki 1938, s. 534-544; M. Michajłowski, *Shamanism in Siberia and European Russia*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 1894, t. 24, s. 63.

²² Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 52 nn.

²³ Por. tenże, *Szamanizm*, s. 499 n.

²⁴ Por. *tamże*, s. 79, 90-195, 498-501.

²⁵ Por. R. Smith, *Wykłady o religii Semitów* 1889; cyt. za: E. Evans-Pritchard, dz. cyt. s. 332 nn.

²⁶ Por. W. G. Bogoraz-Tan, *Mif o umierającym i wskrzeszającym zwierze*, „Chudożestwiennyj folklor” 1926, nr 1, s. 74 nn.

²⁷ Por. A. Szyjewski, dz. cyt., s. 247.

nego nabierają krew i kości. Nie wolno łamać kości długich upolowanego zwierzęcia ani niszczyć jego czaszki. W tych częściach mieści się bowiem potencjał życiowy. Duch zwierzęcia musi zostać odesłany do Pana Zwierzyny, by mogło się ono odrodzić na nowo. Jeśli powyższe warunki zostaną spełnione, kości znowu obrosną mięsem i zwierzę powróci do życia. Proces ten zachodzi na planie metafizycznym. Na planie empirycznego doświadczenia zabite zwierzę zmartwychwstaje symbolicznie w kolejnym pokoleniu nowo narodzonych młodych tego samego gatunku.

Odprawiane przez szamanów rytuały związane z odsyłaniem duszy odnoszą się do zwierzęcia stanowiącego podstawę gospodarki danej społeczności. Zwierzęciem tym może być więc bizon, niedźwiedź, łosoś, wieloryb itd.

W wielu mitach²⁸ zwierzę staje się posłańcem Pana Zwierzyny lub wręcz jego upostaciowaniem. Oznacza ono cały gatunek i, będąc jednocześnie symbolem bóstwa, ofiaruje swoje ciało na pożywienie dla ludzi.

Według wierzeń ludów arktycznych²⁹, święty Niedźwiedź (konkretne niedźwiedzie są jedynie symbolami metafizycznego Niedźwiedzia) jest posłańcem bóstwa, Pana Gór. Daje ludziom w darze własne mięso na pożywienie, a skórę na namioty i ubrania. Jest to postrzegane jako oznaka łaski Boga. Niedźwiedź jest również jedną z symbolicznych postaci Istoty Najwyższej. Często bywa określany także jako Jej Syn. Najważniejszym świętem u wielu ludów syberyjskich i północnoamerykańskich jest Niedźwiedzia Uczta, związana z koncepcją śmierci i zmartwychwstania. Ze względu na zdolność hibernacji niedźwiedź nadaje się niemal idealnie na symbol zmartwychwstania. Jesienią zapada w zewnętrznie niemal nierozróżnialny od śmierci letarg, aby „zmartwychwstać” wiosną wraz z całą przyrodą. Wiosną przychodzą na świat młode niedźwiadki, które również są symbolem zmartwychwstania metafizycznego Niedźwiedzia.

W czasie Niedźwiedziego Święta Ajnowie rytualnie zabijają oswojonego, młodego niedźwiedzia, którego uprzednio przez 2 lub 3 lata hodowano w wiosce. U Niwchów małe niedźwiadki oddawane są kobietom, matkom bliźniąt, które traktują je jak własne dzieci. Wszystko to ma na celu uczynienie z niedźwiedzia członka społeczności. Tym samym staje się on zarówno częścią świata ludzi, jak i świata zwierząt. Staje się więc idealnym pośrednikiem między ludźmi a Panem Zwierzyny. Niedźwiedzia zabija się rytualnie strzałą z łuku, oszczepem lub dusi po przywiązaniu do rozwidłonego drzewa. Zabity Niedźwiedź jest zarówno gościem honorowym, jak i głównym daniem na świątecznej uczcie. Wchodzi w ciała zjadających go, dając im życie. Niedźwiedziowi nie wolno łamać kości. Niektóre ludy zabijają niedźwiedzia dzikiego a nie oswojonego. Dobrowolność ofiary

²⁸ Por. *tamże*, s. 247-253.

²⁹ Por. *tamże*, s. 253-265.

Zmartwychwstającego Zwierzęcia podkreślana jest w mitologiach wielu ludów. Indianie z wybrzeża Pacyfiku dziękują Łososiowi (znowu chodzi o metafizycznego Łososia, którego symbolizują konkretne łososie) za to, że poświęcił się na pożywienie dla ludzi³⁰. Złowionemu łososiowi nie wolno łamać ości³¹. Ewenkowie natomiast uważają, że Niedźwiedź pozwala się zabić³².

Jedną z cech kompleksu Zmartwychwstającego Zwierzęcia często jest zmiennokształtność Zwierzęcia. Symbolicznie objawia się ono raz jako Zwierzę, a raz jako Człowiek³³.

Przykładem występowania kompleksu Zmartwychwstającego Zwierzęcia poza obszarem sybero-amerykańskim jest prawdopodobnie część mitologii Buszmenów związanej z O'Cagnem oraz inne paralele afrykańskie³⁴. O'Cagn występuje w roli zmiennokształtnego Zmartwychwstającego Zwierzęcia przyjmującego postać Modliszki, Antylopy i Człowieka.

W społecznościach pasterskich następuje pewna rewaloryzacja mitologii Zmartwychwstającego Zwierzęcia. Zwierzę składa się w ofierze Bogu Nieba na wiosnę w celu odnowienia świata i utrzymania kosmicznej płodności. Ofiarę też można składać, by uwolnić się od skalania, tym samym nabiera ona dodatkowo cech ofiary pokutnej.

W niektórych rejonach zwierzę zabija się przez przebicie włócznią jego prawego boku³⁵. Mięso ofiarnego zwierzęcia zostaje spożyte. W licznych mitologiach koncepcja ofiary ze zwierzęcia łączy się z koncepcją ofiary zakładzinowej Wszechświata³⁶.

W kulturze tureckich i mongolskich ludów Syberii najwięcej związków z Kompleksem Zmartwychwstającego Zwierzęcia wydaje się wykazywać wiosenna uroczystość znana w Buriacji jako *tajlgan*, a w Jakucji jako *ysysach*, podczas której składa się ofiarę z konia lub barana. Święto to zachowało wiele elementów teofagii³⁷.

Nie możemy zapominać, że cała ta religijna aktywność nie dotyczy zwierzęcia jako takiego. Konkretnie zwierzę jest jedynie symbolem nadnaturalnej rzeczywistości. Jeśli za centrum wspomnianych powyżej rytuałów uznalibyśmy zwierzę jako takie, popełnilibyśmy tak samo kardynalny błąd, jaki uczynilibyśmy, interpretując Wielkanoc jako święto związane z kultem

³⁰ Por. *tamże*, s. 263 n.

³¹ Por. *tamże*, s. 264.

³² Por. *tamże*, s. 262.

³³ Por. *tamże*, s. 264.

³⁴ Por. Z. Sokolewicz, *Mitologia Czarnej Afryki*, Wyd. Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986, s. 59 nn.

³⁵ Por. A. Szyjewski, dz. cyt., s. 422.

³⁶ Por. *tamże*, s. 421n.

³⁷ Por. M. Łabęcka-Koëcherowa, dz. cyt., s. 126.

barana (Baranek jak wiemy symbolizuje jedynie dobrowolną zbawczą ofiarę Syna Bożego i Jego zmartwychwstanie).

Uwaga powyższa jest tym bardziej na miejscu, że uważna analiza przepisów odnoszących się do Baranka Paschalnego, a zwłaszcza zakazu łamania jego kości³⁸, sugeruje, że tu również pobrzmiewają echa pierwotnej tradycji Kompleksu Zmartwychwstającego Zwierzęcia. Wywodzącą się z niej symbolikę wykorzystuje również Ewangelia św. Jana, podkreślając fakt niełamania gołeni ukrzyżowanemu Chrystusowi,³⁹ co miało być, wedle jej autora, wypełnieniem przepisów odnoszących się do Baranka Paschalnego⁴⁰.

Można powiedzieć, że bliskowschodnia symbolika zmartwychwstania związana z barankiem, pod pewnymi względami odpowiada sybero-amerykańskiej symbolice związanej z niedźwiadkiem. Warto zauważyć, że w symbolice niedźwidzia odnajdujemy ponadto dość wyraźnie ideę dobrowolnej samoofiary oraz ideę oddania na pokarm własnego ciała i krwi.

Odpowiedź na nasuwające się pytanie, czy inkulturując chrześcijaństwo⁴¹ w Arktyce możemy wzbogacić tradycyjną wielkanocną symbolikę związaną z barankiem bardziej czytelną w tamtym kontekście kulturowym symboliką związaną z niedźwidziem, pozostawiamy osobom bardziej kompetentnym. Można jedynie zasugerować, że być może precedensem jest tu wzbogacenie w europejskim kontekście tradycyjnej bliskowschodniej symboliki zmartwychwstania skupionej wokół baranka symboliką jajka i kurczaka, obcą myśli semickiej (nie wspominając już o problematycznej, z chrześcijańskiego punktu widzenia, a popularnej symbolice wielkanocnego zajęczka).

Liczne relikty kompleksu Zmartwychwstającego Zwierzęcia odnajdujemy również w mitologiach i folklorze ludów indoeuropejskich oraz semickich, pierwotnie także koczowniczych.

W micie germańskim Tor wskrzesza swoje kozły, błogosławiąc ich kości⁴². Dawni Irańczycy składali oczyszczone z mięsa kości swoich zmarłych w *astodanie*, gdzie oczekiwały one na zmartwychwstanie⁴³. W indyjskim folklorze istnieje przekonanie, że niektórzy święci i jogini mogą wskrzeszać zmarłych z ich kości⁴⁴. Czaszki i kości spełniają ważną rolę w tantryzmie⁴⁵. Za jedną z szamańskich „mocy” uważa się na niektórych terenach umiejęt-

³⁸ Zob. Wj 12, 3-11; 12, 46.

³⁹ Zob. J 19, 31-33.

⁴⁰ Zob. Wj 12, 46.

⁴¹ Por. A. Szyjewski, dz.cyt., s. 542nn.

⁴² Por. M. Eliade, *Szamanizm*, s. 168.

⁴³ Por. *tamże*, s. 170

⁴⁴ Por. G. W. Briggs, *Gorakhnâth and the Kânphâtâ Yogis*, Oxford University Press, Oxford 1938, s. 189n.

⁴⁵ Por. *tamże*, s. 170.

ność rekonstrukcji żywego zwierzęcia z jego szkieletu⁴⁶. W tym kontekście na uwagę zasługuje również opis zrekonstruowania wojska z jego kości zamieszczony w Księdze Ezechiela⁴⁷.

Z kolei w cywilizacjach rolniczych Starego i Nowego Świata, Kompleks Umierającego i Zmartwychwstającego Zwierzęcia zostaje przemieszany z kompleksem kreatywnego morderstwa *dema*⁴⁸. Jest szeroko rozwinięty i silnie zrewaloryzowany, przekształcając się w Kompleks Umierającego i Zmartwychwstającego Boga, związanego z roślinnością, odradzającej się na wiosnę po zimowej „śmierci”. Bóg, w rolniczych kulturach amerykańskich, podobnie jak w wielu rejonach Starego Świata, symbolizowany był zwykle przez człowieka. Człowieka-boga składało się w ofierze, czemu często towarzyszył rytualny kanibalizm rozumiany jako spożywanie ciała boga i picie jego krwi⁴⁹. Według niektórych meksykańskich teologii, obrzęd ten symbolizował dobrowolną samoofiara boga⁵⁰.

Znano również rytuał spożywania ciasta uznawanego za ciało boga⁵¹.

W przypadku tak pojętej ofiary człowiek partycypuje w *sacrum* nie przez oddanie części własnego „ja”, ale przez spożycie *sacrum* – ciała i krwi boga, reprezentowanego odpowiednio: w ideologii Wielkich Łowów i w kulturach pasterskich przez mięso i krew zwierzęcia, a w cywilizacjach rolniczych przez ciało i krew człowieka bądź przez ciasto (różne rodzaje chleba, placków itd.) i czasem także krew⁵².

Wydaje się, niektóre rytuały do pewnego stopnia łączą koncepcje ofiary jako daru człowieka i ofiary jako daru bóstwa.

W ideologii szamanizmu pewne elementy dają możliwość, przynajmniej częściowej, interpretacji wspomnianej powyżej ofiary inicjacyjnej szamana również w kluczu samoofiary bóstwa. Najważniejszym takim elementem wydaje się typowa dla szamanizmu koncepcja inkorporacji (inkorporację rozumiem tu jako rytualne przyjęcie do własnego ciała jakiegoś ducha, inkorporacja różni się od opętania tym, że duch jest niejako „zapraszany” i nigdy nie przejmuje kontroli nad ciałem i psychiką „zapraszającego” w przypadku opętania czy posesji ma miejsce owładnięcie przez ducha; opętany traci kontrolę nad swoim ciałem i psychiką na rzecz ducha). Jeśli w czasie inicjacji szaman inkorporowałby jednocześnie, co wydaje się możliwe w ramach

⁴⁶ Por. *tamże*, s. 167-170.

⁴⁷ Por. Ez 37,1-10.

⁴⁸ Por. A. Szyjewski, dz. cyt., s. 432-474.

⁴⁹ Por. *tamże*, s. 455.

⁵⁰ Por. A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1994, s. 392.

⁵¹ Por. *tamże*, s. 394-396.

⁵² Por. *tamże*.

ogólnej koncepcji szamanizmu, ducha bądź bóstwo, to wówczas jego ofiara inicjacyjna mogłaby być interpretowana również, przynajmniej do pewnego stopnia, jako samoofiara bóstwa. Wydaje się, że taką koncepcję ofiarowywania ciała i krwi przez człowieka, który inkorporuje bóstwo, spotykamy w prekolumbijskim Meksyku. Meksykańska ofiara dla Xipe Toteca zawierała w sobie, najprawdopodobniej, zarówno symbolizm karmienia bogów jak i symbolizm ofiarowywania przez bóstwo własnego ciała i krwi na pokarm dla zbawienia świata i ludzi. Składany w ofierze Xipe Totecowi człowiek inkorporował (względnie impersonifikował) wówczas, jak wierzą, tegoż boga⁵³.

Kolejnym elementem mogącym łączyć symbolikę szamańskiej inicjacji z symboliką Niedźwiedziej Uczt i obrzędów do niej paralelnych jest koncepcja zwierzęcego sobowtóra szamana. Zwierzęce sobowtóry są teriomorficznymi duchami, będącymi swego rodzaju *alter ego* szamana, formą opiekuńczej duszy zewnętrznej⁵⁴ (jako przykłady uniwersalnego występowania koncepcji zwierzęcych sobowtórów wymienić można jakuckie *ie-kyła*, meksykańskie *nagualli*⁵⁵, a nawet indyjskie „wierzchowce” bogów – *wahana*⁵⁶). Zgodnie z tą koncepcją szaman w jakimś sensie jest równocześnie świętym zwierzęciem.

3. Ofiara jako manipulacja magiczna

Upraszczać może nieco całość zagadnienia, można powiedzieć, że podstawowa różnica między magią a religią polega na stosunku do *sacrum*, czy może lepiej powiedzieć w tym kontekście, do Mocy.

Każdy rytuał religijny, w tym i ofiara, ma za cel, jak to zostało wykazane, nawiązanie czy też zmianę pewnego rodzaju relacji z *sacrum* (Mocą). Sakralna Moc może być pojmowana w różny sposób, zależnie od specyfiki danej kultury jednak zawsze będzie ona postrzegana jako Potęga pod każdym względem przekraczająca człowieka. Rytuał religijny niejako transcenduje rzeczywistość, wskazując za jej pomocą na Rzeczywistość Absolutną. Rzeczywistości Absolutnej (Bóstwa, Mocy, Prawa Kosmicznego itd.) można doświadczać przez rytuał, nie można jednakże jej w żaden sposób kontrolować.

Wydaje się jednakże, że każda religia zawiera w sobie pewną potencjalną możliwość interpretacji magicznej. Wynika ona z tego, że zgodnie z religijną percepcją rzeczywistości świat musi mieć jakiś sensowny porządek. Może on być niepojmowalny, ale jego istnienie dla człowieka religijnego wydaje się aksjomatem. Sakralnej Mocy doświadcza się zwykle jako Mocy Porządkującej. Nawet niszczycielskie i pozornie chaotyczne aspekty tej Mocy

⁵³ Por. *tamże*, s. 392.

⁵⁴ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*¹, s. 261-269.

⁵⁵ Por. A. Szyjewski, dz. cyt., s. 333-337.

⁵⁶ Por. *tamże*.

będą uważane za konieczne w niepojmowalnej Kosmicznej Harmonii. Wydaje się, że w większości religii uważa się, że część tego Kosmicznego Porządku jest człowiekowi objawiona przez Bóstwo⁵⁷. Objawienie to jest jednocześnie zadaniem. Człowiek jest powołany do swego rodzaju współpracy z *sacrum* w utrzymywaniu Kosmicznego Porządku⁵⁸, staje się niejako odbiciem Mocy Bóstwa czy też – zgodnie z bardziej zakorzenioną np. w chrześcijaństwie symboliką – Jego narzędziem. Może on utwierdzać Porządek, co jest jego powołaniem, lub go destabilizować, degradując samego siebie i Świat, w jakim żyje. Może też do pewnego stopnia zgłębiać Porządek Świata własnym rozumem, by tym lepiej wypełniać swoją misję.

Z powyższych założeń mogą wynikać wnioski nieco innego rodzaju. Mianowicie:

1. Porządek Świata jest do pewnego stopnia poznawalny.
2. Bóstwo pozostawia innym istotom pewien margines manipulowania elementami rzeczywistości, które pozwala im poznać i zgłębić.
3. Pozwalając zgłębić pewne elementy rzeczywistości i umożliwiając istotom manipulację nimi, mogącą doprowadzić nawet do destabilizacji Kosmicznego Porządku, Bóstwo niejako wycofuje się do pewnego stopnia z obecności w tychże elementach stając się *deus otiosus*⁵⁹.
4. „Otiozacja” Bóstwa jest potwierdzana przez destabilizacyjną działalność demonów i czarnych magów.
5. Wolność działania ludzi, demonów i domniemywana „otiozacja” Bóstwa sugerują, że Jego Moc będąca podstawą Kosmicznego Porządku jest, w jakimś sensie, częściowo niezależną od Niego emanacją.

Najbardziej brzemienym w skutki, związane z magicznym pojmowaniem świata, wydaje się twierdzenie piąte. Klasycznym przykładem takiej koncepcji jest religia Melanezyjczyków. W opublikowanej w 1891 r. pracy *The Melanesians*⁶⁰ R. H. Codrington opisuje ich wiarę w istnienie rozlanej po całym Wszechświecie Mocy nazywanej *mana*. Moc ta nie jest rozlana równomiernie. W pewnych obszarach istnieją zagęszczenia *mana*. Subiektywnym odczuciem obecności zagęszczenia *mana* jest irracjonalna groza. Grozę tę odczuwają nie tylko ludzie, ale i zwierzęta. *Mana* przejawia się w każdego rodzaju sile i zdolności, jaką odznacza się człowiek. Moc ta nie jest związana z żadnym konkretnym przedmiotem, ale niemal każdy przedmiot może

⁵⁷ Por np. W. Bator, *Religia starożytnego Egiptu*, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 108nn.

⁵⁸ Por. np. F. Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001, *passim*.

⁵⁹ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 52nn.

⁶⁰ Por. R. H. Codrington, *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore*, Oxford University Press, Oxford 1891.

ją przenosić. Jest ona istotą duchów, które mogą ją przekazywać, przenosić na ludzi, zwierzęta i kamienie⁶¹. *Mana* przejawia się w każdym skutecznym czynie. Nie ma wartości moralnej, za jej pomocą można błogosławić i przeklinać, leczyć i zabijać⁶². Zwraca uwagę fakt istnienia odpowiedników pojęcia *mana* w religiach cywilizacji piśmiennych⁶³. W cywilizacjach tych pierwotne, empiryczne odczucie Mocy jest często obudowane intelektualną spekulacją, co owocuje rozwiniętymi i spójnymi doktrynami filozoficznymi⁶⁴.

W różnych częściach świata, na różnych poziomach kultury, mamy do czynienia z różnymi poglądami na charakter Mocy. Czasem są to raczej moce a nie Moc⁶⁵. W innych przypadkach Moc pojmowana jest jako jednorodna i jednolita⁶⁶. Niejednokrotnie zaś jednym terminem określa się zarówno Moc jak i osobowego Boga będącego Jej źródłem⁶⁷.

Przez podpatrzenie prawidłowości rządzących przejawianiem się Mocy, można nauczyć się kierować *mana* pochodzącą od innych istot bądź rzeczy. Pierwotny szaman będący „przyjacielem” *sacrum* zostaje zastąpiony przez maga – „technika” *sacrum*. Odpowiednio wyszkolony mag może zaprząć we własną służbę cudze *mana*. „Podpatrzonymi” prawidłowościami działania Mocy są „prawa” związków magicznych przez styczność i podobieństwo⁶⁸.

Zgodnie z powyższymi poglądami, religijne znaczenie rytuału – nawiązanie relacji z *sacrum* – przesuwa się w stronę znaczenia magicznego – manipulowania *sacrum* (mocą). Pojmowany magicznie rytuał uważany jest za bezwzględnie skuteczny, o ile zostanie wykonany bezbłędnie. Zgodnie z magicznym paradygmatem również ofiara może być użyta w celu manipulacji *sacrum*. Człowiek składa ofiarę, by osiągnąć konkretny cel. Jeśli rytuał zostanie spełniony bezbłędnie (pozostałe czynniki wydają się tu nie mieć większego znaczenia) moc zostanie uruchomiona w sposób automatyczny.

⁶¹ Por. *tamże*, s. 118.

⁶² Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*², s. 58nn.

⁶³ Por. J. N. B. Hewitt, *Orenda and a Definition of Religion*, „American Anthropology” 1902 nr IV; G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*², s. 57-62, 63-71; J. Needham, *Science and civilization in China*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, t. II, rozdz. 10: *The „Tao Chia” and Taoism*, s. 132-164.

⁶⁴ Por. np. H. G. Creel, *What is Taoism?* University of Chicago Press, Chicago 1970; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi 1975; Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1983; A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, „Harvard Oriental Series” XXXI, XXXII, 2 t. Cambridge Mass., London 1925.

⁶⁵ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*², s. 60, 214nn.

⁶⁶ Zob. przyp. 64.

⁶⁷ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*², s. 61nn.

⁶⁸ Por. T. Margul, dz. cyt. s. 185n.

Przykładem magicznego pojmowania ofiary jest praktykowana w Zachodniej Afryce ofiara dla Eszu⁶⁹. Jest ona częścią czarów mających spowodować śmierć wskazanej osoby.

Wydaje się, że przewaga zachowań magicznych nad religijnymi jest symptomem kryzysu i skostnienia duchowości danej kultury. W szerszym kontekście takie skostnienie i magizacja duchowości wydają się symptomami potencjalnie pozytywnymi, gdyż mogą doprowadzić do radykalnych prób przełamania kryzysu owocujących nowymi kreacjami religijnego geniuszu. Jak wiemy, kryzys braminizmu stał się zacynem, na którym wyrósł buddyzm, kryzys pierwotnego jahwizmu zaowocował rozkwitem zmierzającego do jego przełamania, klasycznego izraelskiego profetyzmu, a kryzys skostniałego rytualizmu schyłku drugiej świątyni wzmocnił charyzmatyczną żywotność młodego chrześcijaństwa.

Uniwersalną krytykę przekonania o magicznej skuteczności ofiary wypowiada prorok Izajasz⁷⁰: „Co mi po mnóstwie waszych ofiar? – mówi Pan. Syt jestem całopalenia kozłów i łoju tłustych cielców. Krew wołów i baranów i kozłów mi obrzydła. (...) Przestańcie składania czczych ofiar!”

Na zakończenie warto zauważyć, że wszystkie wymienione tu typy ofiary zostały wyróżnione w dużym stopniu umownie. Wydaje się, że w żywych religiach wszystkie aspekty ofiary przenikają się wzajemnie. Można co najwyżej mówić o mniej lub bardziej zdecydowanej dominacji jednego aspektu ofiary nad pozostałymi w danym, konkretnym przypadku. Ważnym pytaniem, które nasuwa się w kontekście fenomenologii ofiary, jest: Dlaczego tak często nawiązywanie/zmiana relacji z *sacrum* wiąże się z jakąś formą cierpienia? Odpowiedzi na to pytanie szukać chyba jednak należy na innych płaszczyznach niż fenomenologia religii.

⁶⁹ Por. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000, s. 185.

⁷⁰ Por. Iz 1,11.13; tłum. wg *Biblia Tysiąclecia*, Wyd. Pallotinum, Poznań-Warszawa 1988.

A Sketch of the Phenomenology of Sacrifice

SUMMARY

1. Sacrifice as Human Gift – 2. Sacrifice as Divine Gift – 3. Sacrifice as Magical Manipulation.

The idea of sacrifice is one of the most universal religious concepts. It seems that appeal to this idea can create one of the bases for greater understanding between followers of distinct, sometimes very diverse, religions and cultures.

1. Human beings normally seek to come into contact with the Sacred with the help of some object which represents their own "I". The giver and receiver thus participate in the gift and in each other. Often it is a part of the body, for example blood, which most completely represents the human person.

Another aim of sacrifice is the elimination of an undesirable relationship towards the Sacred. Every extraordinary event can be interpreted as the intervention of the Sacred in every-day life and the violent limitation of the dangerous sphere of the Profane. The sacrifice is understood as a means of returning to the original state.

The idea of shamanic initiation betrays strong similarities to the idea of sacrifice.

The first phase of the shaman's vocation is normally related to the „initiating illness”, in which the future shaman experiences his own death and resurrection. During the initiating vision, he comes into direct contact with the spirits which he feeds with his own body and blood.

2. Sometimes the contact to the Sacred takes the opposite form – not from the human being towards the Sacred, but from the Sacred towards humanity. Certain conceptions of sacrifice teach that god freely identifies himself with the victim and is consumed at the same time as being a partaker of the sacrificial banquet. In the case of such an understanding of sacrifice, human beings participate in the Sacred through consuming the body and blood of the divinity.

An example of such a conception is provided by the sacrifices made in relation of the so-called Risen Animal Complex. In agrarian civilisations of the Old and New Worlds, the Complex of the Dying and Rising Animal was mixed with elements of the creative murder of dema. It develops strongly and undergoes a re-evaluation, transforming into the complex of the Dying and Resurrected God who is related to the Spring renewal of vegetation after its "death" during Winter.

3. The fundamental difference between magic and religion seems to consist in their respective attitudes towards the Sacred. With the help of the symbolic nature of reality, religious ritual nevertheless transcends it towards Absolute Reality. The Sacred Power can be conceived in various ways depending on the specific character of a given culture. However, it will always be conceived as a Power which is greater than the human, and, although it can be experienced in the ritual, it cannot in any way be controlled.

The magic ritual aims to manipulate the Sacred. Within the magical paradigm sacrifice can also be used to manipulate the Sacred. An example of this is the magical understanding of sacrifice which seems to be practiced in Western Africa as the sacrifice to Eshu.

The above distinction between forms of sacrifice is to a large extent one of convention. It seems to be the case that in most religions all the aspects of sacrifice are present. In each particular case, one can at most speak of more or less dominant aspects.



Ofiara eucharystyczna i zbawienie nasze

KS. CEZARY SMUNIEWSKI

Papieski Wydział Teologiczny – Sekcja Jana Chrzciciela
Warszawa

Na początku XX w. papież Leon XIII w encyklice *Mirae caritatis*¹ pisał: „Z Eucharystii płynie dla ludzi życie”², i dalej w tym samym tekście mówił o Eucharystii jako sprawcy i zadatku zbawienia i chwały nie tylko duszy, ale i ciała człowieka³. Podobnie tajemnicę Eucharystii ukazywali kolejni następcy św. Piotra, choćby w encyklikach (Pius XII – *Mystici Corporis Christi* z 29 czerwca 1943 r., *Mediator Dei* z 20 listopada 1947 r., Paweł VI – *Mysterium fidei* z 3 września 1965 r., Jan Paweł II – *Ecclesia de Eucharistia* z 17 kwietnia 2003 r.). Podobnie pierwszy papież wybrany w XXI w. naucza w swojej pierwszej encyklice, że dzięki Eucharystii jesteśmy włączeni w dynamikę Ofiary Chrystusa⁴, by następnie w swojej pierwszej adhortacji apostołskiej, w całości poświęconej „Sakramentowi Miłości”⁵, czyli Najświętszej Eucharystii, wskazać wprost na związek Eucharystii z eschatologią⁶.

Przyjście Chrystusa przez wcielenie i Jego przychodzenie przez Eucharystię⁷ zmienia mówienie o przyszłości eschatologicznej odległej, rozpoczynającej się wraz ze śmiercią, na rozumienie eschatologii jako rzeczywistości, która dzieje się, staje się już teraz, ponieważ jest z nami Pan – Ten, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi, który chce, abyśmy byli z Nim w wieczności. Eucharystia, jako konsekwencja wcielenia i zarazem dar wielkanocny, a także jako przychodzenie Pana i Jego obecność, wnosi

¹ Papież Leon XIII ogłosił encyklikę *Mirae caritatis* 28 maja 1902 r.; *Acta Leonis XIII* 22(1903) 115-136.

² *Tamże*, 6.

³ Por. *tamże*, 16.

⁴ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 13.

⁵ Nazwanie Najświętszej Eucharystii Sakramentem Miłości jest nawiązaniem do św. Tomasza z Akwinu; por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, q. 73, a. 3.

⁶ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Sacramentum Caritatis*, 30-32.

⁷ Por. *Mirae caritatis*, 13.

nowe spojrzenie w problematykę eschatologiczną⁸. Ten, który przyszedł w Ciele i Krwi – stał się człowiekiem – przychodzi w Ciele i Krwi dzięki mszy św. a przez to utwierdza swój Kościół w pewności, że powróci: tak jak przyszedł, jak przychodzi, tak też przyjdzie. W żaden inny sposób tak wyraźnie, jak podczas sprawowania Ofiary eucharystycznej, będącej zarazem paschą Pana – przejściem przez śmierć – czyli także doświadczeniem Jego odejścia, Kościół nie uświadamia sobie że jest ludem oczekującym powrotu Chrystusa. Dlatego też można mówić o „napięciu eschatologicznym”⁹, jakie przeżywają wierni, uczestnicząc we mszy św.

W swojej pierwszej encyklice Jan Paweł II pisał, że Eucharystia jest jednocześnie „Sakramentem-Ofiarą i Sakramentem-Komunią, i Sakramentem-Obecnością”¹⁰, podobnie w ostatniej encyklice traktującej wprost o Sakramencie Ołtarza mówi, że tajemnica eucharystyczna to „ofiara, obecność, uczta”¹¹. Konsekwentnie nauczanie papieża o Eucharystii skoncentrowane jest wokół trzech zagadnień: ofiarniczego, komunijnego i związanego z obecnością, który zarazem jest zaproszeniem do adoracji. W niniejszym studium, nie wyczerpującym oczywiście tematu, zostanie ukazana tylko niewielka część ze spuścizny Jana Pawła II wraz z wybranymi wypowiedziami Benedykta XVI (J. Ratzingera) dotyczącymi Eucharystii. Zasadniczo analizie zostaną poddane te wypowiedzi, które mówią o zbawczym wymiarze Ofiary Chrystusa i zbawczym ukierunkowaniu Ofiary Eucharystycznej¹².

1. Ofiara eucharystyczna

Św. Augustyn, pisząc „o Ofierze prawdziwej i doskonałej” w *De civitate Dei*, zaczyna następującym stwierdzeniem, uważanym często za klasyczną dla Zachodu definicję Ofiary: „Prawdziwą Ofiarą jest przeto każde dzieło, które się przyczynia do połączenia nas świętą wspólnotą z Bogiem”¹³. Dla tego Ojca Kościoła Ofiara łączy nas w *sancta societate* z Bogiem. Do istoty teologii Ofiary należy zatem tworzenie wspólnoty – zarówno z Bogiem jak i między nami. W czasach współczesnych kard. Christoph Schönborn, sięgając także do św. Augustyna, dopowie: „To nie Bóg potrzebuje Ofiary, to my jej potrzebujemy, by wejść z Nim ponownie

⁸ Por. G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, New York 1981; P. M. Gajda, *Eucharystia sercem przeżywana – zadaniem szczęśliwej wieczności*, Tarnów 2005, s. 100-104.

⁹ Por. R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994, s. 137.

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 20.

¹¹ Tenże, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 61.

¹² Odnośnie do Eucharystii jako ofiary, por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, t. II, s. 700-718.

¹³ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, X, 6, Warszawa 1977, s. 448.

we wspólnotę”¹⁴. Należy pamiętać, że jeśli mówimy o wspólnocie, czy o zjednoczeniu z Bogiem, to rozumiemy przez to relację trwałą. Nie chodzi tu o incydentalne doświadczenie zjednoczenia jako pojedynczego aktu, ale rzeczywistość trwałą, a więc wykraczającą poza doczesność i wprowadzającą w wieczność – w komunię z Bogiem. Wspólnota, jaka otwiera się zatem przed człowiekiem, dzięki Ofierze Chrystusa ma znamiona eschatologicznej. Jezus przez ofiarę krzyżową nabył nas za cenę krwi swojej (por. Dz 20,28) i jest to sytuacja trwałą – jesteśmy Jego ludem. Wracając do św. Augustyna warto zauważyć, że tak jak swój wywód „o Ofierze prawdziwej i doskonałej” zaczął od cytowanej wyżej „definicji”, tak kończąc, podejmuje temat Eucharystii rozumianej jako Ofiara a zarazem komunii z Chrystusem: „Oto co więc jest Ofiarą chrześcijan: »Wszyscyśmy jednym ciałem w Chrystusie«. Ofiary tej Kościół nie przestaje powtarzać w dobrze znanym wszystkim wiernym sakramencie ołtarza, przy czym wskazano mu, iż w Tym co ofiaruje, również sam się ofiarowuje”¹⁵. Ofiara eucharystyczna jest ofiarą prawdziwą, sakramentalną, która jest ofiarą Chrystusa a przez to Kościoła. Konsekwentnie można mówić o owocach ofiary eucharystycznej¹⁶. Z powyższego wynika, że tematyka wspólnoty, czy komunii z Bogiem, jest wtórna względem zagadnienia Ofiary. Dlatego też, by mówić o eschatologicznym wymiarze komunii eucharystycznej należy wyjść od kwestii Ofiary. Tak zresztą czyni Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*.

Problematyka związana z relacją między Ofiarą Chrystusa złożoną na krzyżu a mszą św. sprawowaną w Kościele nie została zamknięta wraz z nauczaniem Soboru Trydenckiego. W czasach współczesnych wspomniany już kard. Christoph Schönborn, dokonawszy syntezy zarzutów Marcina Lutra, pisze: „Problem Ofiary mszy świętej nadal jest jedną z podstawowych kwestii naszej wiary”¹⁷.

2. Uczta ofiarna

Pojęcie Ofiary eucharystycznej jest kluczowe dla całego nauczania Jana Pawła II o sakramencie ołtarza. Mimo tego, że jest ono osadzone w kontekście i na tle dynamicznego rozwoju tzw. teologii komunii, jaki nastąpił po II Soborze Watykańskim, to jednak przekaz prawdy o ofiarniczym wymiarze Eucharystii nie uległ osłabieniu. Kolejni papieże, po ostatnim soborze, przypominają Ludowi Bożemu wiarę, którą Kościół wyraził w sposób uroczysty

¹⁴ Ch. Schönborn, *Pokarm życia. Tajemnica Eucharystii*, Warszawa 2006, s. 78.

¹⁵ Św. Augustyn, dz. cyt., s. 449.

¹⁶ Por. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Eucharystia Sakrament Nowego Życia, Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 2000, s. 109-133.

¹⁷ Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 75.

na temat „Najświętszej Ofiary mszy świętej” na Soborze Trydenckim¹⁸. Można wręcz postawić tezę, że współczesny kontekst teologii komunii wyostrza sprecyzowane pojęcia, jakimi posługuje się Kościół, wyrażając swoją wiarę na temat Ofiary mszy św.

Jan Paweł II, używając pojęcia „uczta”, stosuje je bardzo precyzyjnie: „Nawet jeżeli logika »uczty« budzi rodzinny klimat, Kościół nigdy nie uległ pokusie zbanalizowania tej »zażyłości« ze swym Oblubieńcem i nie zapominał, iż to On jest także jego Panem, a »uczta« pozostaje zawsze ucztą ofiarną, naznaczoną krwią przelaną na Golgocie. Uczta eucharystyczna jest prawdziwie ucztą »świętą«, w której prostota znaków kryje niezmierną głębię świętości Boga: *O Sacrum convivium, in quo Christus sumitur!*”¹⁹ Z analizy całego nauczania Jana Pawła II wynika, że bardzo ostrożnie posługuje się on pojęciem „uczty” w kontekście liturgii eucharystycznej, co niewątpliwie podkreśla jej ofiarniczy charakter. I tak, jak nie waha się mówić o wymiarze ofiarnym Eucharystii, nie podkreślając jej wymiaru „uczty”, tak mówienie odwrotne jest u niego znacznie rzadsze, mimo tego, że w liście na Rok Eucharystii (październik 2004 – październik 2005) pisze: „Nie ulega wątpliwości, że najbardziej oczywistym wymiarem Eucharystii jest uczta”. To jednak kilka zdań dalej, w tym samym punkcie, czytamy: „Nie można jednak zapominać, że uczta eucharystyczna ma też i przede wszystkim wymiar ofiarniczy. W niej Chrystus przedkłada nam na nowo ofiarę spełnioną raz na zawsze na Golgocie. Choć jest w niej obecny jako zmartwychwstały, nosi znaki swej męki, której »pamiętką« jest każda msza święta”²⁰. Podczas ostatniej uroczystości Bożego Ciała, jakiej przewodniczył, przypominał wiernym: „Wieczerza Pańska nie jest tylko spotkaniem na uczcie, lecz – przede wszystkim – pamiętką odkupieńczej Ofiary Chrystusa. Kto bierze w niej udział, jak wyjaśnia apostoł, jednoczy się z misterium śmierci Pana a nawet więcej – staje się jej »głosicielem«”²¹.

Podobną ostrożność znajdujemy w wypowiedziach J. Ratzingera, który, mówiąc często o Eucharystii czy liturgii Kościoła i jej różnych aspektach, systematycznie podejmuje temat uobecnianej Ofiary Chrystusa. Należy pamiętać, że jest on wielkim znawcą nie tylko teologii Eucharystii, ale także teologii komunii w szerokim znaczeniu tego terminu, czemu dał wyraz jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary choćby w liście *Communio notio*²².

¹⁸ Por. Sobór Trydencki, *Sesja XXII, Nauka i kanony o Najświętszej Ofierze mszy świętej*, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Kraków 2005, t. IV, s. 636-647.

¹⁹ *Ecclesia de Eucharistia*, 48.

²⁰ Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine*, 15.

²¹ Por. tenże, Homilia w czasie mszy świętej w Boże Ciało z 10.06.2004, 1.

²² Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია, *Communio notio*, AAS 1993 nr 85, s. 838-850.

Właśnie w tym liście, mówiąc m.in. o Eucharystii i eklezjologii eucharystycznej, używa sformułowań „Ofiara Eucharystyczna” i „jedna Ofiara jednego Chrystusa”, ale nie mówi ani razu o uczcie eucharystycznej, na co wprost mogłaby wskazywać sama problematyka komunii. Podobnie, jako następcą św. Piotra, w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est*, gdzie wielokrotnie podejmuje temat Eucharystii i mówi o niej jako o Ofierze, nie posługuje się terminem „uczta”. Następcą Jana Pawła II, jeszcze jako prefekt kongregacji, pisał: „Jeśli ktoś chciałby opisać Eucharystię z perspektywy fenomenu liturgicznego jako »zgromadzenie« lub też z perspektywy aktu założycielskiego ostatniej Paschy Jezusa jako »uczcie«, temu uda się objąć jedynie pojedyncze elementy, wszak umknie mu cały ogromny kontekst historyczny i teologiczny”²³. Podobne zdanie wyraził, mówiąc o istocie celebracji liturgicznej. Dla niego, uznanie Eucharystii za ucztę wspólnoty jest po prostu zbytnim uproszczeniem. Podkreśla, że jej ceną jest śmierć Chrystusa, a radość, którą obiecuje, zakłada zanurzenie się w tajemnicę tej śmierci²⁴.

Często jako argument za biesiadnym charakterem celebracji Eucharystii przytaczany jest opis Ostatniej Wieczerzy, z akcentem na słowo „wieczerza”. Tak jakby właśnie Ostatnia Wieczerza, jaką Pan Jezus spożył z apostołami dzień przed męką, miała być wzorem czy źródłem dla liturgii mszy św. Wychodząc naprzeciw takiemu argumentowi, J. Ratzinger pisze, że co prawda Ostatnia Wieczerza jest podstawą wszelkiej liturgii chrześcijańskiej, ale sama w sobie nią jeszcze nie jest. Eucharystia nie jest powtórzeniem Ostatniej Wieczerzy, wieczerzy paschalnej, która sama w sobie była niepowtarzalna. Jak wynika z tekstów nowotestamentalnych, Eucharystia była sprawowana co tydzień, a dokładniej w niedzielę (por. Dz 1,10; 20,7; 1Kor 16,2). Nie była także rozumiana przez odniesienie do posiłków Jezusa z grzesznikami, ani przez odniesienie czy przedłużenie posiłków z uczniami²⁵.

Właśnie ten ofiarniczy wymiar Eucharystii, ciągle odwołujący się do śmierci Jezusa Chrystusa, otwiera w nauczaniu J. Ratzingera perspektywę eschatologiczną. „Chrześcijańskie święto Eucharystii sięga do (...) głębi śmierci. Ono nie jest po prostu pobożną rozrywką i zabawą, jakimś religijnym upiększeniem i przyozdobieniem świata. Ono sięga do najgłębszych warstw – tam gdzie jest śmierć – i otwiera drogę do życia. Tym samym wyjaśnia się już to, nad czym chcemy się zastanowić, a co Tradycja zamyka w zdaniu: Eucharystia jest Ofiarą, uobecnieniem Ofiary Krzyża Jezusa Chrystusa”²⁶.

²³ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 47.

²⁴ Por. tenże, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Kraków 2006, s. 64.

²⁵ Por. *tamże*, s. 38-45.

²⁶ Tenże, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, Kraków 2005, s. 47-48; por. A. Zuberbier, *Czy wiem, w co wierzę?* Kielce 1992, s. 255; A. Perz, *Wpływ Eucharystii na życie chrześcijanina*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 2006 nr V, s. 123.

Krótko i zwięźle wyrazi się przyszedłszy papież mówiąc o śmierci Jezusa zwieńczonej zmartwychwstaniem: „Jezus umarł modląc się i w otchłani śmierci wywyższył pierwsze przykazanie: był świadomy obecności Boga. Z takiej śmierci pochodzi sakrament Eucharystii”²⁷.

3. Eucharystia i eschatologia

W Eucharystii uobecnia się zwycięstwo i triumf śmierci Chrystusa²⁸ – przypomina Konstytucja o liturgii świętej ostatniego soboru, wskazując na eschatologiczne ukierunkowanie mszy św. Życie wieczne człowieka to nie tylko sprawa dotycząca przyszłości, to teraźniejszość przeniknięta Bożą obecnością. Kościół cieszy się Eucharystią, żyje dzięki Eucharystii (*Ecclesia de Eucharistia vivit*²⁹), a zarazem, będąc także rzeczywistością ziemską – żyjąc w tym świecie – dąży do osiągnięcia zbawczego celu³⁰. Eucharystia jest zaczynem życia wiecznego³¹, tym sposobem obecności Boga z nami, który dobitnie uświadamia Kościołowi jego eschatologiczne ukierunkowanie. Eucharystia jest także doświadczeniem Chrystusa będącego z nami, żyjącego pośród nas, realizującego swoją obietnicę – „jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20)³² – a zarazem doświadczeniem Chrystusa, który przeszedł przez granicę śmierci. Eucharystia to Chrystus ciągle przychodzący do człowieka. Jest to Baranek zabity a jednak żyjący (por. Ap 4,6).

„Od dnia Zesłania Ducha Świętego, w którym Kościół, Lud Nowego Przymierza, rozpoczął swoje pielgrzymowanie ku ojczyźnie niebieskiej, Najświętszy Sakrament niejako wyznacza rytm jego dni, wypełniając je ufną nadzieją”³³ – pisze na początku swojej ostatniej encykliki Jan Paweł II. Kościół otrzymał od Jezusa Chrystusa największy dar – Boży Dar – Eucharystię. Dar ten od samego początku, od wieczerzy, na której została ustanowiona Eucharystia, jest związany z oczekiwaniem eschatologicznym. Pan Jezus

²⁷ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 41-42.

²⁸ Por. II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 6.

²⁹ *Ecclesia de Eucharistia*, 1.

³⁰ Por. II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 40.

³¹ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 71; J. Chyła, *Jezus Chrystus Jana Pawła II*, Pelplin 2007, s. 178.

³² Por. J. J. Janicki, *Mane nobiscum Domine – eucharystyczny testament Jana Pawła II*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 2006 nr V, s. 27. Oczywiście cytowanego zdania Pana Jezusa nie można sprowadzać tylko do ujęcia eucharystycznego; por. A. Zuberbier, „*To jest Ciało moje*”. *Obecność Ciała i Krwi Pańskiej w Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie”, LXXV (1983) 3, s. 337-338.

³³ *Ecclesia de Eucharistia*, 1.

podczas Ostatniej Wieczerzy ma świadomość bliskości królestwa, wiedząc, że wkrótce będzie pił „nowe wino” (por. Mk 14,25) na uczcie eschatologicznej³⁴. Eucharystia od samego jej ustanowienia mówi o przyszłości. Kiedy Pan Jezus sprawował w „sali na górze” swoją ostatnią paschalną wieczerzę, podał uczniom swoje Ciało i Krew, wyprzedzając w czasie to, co dopiero miało się stać następnego dnia, gdy wydał się w Ofierze Krzyża³⁵. Eucharystyczny dar antycypuje to wszystko, co Bóg chce dać człowiekowi w przyszłości. J. Ratzinger pisał: „Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy antycypował swoją śmierć”³⁶, a także: „Ustanowienie Eucharystii jest antycypacją śmierci, duchowym wykonaniem wyroku”³⁷.

Owo uprzedzenie czasu, tak właściwe dla Eucharystii, jest jeszcze pogłębione przez dwa aspekty. Po pierwsze, Eucharystia dana Kościołowi w momencie, gdy on się rodzi, na początku *Triduum sacrum*, jest owocem całości wydarzeń paschalnych – w Eucharystii Kościół otrzymuje przez wszystkie wieki swojego ziemskiego życia i pielgrzymowania Chrystusa zmartwychwstałego. Po drugie, Eucharystia jest nie tylko zapowiedzią przyszłości człowieka i świata. Ta przyszłość jest w niej obecna prawdziwie, realnie i substancjalnie, ponieważ w ten sposób obecny jest Jezus Chrystus.

Pan Jezus w swoim nauczaniu wiąże problematykę życia wiecznego z Eucharystią³⁸: „chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu” (J 6,33), „Jam jest chleb życia” (J 6,35), „Jam jest chleb życia. Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli. To jest chleb, który z nieba zstępuje: kto go spożywa, nie umrze. Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata” (J 6,48-51)³⁹, „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6,53-54); „Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki”

³⁴ Por. E. Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła Katolickiego*, Poznań 1990, s. 384.

³⁵ Por. *Sacramentum Caritatis*, 10: „Ustanawiając sakrament Eucharystii, Jezus antycypuje i włącza w nią ofiarę krzyża i zwycięstwo zmartwychwstania”.

³⁶ J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003, s. 85.

³⁷ Tenże, *Duch liturgii*, s. 30.

³⁸ Por. J. Lewandowski, *Eucharystia. Dar i Ofiara*, Ząbki 2005, s. 114-121; R. Bartnicki, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 1991 nr IV, s. 35-37; G. Witaszek, *Symbolika Eucharystii w Starym Testamencie*, w: J. J. Kopeć (red.), *Eucharystia, misterium, ofiara, kult*, Lublin 1997, s. 34.

³⁹ Por. D. Adamczyk, *Chleb życia*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 2006 nr V, s. 14-17.

(J 6,58). Jan Paweł II stwierdza jednoznacznie: „Kto się karmi Chrystusem w Eucharystii, nie potrzebuje wyczekiwać zaświatów, żeby otrzymać życie wieczne: posiada je już na ziemi, jako przedsmak przyszłej pełni, która obejmie człowieka do końca”⁴⁰. Mimo że cała ekonomia sakramentalna ukierunkowana jest na zbawienie człowieka, to jednak charakter Eucharystii jest wyjątkowy na tle pozostałych sakramentów, które do niej prowadzą albo z niej wynikają. Wyraz takiej wiary dał też Sobór Trydencki, mówiąc o wyższości najświętszej Eucharystii nad pozostałymi sakramentami⁴¹.

Eschatologia postrzegana w świetle Eucharystii wydaje się wpisywać w nurt personalnego ujmowania wieczności. Jest ona doświadczeniem Boga osobowego, który wychodzi na spotkanie człowieka-osoby, by dać mu udział w swojej wieczności. Eucharystia wnosi w doczesność prawdziwą obecność Boga, który jest wiecznością⁴² człowieka i świata. Dzięki eucharystycznemu ujęciu tematu nie pojawia się dylemat związany z wyborem między eschatologią indywidualną a powszechną. Eucharystologia zapewnia spójność wewnątrz eschatologii. Eucharystia to zarazem dar dany konkretnemu człowiekowi, ale zawsze w społeczności Kościoła. Dar ten przekracza zarazem „pojemność” człowieka. Łaska, jaką wierny otrzymuje w tym sakramencie, dotyczy nie tylko jego jako jednostki, ale jest jednocześnie darem dla całego Kościoła i świata. Jest to łaska, która otwiera człowieka na innych ludzi i utwierdza w misji Kościoła. Życie wieczne, widziane w świetle łaski sakramentu Eucharystii, jest zarazem doświadczeniem osoby, Kościoła i świata, który Eucharystia przemienia, czyniąc zeń rzeczywistość nie tylko stworzoną przez Boga, ale przemienioną – „konsekrowaną”.

Eucharystia upamiętnia wielkie wydarzenia zbawcze z przeszłości (*signum rememorativum*), jest związana z teraźniejszością, pokazuje, zawiera i realizuje zbawienie aktualnie się dokonujące (*signum demonstrativum*) oraz jest wychylona ku eschatologicznej przyszłości (*signum prognosticum*)⁴³. Postrzeganie wieczności człowieka przez pryzmat łaski,

⁴⁰ *Ecclesia de Eucharistia*, 18.

⁴¹ Por. Sobór Trydencki, *Sesja XIII, I/A, Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, 3, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 448-449.

⁴² Por. Jan Paweł II, *Katecheza z 04.09.1985*, 6: „Takiej formy wyrazu domaga się doskonała prostota Istoty Bożej (*omnino simplex* – najzupełniej niezłożony). Kiedy mówimy naszym ludzkim językiem: »Bóg jest wieczny« – wskazujemy na »przymiot« Bożej Istoty. Jednakże żaden przymiot nie różni się rzeczowo od samej Istoty Boga (tak jak różnią się przymioty ludzkie od człowieka, który je posiada) i dlatego mówiąc: »Bóg jest wieczny«, myślimy właściwie: »Bóg jest wiecznością«”.

⁴³ E. Ozorowski, *Eschatyczna rzeczywistość Kościoła*, w: M. Rusecki, M. Cisło (red.), *Jezus eucharystyczny*, Lublin 1997, s. 213. Taką też myśl teologiczną,

jaką Bóg daje w sakramentach, a szczególnie w sakramencie Eucharystii, chroni przed niebezpiecznymi tendencjami, wiążącymi się z mówieniem o przeszłości. Realizm sakramentu Eucharystii zabezpiecza przed popadnięciem w fantastykę, religijną fabulację czy kabalistykę. Eucharystia to Bóg, który wchodzi w historię, daje siebie w teraźniejszości, a zarazem jest poza czasem ziemskim i wprowadza w przyszłość. Jest to Bóg, który daje się nam poznać jednocześnie w przeszłości wspomianej, w rzeczywistości obecnej przez uobecnienie i zarazem jako ten, który przychodzi z przyszłości – Chrystus zmartwychwstały, eschatologiczny. Eucharystia zapewnia, że, mówiąc o przyszłości, nie musimy snuć przypuszczeń, ponieważ otwiera się ona przed nami już teraz. Tak analizowania eschatologia nie ma nic z wróżbiarstwa czy przepowiadania przyszłości, ale jest ściśle osadzona na gruncie realizmu sakramentu. Sam sakrament Eucharystii mówi o przyszłości i człowieka i świata.

Eucharystyczna historia życia człowieka jest jednocześnie historią, która przekracza granicę oddzielającą czas od wieczności. Dzięki temu, że Eucharystia wnosi wieczność w doczesność, a czas staje się nosicielem wieczności, człowiek odkrywa, że właśnie w Eucharystii może wejść na drogę, którą wskazał Chrystus swoim „przyjściem” i „odejściem” ku chwale Boga Ojca (por. Flp 2,5-11).

Papież Benedykt XVI w swojej pierwszej adhortacji *Sacramentum caritatis*, będącej owocem zapowiedzianego przez Jana Pawła II XI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, podejmuje temat relacji między Eucharystią a eschatologią. W tekście tym mówi, że w liturgii eucharystycznej człowiekowi jest dane uprzednie kosztowanie eschatologicznego spełnienia⁴⁴. Warto zauważyć, że Benedykt XVI podkreślił eschatologiczny wymiar uczty eucharystycznej, a także modlitwy za zmarłych⁴⁵, który w nauczaniu Jana Pawła II był tematem podejmowanym okazjonalnie, zazwyczaj w listach pogrzebowych, a najwyraźniej wybrzmiał w jego testamentie, gdy papież-Polak prosił Kościół o modlitwę po swojej śmierci⁴⁶.

Jana Pawła II nauczanie o Eucharystii jest podejmowane w zupełnie inny sposób niż to o zagadnieniach eschatologicznych. Eucharystia, obok

mimo iż nie wyrażona wprost, wydają się zawierać słowa Jana Pawła II napisane w duchu dziękczynienia po zakończeniu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000; por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 1: „*Duc in altum!* Dzisiaj te słowa skierowane zostają do nas i wzywają nas, byśmy z wdzięcznością wspominali przeszłość, całym sercem przeżywali teraźniejszość i ufnie otwierali się na przyszłość: »Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki« (Hbr 13,8)».

⁴⁴ Por. *Sacramentum caritatis*, 30.

⁴⁵ Por. *tamże*, 31-32.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Testament. W Imię Trójcy Przenajświętszej. Amen*, zapis z dnia 6 III 1979: „Po śmierci proszę o Msze święte i modlitwy”.

trynitologii, jest jednym z głównych tematów teologicznych pontyfikatu, co zaowocowało encykliką *Ecclesia de Eucharistia* (17 IV 2003) oraz listami *Dominicae cenae* (24 II 1980) i *Mane nobiscum Domine* (7 X 2004), wieloma katechezami i homiliami, a także „wątkami” w różnego rodzaju tekstach i wystąpieniach. Problematyka eschatologiczna natomiast nie została podjęta wprost przez żaden większy dokument, z wyjątkiem *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Przez cały pontyfikat Jan Paweł II wygłosił zaledwie kilka katechez bezpośrednio traktujących o „rzeczach ostatecznych”⁴⁷, a tekstem, który najczęściej powraca do zagadnień eschatologicznych, jest książka o charakterze popularnym *Przekroczyć próg nadziei*, w której papież odpowiada na pytania Vittoria Messoriego. Oczywiście można w tym miejscu uwzględnić także testament Jana Pawła II. Zasadniczo jednak problematyka eschatologiczna jest podejmowana przez niego „jakby przy okazji” innych zagadnień. Najwięcej odniesień do niej znajdujemy w tekstach mówiących o Najświętszej Eucharystii i o Trójcy Świętej. Wydaje się, że nie jest to przypadkiem, iż nie opublikował żadnego większego tekstu poświęconego w całości problematyce eschatologicznej. Podejście takie związane jest raczej z chęcią ukazania eschatologii jako dziedziny ściśle powiązanej z innymi traktatami teologicznymi. Poszczególne dyscypliny teologiczne, dzięki temu, co wnosi eschatologia przez wskazanie na Boga jako na cel życia i działania człowieka, zyskują wyrazistość w swym ukierunkowaniu zbawczym. Zagadnienia podejmowane w licznych wystąpieniach i różnej rangi listach, przez odniesienie zbawcze, ukazane są jako kwestie czy problemy otwarte na przyszłość ostateczną – zbawienie nasze. Wszystko, co człowiek czyni i czym żyje Kościół w swoim ziemskim doświadczeniu, ma odniesienie ostateczne – wskazuje na rzeczywistość eschatologiczną.

4. Ofiara eucharystyczna jest zbawcza

„Eucharystia jest nade wszystko świętą Ofiarą: Ofiarą Odkupienia, i tym samym Ofiarą Nowego Przymierza”⁴⁸ – pisał Jan Paweł II w jednym z listów do kapłanów. Wielokrotnie i precyzyjnie przypominał w swoim nauczaniu, że msza św., Ofiara Jezusa Chrystusa, ma charakter zbawczy: „Pod postacią chleba i wina – jest naszym pokarmem Jego [Jezusa Chrystusa] Ofiara. Zbawcza Ofiara, przez którą nas odkupił z grzechów. Zbawcza Ofiara, która daje życie wieczne, objawione w zmartwychwstaniu Pana Jezusa”⁴⁹.

Papież, w celu ukazania tej rzeczywistości, posługuje się także takimi sformułowaniami, jak np.: „zbawcza skuteczność Ofiary”⁵⁰, „zbawcze dzieło,

⁴⁷ Por. tenże, *Rzeczy ostateczne*, Poznań 1999.

⁴⁸ Tenże, List apostolski *Dominicae cenae*, 9.

⁴⁹ Tenże, *Homilia z 13.06.1987*, 4.

⁵⁰ *Ecclesia de Eucharistia*, 16.

zakorzenione w Ofierze Krzyża”⁵¹, „zbawcza miłość”⁵², „zbawcza misja”⁵³, „zbawcza moc”⁵⁴, „zbawcze wydarzenia”⁵⁵, „zbawcza obecność”⁵⁶, „zbawcza wiara”⁵⁷, „zbawcze zamierzenia Boże”⁵⁸, „zbawczy akt”⁵⁹, „zbawcza władza”⁶⁰, „zbawczy plan Boga”⁶¹, „zbawcza łaska”⁶², „zbawcze posłannictwo”⁶³. Zbawienie jest pojęciem, które należy odczytywać w kategoriach eschatologicznych. Jest to szczególnie wyraźne, kiedy papież mówi o „drodze zbawienia”. Gdy komentuje np. fragment listu do Hebrajczyków – „Przezo i zbawiać na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawiać za nimi” (Hbr 7,25) – mówi, że Chrystus, który – jako Syn współlistotny – żyje przez Ojca, objawił człowiekowi w świecie „drogę zbawienia wiecznego” oraz, że człowiek wchodzi na tę „drogę” i idzie nią, uczestnicząc w owym życiu „dla Ojca”, które jest możliwe przez Chrystusa⁶⁴.

Na podstawie różnych tekstów nauczania papieskiego można wywnioskować, że wejście człowieka na „drogę zbawienia” jest darem Trójcy Świętej. Człowiek wchodzi na ową „drogę” ku Ojcu dzięki Chrystusowi czego sprawcą jest Duch Święty⁶⁵. „Parakletos – Duch Prawdy jest (...) jest Rękojmią ostatecznego zwycięstwa nad grzechem – nad światem poddanym grzechowi, wyzwolenia świata spod panowania grzechu i wprowadzenia go na drogę zbawienia”⁶⁶. Komentując natomiast konstytucję *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego, Jan Paweł II mówi o „zbawczej i eschatologicznej celowości wszechświata”, a zwłaszcza świata ludzkiego, co jest związane

⁵¹ Tenże, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 42.

⁵² Tenże, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1987*, 6.

⁵³ Por. tenże, *Katecheza z 13.04.1988*, 6.

⁵⁴ Por. tenże, *Katecheza z 18.02.1987*, 9.

⁵⁵ Por. tenże, Adhortacja apostolska *Redemptoris custos*, 18.

⁵⁶ Por. tenże, *Homilia z 07.05.2001*, 4.

⁵⁷ Por. tenże, List apostolski *Euntes in mundum*, 3: „Pełnia czasu przychodzi od Boga, ale przygotowują ją ludzie i przychodzi dla ludzi przez ludzi. Dotyczy to »pełni czasu« w ogólnej ekonomii zbawienia, która ma swoje uwarunkowania ludzkie i swoje konkretne dzieje. Ale jest to ważne także w odniesieniu do momentu wejścia poszczególnych ludów do portu zbawczej wiary: do ich »pełni czasu«. Taką historię ma także Tysiąclecie Chrztu i nawrócenia Rusi”.

⁵⁸ Por. tenże, *Katecheza z 04.02.1987*, 10.

⁵⁹ Por. tenże, *Katecheza z 30.09.1987*, 2.

⁶⁰ Por. tenże, *Katecheza z 30.09.1992*, 2.

⁶¹ Por. tenże, *Katecheza z 04.10.1990*, 1.

⁶² Por. tenże, *Katecheza z 20.03.1991*, 6.

⁶³ Por. tenże, *Katecheza z 09.09.1987*, 6.

⁶⁴ Por. tenże, *Katecheza z 15.07.1987*, 9.

⁶⁵ Por. tenże, *Katecheza z 11.11.1987*, 7; tenże, *Katecheza z 24.05.1989*, 8; tenże, *Katecheza z 15.07.1987*, 9.

⁶⁶ Tenże, *Katecheza z 24.05.1989*, 8.

z zagadnieniem „przeznaczenia w Chrystusie”, który to jest ośrodkiem i podstawą wszystkich rzeczy⁶⁷.

Poprzednik Benedykta XVI w jednej z katechez chrystologicznych, gdy mówił o wartości cierpienia i śmierci Chrystusa, nauczał: „W całym dziele zbawienia, które dokonało się przez mękę i śmierć krzyżową, Jezus wyraził w sposób najwyższy miłość Boga do ludzi, która jest źródłem tak Jego Ofiary, jak planu Bożego”⁶⁸. Papińska analiza czerpie z myśli św. Tomasza z Akwinu, który pisał, że pierwszym argumentem wyjaśniającym mękę i śmierć Jezusa, jako drogę do wyzwolenia człowieka, jest fakt, iż człowiek dzięki niej poznał, jak bardzo Bóg go kocha. Poznanie to wywołało z kolei miłość człowieka ku Bogu, a na tym polega pełnia zbawienia⁶⁹.

Śmierć Chrystusa była wpisana w Boży plan, jako „zbawcza Ofiara miłości”, dzięki której odkupienia mieli dostąpić również ci, którzy byli jej bezpośrednimi sprawcami⁷⁰. W teologicznej koncepcji Jana Pawła II punktem wyjścia do nauczania o zbawieniu jest właśnie miłość Boga, o której papież mówi, że jest to zbawcza miłość Boga do człowieka⁷¹. W encyklice *Veritatis splendor* naucza, że Jezus głosił królestwo Boże i zbawczą miłość⁷². Natomiast w encyklice o Duchu Świętym pisze o „zbawczej woli Boga” oraz o „stwórczej i zbawczej miłości”⁷³, by następnie wskazać na trynitarnie źródło owej zbawczej miłości Boga⁷⁴.

Po tym, co zostało ukazane wyżej, jasne jest, że Jan Paweł II w centrum nauczania o Eucharystii umieszcza krzyż i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Dla papieża Eucharystia jest owocem śmierci Jezusa, przypomina nieustannie tę śmierć, ale zarazem wskazuje na życie nieśmiertelne, na pokonanie śmierci. Eucharystia ciągle odnawia odkupieńczą śmierć Pana oraz zawsze oznacza ją i głosi. Śmierć jest wręcz początkiem nowego przyjścia w zmartwychwstaniu i paruzji, jednocześnie jest podłożem nowego życia⁷⁵.

Nauczanie papieża w kwestii relacji między zbawczą Ofiarą Jezusa Chrystusa a sprawowaniem Eucharystii jest jednoznaczne. Wyrazem jest choćby to wszystko, co o tym sakramencie zostało zawarte w ogłoszonym przez Jana Pawła II *Katechizmie Kościoła Katolickiego*⁷⁶. W encyklice o Eu-

⁶⁷ Por. tenże, *Katecheza z 18.06.1986*, 2.

⁶⁸ Tenże, *Katecheza z 19.10.1988*, 7.

⁶⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, q. 46, a. 3.

⁷⁰ Por. Jan Paweł II, *Audycja dla Rodzin Katyńskich z 13.04.1996*, 1.

⁷¹ Por. *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1987*, 6

⁷² Por. *Veritatis splendor*, 107.

⁷³ Por. *Dominum et Vivificantem*, 39.

⁷⁴ Por. *tamże*, 40.

⁷⁵ Por. tenże, *Homilia w czasie mszy świętej Wieczerzy Pańskiej z 12.04.1979*, 3.

⁷⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego* wymienia następujące określenia Eucharystii (por. KKK, 1328): Wieczerza Pańska, uczta godów Baranka, łamanie Chleba,

charystii pisze wprost: „msza święta uobecnia Ofiarę Krzyża”⁷⁷. Taka myśl jest właściwa dla całego pontyfikatu Jana Pawła II, czemu wielokrotnie dawał wyraz. Odprawiając mszę św. w Jerozolimie, w Wieczerniku, papież mówił w homilii: „Eucharystia jest zarówno uczcą komunii w nowym i trwałym Przymierzu, jak i Ofiarą, która uobecnia zbawczą moc Krzyża”⁷⁸. Uobecnienie jest pojęciem najczęściej pojawiającym się w nauczaniu Jana Pawła II, jednak używa on także określeń ponowienie⁷⁹ i odnowienie⁸⁰ czy sprawowa-

zgromadzenie eucharystyczne (por. KKK, 1329), pamiątka, Najświętsza Ofiara, Ofiara Mszy świętej, Ofiara pochwalna, Ofiara duchowa, Ofiara czysta i święta, święta i Boska liturgia, święte Misteria, Najświętszy Sakrament (por. KKK, 1330), komunika, rzeczy święte, chleb aniołów, chleb z nieba, lekarstwo nieśmiertelności, wiatyk (por. KKK, 1331), msza święta (por. KKK, 1332). Por. B. Migut, *Eucharystia jako ofiara w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego i wprowadzeń do wybranych ksiąg liturgicznych*, w: J. Budzyński (red.), *Eucharystia – źródło, szczyt i życie*, Lublin 2005, s. 23-49.

⁷⁷ *Ecclesia de Eucharistia*, 12; por. tamże: „Kościół żyje nieustannie odkupieńczą ofiarą i zbliża się do niej nie tylko przez pełne wiary wspomnienie, ale też poprzez aktualne uczestnictwo, ponieważ ofiara wciąż się uobecnia, trwając sakramentalnie w każdej wspólnoty, która ją sprawuje przez ręce konsekrowanego szafarza”; tamże: „Jedyna i ostateczna odkupieńczą ofiara Chrystusa zawsze uobecnia się w czasie”; tamże, 14: „Ofiara eucharystyczna uobecnia nie tylko tajemnicę męki i śmierci Zbawiciela, lecz także tajemnicę zmartwychwstania, w której ofiara znajduje swoje wypełnienie”; tamże, 37: „Eucharystia w sposób sakramentalny uobecnia odkupieńczą Ofiarę Krzyża”.

⁷⁸ Tenże, *Homilia z 23.03.2001*, 3. Papież mówi, że zbawczą moc Ofiary Chrystusa „uobecnia się w Eucharystii”, por. tenże, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny na Jasnej Górze w Częstochowie z 15.08.1996*, 2; *Redemptor hominis*, 20: „W Tajemnicy Odkupienia, czyli zbawczego dzieła samego Jezusa Chrystusa, Kościół uczestniczy nie tylko przez wierność dla Słowa, dla Ewangelii swojego Mistrza przez posługę prawdy – ale równocześnie przez pełne nadziei i miłości poddanie się zbawczej mocy Jego działania, którą wyraził i zawarł w sposób sakramentalny nade wszystko w Eucharystii. Jest ona ośrodkiem i szczytem całego życia sakramentalnego, poprzez które każdy chrześcijanin doznaje zbawczej mocy Odkupienia, poczynając od misterium Chrztu św., w którym zostajemy zanurzeni w śmierci Chrystusa, aby stać się uczestnikami Jego Zmartwychwstania (por. Rz 6,3nn.), jak uczy Apostoł”.

⁷⁹ Por. *Dominicae cenae*, 9; tenże, *Bulla Aperite portas Redemptori*, 3; tenże, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1986*, 8; tenże, *Homilia z 08.06.1987*, 5.

⁸⁰ Por. *Redemptor hominis*, 20; tenże, *Przesłanie na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny na Jasnej Górze w Częstochowie z 15.08.1996*, 1; tenże, *Katecheza z 13.09.1989*, 2; tenże, *Katecheza z 08.08.1990*, 6; tenże, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury z 13.06.1987*, 4; Terminem odnowienie posługiwał się np. papież Leon XIII; por. *Mirae caritatis*, 24.

nie Ofiary⁸¹. Konsekwentnie, papież-Polak stwierdza, że Eucharystia „jest Ofiarą Krzyża, która trwa przez wieki”⁸². W tym miejscu na uwagę zasługuje wyrażenie zastosowane przez Jana Pawła II, który mówi, że Eucharystia jest „przekaznikiem” Ofiary krzyżowej⁸³.

Dla Jana Pawła II Eucharystia to sakrament miłości niezgłębionej, na który człowiek powinien odpowiedzieć także miłością⁸⁴. Można zatem powiedzieć, że droga zbawcza człowieka, droga eschatologiczna, widziana przez pryzmat Eucharystii, jest wyznaczona przez zbawczą miłość Boga. Miłość tak realną i doświadczalną jak realizm wcielenia i konsekwentnie Ciała i Krwi Pańskiej, jakie Kościół otrzymuje.

Warto w tym miejscu przywołać kard. Waltera Kaspera, który, analizując nowotestamentalne teksty o Ostatniej Wieczerzy, dopełnione wydarzeniami Wielkiego Piątku, stwierdza, że Jezus przez samoofiarowanie jest Nowym Przymierzem, „eschatologiczną rzeczywistością zbawienia”⁸⁵. Eucharystia jawi się zatem konsekwentnie jako „szczyt chrześcijańskiego misterium zbawienia”⁸⁶.

5. Liturgia eucharystyczna – oczekiwanie na powtórne przyjścia Pana

Ofiara, którą składa Chrystus za grzechy świata, jest skarbem Kościoła uobecnianym w liturgii eucharystycznej. Liturgia mszy św. to doświadczenie odkupienia wraz z całym jego eschatologicznym bogactwem, które jest darem dostępnym dla wiernych. Na podstawie analizy tekstów Josepha Ratzingera, G. Bachanek dochodzi do wniosku, że dla tego teologa Eucharystia to „ofiara Boga”, w której współuczestniczą wierni⁸⁷. Ten współdziałanie możliwy jest dzięki liturgii i temu wszystkiemu co określa się jako uobecnienie misterium zbawienia.

Wspominany W. Kasper, mówiąc o Eucharystii jako o znaku eschatologicznym, akcentuje widzialną strukturę celebracji liturgicznej i właśnie

⁸¹ Por. *Ecclesia de Eucharistia*, 32; tenże, List apostolski *Dies Domini*, 53; tenże, *List z okazji 750-lecia święta Bożego Ciała z 28.05.1996*, 6.

⁸² *Ecclesia de Eucharistia*, 11.

⁸³ Por. tenże, *Oreędzie do uczestników Kongresu Eucharystycznego w Lourdes z 21.07.1981*, 2: „Eucharystia jest w Kościele sakramentalną instytucją, która na każdym etapie służy jako »przekaznik« ofiary krzyża, nadając jej obecność rzeczywistą i zarazem działającą. Dlatego może ona w każdej epoce objawić swą siłę zbawienia i zmartwychwstania”.

⁸⁴ Por. *Dominicae cenae*, 5.

⁸⁵ W. Kasper, *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005, s. 83.

⁸⁶ Por. *tamże*, s. 103-106.

⁸⁷ Por. G. Bachanek, *Rozwój nauczania Josepha Ratzingera o Eucharystii*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 2005 nr XVIII, s. 117.

przez analizę tego, co widzialne w liturgii, rozpoznaje eschatologiczne ukierunkowanie rzeczywistości niewidzialnej. Akcentuje zarazem w swoim studium eschatologiczną perspektywę zbliżającego się królestwa Bożego. Eucharystia bowiem w całym swym przebiegu ma być przedsmakiem właśnie królestwa Bożego. Ten eschatologiczny, niewidzialny wymiar Kościoła w celebracji ukazuje przez znaki widzialne, do których W. Kasper zalicza odświętny i uroczysty charakter, czego nie wolno odrzucać jako „pompy lub triumfalizmu”. Odświętny i uroczysty charakter celebracji Eucharystii, przypomina kardynał, nie może paść ofiarą pozbawionego radości purytanizmu czy jednowymiarowego procesu odsakralniania. Kontynuując, wymienia elementy, które wskazują na ów uroczysty, odświętny i sakralny, a przez to eschatologiczny, wymiar liturgii: budowa kościołów, ozdoby kościelne, muzyka kościelna, język, szaty, obrzędy religijne⁸⁸.

Eucharystia to doświadczenie wspólnego wędrowania, pielgrzymowania ku nowej ziemi i nowemu niebu (por. Ap 21,1). To doświadczenie wyjścia naprzeciw Temu, który nadchodzi, to wspólne, w znaczeniu eklezjalne, wyruszenie w drogę, wyrażające się we wspólnym kierunku⁸⁹. Dla Josepha Ratzingera z liturgii wyłania się eschatologiczna perspektywa, ponieważ Eucharystia jest ze swej istoty nie tylko doświadczeniem wędrowania, ale już doświadczanym świętem zmartwychwstania – *Mysterium Paschae* – i jako taka zawiera w sobie tajemnicę krzyża. Ów wymiar paschalny liturgii, łączący krzyż ze zmartwychwstaniem, jest podstawą do stwierdzenia: „Eucharystia jest ukierunkowana eschatologicznie i dlatego jest skoncentrowana na teologii krzyża”⁹⁰.

Koncentracja na krzyżu, ściśle powiązana z ofiarniczym charakterem mszy św., a przez to z wyzwoleniem, jakie przynosi Chrystus. Jest to wyzwolenie świata i nas samych od śmierci, a tylko ono może nas uzdolnić do przyjęcia prawdy i miłowania się w prawdzie⁹¹. Krzyż, i cała myśl teologiczna z nim związana, to duży temat w teologii J. Ratzingera. Można powiedzieć, że krzyż łączy w jego analizie trynitologię, charytologię, chrystologię, soteriologię, liturgikę i antropologię teologiczną, by ukazać spójnie i precyzyjnie perspektywę zbawczą – eschatologiczną. Owo zbawcze ukierunkowanie tworzy przestrzeń dla eklezjologii i całej duszpasterskiej misji Kościoła oraz działań poszczególnych wiernych.

Dla J. Ratzingera krzyż jest podstawowym znakiem eschatologicznym w liturgii. Jednak, by to dobrze zrozumieć, należy odwołać się wcześniej do polemiki niemieckiego kardynała z tym, co pisał Everett A. Diderich SJ na

⁸⁸ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 102.

⁸⁹ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 75.

⁹⁰ Tenże, *Święto wiary*, s. 64.

⁹¹ Por. *tamże*, s. 64-65.

temat kierunku celebracji Eucharystii. Nie wdając się w szczegóły dyskusji, które warte są oddzielnej analizy, J. Ratzinger ukazuje trynitarną perspektywę liturgii stwierdzając, że wewnętrzny kierunek Eucharystii może być tylko jeden: od Chrystusa w Duchu Świętym do Ojca. Aby jednak to wyrazić w liturgicznym geście, późniejszy papież proponuje sięgnięcie do teologii krzyża jako znaku eschatologicznego⁹².

Mimo że analizowane jest tu głównie nauczanie J. Ratzingera, to jednak warto w tym miejscu przytoczyć analizę, i zarazem swoistego rodzaju uwagę, jaką daje bp Pierre D'Ornellas, gdy mówi o modlitwie chrześcijańskiej, krzyżu i Trójcy Świętej. Zauważa on, że wzrok skierowany na krzyż jest wśród chrześcijan najbardziej rozpowszechnioną postawą podczas modlitwy. Przypomina, że w tym krzyżu widzimy Jezusa, Syna jedyne, który wiedziony przez Ducha (por. Mt 4,1; Hbr 9,14) oddaje swoje życie Ojcu (por. Łk 23,46). „Czy jednak wie tenże chrześcijanin, że kontemplując Jezusa, zanurza swoje spojrzenie w ruchu trynitarnym?” – pyta biskup z Paryża. Dla Jezusa jest to Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, kiedy to „umiłowawszy swoich na świecie do końca ich umiłował” (J 13,1) „Przejście to uchyla rąbek zasłony (por. Mt 27,51) i objawia to, co »było zakryte zawsze« w Bogu (Ef 3,9). Wzrok skierowany na krzyż Jezusa kontempluje miłość tak wielką, że większej już być nie może. Taka jest przecież wypowiedź Jezusa, podana przez Ewangelistę: »Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich« (J 15,13). Miłość ekstremalna, od której nie ma już żadnej większej, nam się ukazała”⁹³. Z faktu tego wynika, że można potem powiedzieć, iż Bóg jest Miłością (por. 1J 4,8.16). „To właśnie na krzyżu uwidacznia się ten obieg nieskończonej miłości, który odwiecznie, bez początku ni przyczyny, przechodzi od Osoby do Osoby w najdoskonalszym z możliwych porządku”⁹⁴. Jak wynika z powyższego, Bóg daje na krzyżu, w kontekście Ofiary Jezusa Chrystusa, poznać człowiekowi tajemnicę swego wewnętrznego życia. Trójjedyny Bóg odsłania się zatem na krzyżu jak nigdzie indziej. Można więc postawić tezę, że trynitarnie objawienie Boga na krzyżu ma ów wymiar maksymalności, jaki właściwy jest poznaniu Boga w Eucharystii będącej nie tylko chlebem, który zstąpił z nieba, ale i bezinteresownym darem Przenajświętszej Trójcy⁹⁵.

Po tym, co zostało powiedziane wyżej na temat modlitwy, widzenia krzyża, a przez to trynitarnie miłości Boga, o wiele wyraźniej ukaże się przed nami dalsza analiza przeprowadzona przez J. Ratzingera. Tenże teo-

⁹² Por. *tamże*, s. 133-134; tenże, *Duch liturgii*, s. 69-77.

⁹³ P. D'Ornellas, *W imię Ojca i syna i Ducha Świętego*, „Communio”, XX (2000) 2, s. 5-6.

⁹⁴ *Tamże*, s. 6.

⁹⁵ Por. *Sacramentum caritatis*, 7 i 8.

log, przywołując badania J. A. Jungmanna, jednego z ojców Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, mówi o wspólnym, kapłana i ludu, trynitarnym akcie adoracji stosowanym przez św. Augustyna. Po kazaniu i modlitwie biskup z Hippony wraz z wiernymi zwracał się na wschód, wykorzystując w ten sposób symbolikę kosmiczną. Owo wspólne zwrócenie się na wschód związane było z symboliką eschatologiczną. Wschód – *oriens* – znak wschodzącego słońca był również symbolem zmartwychwstania, i, jak przypomina J. Ratzinger, miał znaczenie trynitarne. Wschodzące słońce wskazuje nie tylko zmartwychwstałego Chrystusa, ale także moc Ojca i działanie Ducha Świętego. Ponieważ wschodzące słońce jest symbolem zmartwychwstania, przynosi ono także nadzieję na paruzję. Wręcz staje się jej gwarancją. Podczas Eucharystii cały lud, który pod przewodnictwem kapłana przywołuje przyjście Pana – zmartwychwstałego Jezusa – zwraca się ku wschodowi, w stronę Chrystusa wychodzącego nam naprzeciw⁹⁶.

Odwołując się do badań historycznych, jakie przeprowadził Cyrille Vogel, J. Ratzinger pisze, że modlitwę eucharystyczną, ale i inne modlitwy, kapłan odmawiał zwrócony na wschód. Cały lud podczas takiej modlitwy zwracał się w tę samą stronę⁹⁷. Nie dziwią zatem takie zdania przyszłego papieża jak: „Prawdziwą przestrzenią i prawdziwymi ramami celebracji liturgicznej jest cały kosmos”⁹⁸ czy: „Wspólne zwrócenie się w tę stronę, oprócz orientacji kosmicznej, oznacza również interpretację Eucharystii w świetle teologii zmartwychwstania i tym samym teologii trynitarniej, a także jej wykładnię »paruzyjną«, teologię nadziei, według której każda msza święta jest oczekiwaniem na powrót Chrystusa”⁹⁹.

Jak jednak ma się owa „teologia wschodzącego słońca” do znaku krzyża w liturgii, i jakie ma to znaczenie eschatologiczne? Otóż J. Ratzinger, przywołując badania Erica Petersona, które wykazują bardzo wczesne skierowanie się wiernych podczas modlitwy na wschód, i czyniące z kosmosu znak Chrystusa a przez to przestrzeń modlitwy, było podkreślane przez znak krzyża na wschodniej ścianie. Krzyż, zanim stał się przypomnieniem historycznej pasji Pana, był rozumiany jako znak powrotu Chrystusa. Owa pierwotna myśl paruzyjna a zarazem eschatologiczna wraz z upływem lat całkowicie znikła z obrazu krzyża. Tymczasem wschód i obraz krzyża są ze sobą ściśle powiązane. J. Ratzinger stawia tezę, że być może krzyż pierwotnie miał znaczenie wyłącznie eschatologiczne. W jednym obrazie krzyża wyrażano wspomnienie cierpienia, wiarę w zmartwychwstanie i nadzieję na paruzję, czyli całe napięcie chrześcijańskiego pojęcia czasu, w którym czas

⁹⁶ Por. J. Ratzinger, *Święto wiary*, s. 134; tenże, *Duch liturgii*, s. 74.

⁹⁷ Por. *tamże*, s. 73.

⁹⁸ Tenże, *Święto wiary*, s. 134; por. tenże, *Duch liturgii*, s. 24-33.

⁹⁹ Tenże, *Święto wiary*, s. 134-135.

ciał niebieskich zostaje przemieniony w czas człowieka i czas Boga. Nie będąc czasem, Bóg ma czas dla nas. Celebracja zatem Eucharystii w kierunku krzyża, jak wnioskuje J. Ratzinger, zawiera w sobie całą teologię *oriens*, w której mamy do czynienia z teologią sięgającą czasów apostołskich¹⁰⁰. „Tam, gdzie wspólne zwrócenie się na wschód nie jest możliwe, tam jako wschód duchowy służyć może krzyż”¹⁰¹ – proponuje przyszły papież.

Warto także zauważyć, że J. Ratzinger – słynący ze znajomości teologii protestanckiej – odwołuje się przy analizie teologii krzyża do doświadczenia wspólnoty ewangelickiej. Czyni tak, ponieważ w modlitwie celebrowanej przez ewangelików zachowano starożytny zwyczaj modlenia się wspólnego – całej społeczności wierzących (łącznie z osobą przewodniczącą modlitwie) – w kierunku krzyża. J. Ratzinger stwierdza wręcz, że katolicy powinni się w tym przypadku uczyć od swoich braci ewangelików¹⁰².

Teologia krzyża, nie tylko pasyjna, ale przede wszystkim paschalna, w ujęciu J. Ratzingera dobrze koresponduje z tym, co podaje Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. W tekście tym czytamy, że Ofiara sakramentalna uobecnia Ofiarę Chrystusa, a dokładniej Ofiarę Chrystusa chwalebne, a nie tylko Jezusa uczestniczącego w dramacie krzyża¹⁰³.

Z przebogatej tematyki teologii krzyża, w ujęciu Jana Pawła II, warto zaakcentować wymiar duchowy wskazujący na wymiar paschalny – rezurekcyjny. W liście z okazji czterechsetlecia śmierci św. Jana od Krzyża papież, gdy komentuje główne myśli z dzieł świętego, mówi, że życie chrześcijańskie przeżywane w wierze nieustannie odwołuje się do krzyża Chrystusa i w Nim znajduje swoją regułę. Po takim stwierdzeniu pisze: „Wiara przemienia się w płomień miłości silniejszy od śmierci, będący nasieniem i owocem zmartwychwstania”¹⁰⁴.

* * *

„Gdy skupiam moje myśli
W Tajemnicy Ołtarza,
Wiedząc, żeś tam jest skryty,
Ma miłość się rozżarza

¹⁰⁰ Por. *tamże*, s. 135-138; tenże, *Duch liturgii*, s. 77.

¹⁰¹ *Tamże*, s. 77.

¹⁰² Por. tenże, *Święto wiary*, s. 138.

¹⁰³ Por. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, dz. cyt., s. 120.

¹⁰⁴ Jan Paweł II, List Apostolski z 14.12.1990 *Św. Jan od Krzyża, mistrz w wierze*, 16, w: *Św. Jan od Krzyża, Dzieła*, Kraków 1998, s. 16.

I jeszcze więcej cierpię!
W sercu tęsknotą wzbieram!
Umieram, bo nie umieram!”¹⁰⁵

Przytoczone wyżej słowa św. Jana od Krzyża, tak umiłowanego przez Jana Pawła II jeszcze w młodości, wydają się dobrze poszerzać nauczanie, zarówno papieża z Polski jak i jego następcy, o trudny w analizie wymiar duchowy. W tekstach obu papieży widoczne jest wielkie umiłowanie mszy św. a zarazem wielka troska, by Ofiara eucharystyczna stanowiła nie tylko centrum ich życia i je całe przenikała, ale także uzdalniała do aktów miłości ofiarnej.

Zarówno nauczanie Jana Pawła II jak i Benedykta XVI w kwestii ofiarniczego charakteru mszy św. jest bardzo spójne. Dla obydwu papieży, a zarazem przecież teologów, Ofiara eucharystyczna, jaką Kościół sprawuje we mszy św., ma ukierunkowanie eschatologiczne – jest wprost związana z doświadczeniem odkupienia i nadzieją zbawienia. W ich nauczaniu msza św., dzięki uobecnieniu Ofiary Chrystusa i Jego zmartwychwstania, jest już aktualizującym się zbawieniem.

Obydwaj papieże w sposób bardzo spójny, wręcz jednobrzmiący, mówią o ofercie mszy św. przy jednoczesnej wielkiej ostrożności w posługiwaniu się terminem „uczta”, który przecież ma sam w sobie duże ukierunkowanie eschatologiczne. Jeśli można mówić o różnicach, to dotyczą one czasami punktu wyjścia w analizie, przesłanek, do których odwołują się autorzy. Tak, jak to ma miejsce w nauczaniu J. Ratzingera, który w kontekście zagadnień liturgicznych i z właściwym sobie zamiłowaniem do tych tematów, ukazuje zbawcze (w znaczeniu eschatologiczne) ukierunkowanie tego wszystkiego, co jest związane z pasją Jezusa Chrystusa, a co można streścić w teologii krzyża i właściwego jej eschatologicznego przesłania.

Ofiara eucharystyczna uobecniata w Kościele dzięki sakramentowi kapłaństwa, jest wprost związana z naszym zbawieniem. Jest to prawda wiary obecna w wierze Kościoła od samego początku, poczynając od nauczania Pana Jezusa. Zarówno Ojcowie Kościoła¹⁰⁶, liturgia, jak i nauczanie papieży wielokrotnie tę prawdę przypominali, wyrażając ją na wiele różnych sposobów, w różnych dokumentach i wypowiedziach. Papieże Jan Paweł II i Benedykt XVI poświęcają temu tematowi wiele miejsca w swoim nauczaniu. Na podstawie tekstów biskupów Rzymu można powiedzieć, wychodząc w analizie od Eucharystii, rozumianej jako uobecniata Ofiara Chrystusa, że

¹⁰⁵ *Tamże*, s. 91.

¹⁰⁶ Por. W. Myszor, E. Stanula (red.), *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, Katowice 1987; M. Starowieyski (red.), *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła uczą o Eucharystii*, Kraków 1997.

ma ona bezpośredni związek ze zbawieniem naszym. Ofiara eucharystyczna to głoszona śmierć Chrystusa, Jego zmartwychwstanie i pełne nadziei oczekiwanie powtórnego przyjścia Pana. Ofiara eucharystyczna utwierdza Kościół co do faktu śmierci Jezusa Chrystusa, ale zarazem co do faktu i realizmu Jego powstania z martwych, które jest wzorcem naszego przyszłego zmartwychwstania. W Ofierze eucharystycznej wierni doświadczają, że śmierć Chrystusa i Jego zmartwychwstanie są życiodajne. Nawiązując do słów rozpoczynających encyklikę o Sakramencie Ołtarza Jana Pawła II, można powiedzieć, że Kościół, żyjąc dzięki Eucharystii¹⁰⁷, żyje dzięki niej już na zawsze, na wieczność.

W Liście apostolskim *Mane nobiscum Domine*, nazwanym duchowym testamentem Jana Pawła II¹⁰⁸, komentując mszalną aklamację po konsekracji „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie...” pisze: „Uobecniając przeszłość, Eucharystia równocześnie kieruje nas ku przyszłości – ku ostatecznemu przyjsciu Chrystusa na końcu dziejów. Ten aspekt »eschatologiczny« nadaje sakramentowi Eucharystii porywającą siłę, która pozwala iść drogą chrześcijańską z nadzieją”¹⁰⁹. Powyższa wypowiedź może być swoistego rodzaju podsumowaniem przedstawionej w niniejszym studium analizy, jeśli uwzględni się, że zacytowana wypowiedź poprzedzona jest przypomnieniem (papież mówi: „nie wolno zapomnieć”) o głęboko i zasadniczo ofiarniczym sensie uczytu eucharystycznej.

The Eucharistic Sacrifice and Salvation

SUMMARY

In the following article, the author analyses the texts of John Paul II and Benedict XVI (Joseph Ratzinger) which speak of the salvific dimension of the sacrifice of Christ and the soteriological orientation of the Eucharistic sacrifice.

1. The Eucharistic Sacrifice

The problem of communion with God is secondary with respect to the question of sacrifice. The question of the sacrifice of the Mass is still one of the basic questions of the faith today.

¹⁰⁷ Por. *Ecclesia de Eucharistia*, 1.

¹⁰⁸ Por. J. J. Janicki, dz. cyt., s. 27-47.

¹⁰⁹ *Mane nobiscum Domine*, 15.

2. The Sacrificial Banquet

The concept of Eucharistic sacrifice is a central one for the whole of the teaching of John Paul II. The contemporary context of the theology of communion clarifies the concepts which the Church uses to express her faith in the sacrifice of the Mass. John Paul II as well as J.Ratzinger are very cautious in their use of the concept of “banquet” and emphasise the sacrificial character of the Mass.

3. Eucharist and Eschatology

The Eucharist is that presence of God amongst us which most completely makes the Church conscious of her eschatological orientation. Seen in the light of the Eucharist, eschatology is written into a personal vision of eternity.

4. The Eucharistic Sacrifice is Salvific

The Holy Mass possess a salvific aspect. Man’s entrance upon the way of salvation is a gift of the Holy Spirit. This eschatological journey, as seen in the light of the Eucharist, is mapped out by God’s saving love, which is real and experiential just like the realism of the Incarnation and, in consequence, of the Body and Blood of the Lord which the Church receives.

5. The Eucharistic Liturgy – Waiting for the Return of the Lord

In the centre of the Eucharistic eschatology of J.Ratzinger, we find the theology of the cross which links Trinitarian theology, the theology of love, soteriology, liturgy and theological anthropology and reveals their coherent and precise salvific and eschatological perspective. The Cross is the fundamental eschatological sign within the liturgy.

Conclusion

In the sacrifice of the Eucharist, the faithful experience the live-giving character of the death and resurrection of Christ.





„Pan jego dziedzictwem” (Pwt 18,2) – powołanie kapłańskie a wybranie Izraela w Deuteronomium

RENATA JASNOS

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”
Kraków

*Dedykuję Księdzu Profesorowi
dr. hab. Zbigniewowi Markowi SJ
z okazji 60. urodzin oraz 35. rocznicy
święceń kapłańskich*

1. Boże wybranie powołaniem Izraela

Historia Izraela w świetle Księgi Powtórzonego Prawa wiąże się ściśle z ideą Bożego wybrania. Aktem potwierdzającym ten wybór było Boże wstawienie się za zniewolonym w Egipcie narodem i uwolnienie go spod władzy Egipcjan – „ręką mocną i wyciągniętym ramieniem, dziełami przerażającymi” (por. Pwt 4,20.34.37).

Izrael, w konsekwencji Bożego wyboru, naznaczony jest świętością, ponieważ Bóg wybrał go spośród innych narodów¹. „Świętość w Deuteronomium jest stanem, który pochodzi z relacji istniejącej między ludem Izraela i Bogiem”². Należy podkreślić, że Deuteronomium rozszerza zakaz pewnych praktyk, ograniczonych w tradycji kapłańskiej do kapłanów z powodu ich statusu, na cały lud Izraela, ponieważ cały lud jest święty (14,1-2.21; por.

¹ Deuteronomiczna koncepcja świętości wydaje się mieć bardziej narodowy niż kulturowy charakter. Co ciekawe, w tradycji kapłańskiej czasownik *bāchar* – wybrać zastrzeżony jest dla kapłanów (w odniesieniu do lewitów i Izraelitów używany jest czasownik *bādal*, w koniugacji hifil oznaczający oddzielić; por. Lb 8,14; 16,9; Kpł 20,26); M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, s. 226-227.

² *Tamże*, s. 228.

Kpł 22,1-10). Co więcej, sama koncepcja świętości narodu, dominująca w teologicznej myśli Deuteronomium, jak zauważa M. Weinfeld, jest nieobecna we wcześniejszych źródłach biblijnych³. Oparty na obietnicy wobec przodków Boży wybór, w konsekwencji stał się dla Izraela powołaniem, w tym powołaniem do świętości.

2. Deuteronomiczna idea wybrania

Idea wybrania zajmuje wyjątkowe miejsce w teologii Deuteronomium. To właśnie w niej ta starotestamentalna koncepcja została wyrażona terminem *segulla*, który oznacza szczególną własność⁴. Wybranie Izraela ma konsekwencje dla innych wyborów dokonujących się w narodzie, a decydujących o jego statusie, organizacji i porządku. Również wybór króla będzie opierał się na Bożym wyborze: „Tego tylko ustanowisz królem, kogo sobie Jhwh, Bóg twój, wybierze spośród twych braci – tego uczynisz królem” (17,15a).

W Deuteronomium najczęściej jednak nawiązuje się do wyboru „miejsca na mieszkanie dla [Jego] Imienia” (por. 12,11.14.18. 26; 14,23.25; 15,20; 16,2.6.7.11.15.16; 17,8.10; 18,6; 26,2; 31,11; lub „żeby tam umieścić [Jego] Imię” por. 12,5.21; 14,24). Wybierając naród, Bóg zarazem wybiera sobie w tym narodzie miejsce swego „przebywania”. Deuteronomista tym samym odwołuje się do koncepcji Boga mieszkającego wśród swego ludu. Program narracyjny Deuteronomium sytuuje Izrael w trakcie postępu na drodze do ziemi, którą Bóg daje Izraelitom. A zatem i miejsce nie jest jeszcze określone z nazwy. Jest to miejsce, które dopiero w przyszłości, kiedy Izrael zajmie obiecaną ziemię, wybierze sobie Jhwh⁵.

Zwrot „miejsce, które wybierze sobie Jhwh” może mieć w Deuteronomium znaczenie szerokie i oznaczać całą ziemię ofiarowaną przez Boga narodowi (por. 23,16-17) bądź świątynię. Świątynia jako znak obecności Boga, „stała się symbolem wybrania Izraela przez Boga na Jego własny naród”⁶. Z wyborem przez Boga miejsca „dla siebie” wśród Izraelitów wiąże się jeszcze jeden Boży wybór. Dotyczy on kapłanów i lewitów.

³ M. Weinfeld ma na myśli źródła JE i P; *tamże*, s. 228.

⁴ Tenże, *Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 5, New York-Toronto-London 1991, s. 60–61.

⁵ Ale Deuteronomium opracowane zostało po niewoli babilońskiej, dlatego powstała inna hipoteza odnośnie do faktu braku określenia z nazwy „miejsca, które wybierze sobie Jhwh”. Hipoteza mówi, że pierwotnie tendencje do centralizacji kultu mogły pochodzić z północnego królestwa Izraela – i dotyczyć innego niż Jerozolima miejsca – a zostały przeniesione do Jerozolimy wraz z pierwotną wersją Deuteronomium przez lewitów z północy, która została podbita przez Asyryjczyków; J. J. Castellet, A. Cody, *Instytucje religijne Izraela*, w: KKB, s. 1964.

⁶ *Tamże*, s. 1963. O centralizacji kultu w Jerozolimie i jego związku z tradycją Syjonu pisze R. E. Clements, *The Deuteronomic Law of Centralization and*

3. Wybranie jako zobowiązanie i wyzwanie

Wybranie Izraela wyrażone w historii patriarchów i przez zbawczą interwencję w Egipcie było zarazem Bożym wezwaniem skierowanym do narodu, by był narodem Jhwh. To wybranie łączy się z wezwaniem do nawiązania szczególnej relacji z Jhwh, określonej jako przymierze. Deuteronomiczny autor jednoznacznie stwierdza, że Izrael staje się narodem Jhwh przez przymierze: „Weszliście z Jhwh, Bogiem swoim, w przymierze, które Jhwh, Bóg wasz, zawarł dziś z wami pod przysięgą, aby was dzisiaj uczynić swoim ludem” (29,11-12; por. 4,20-23; Wj 19,5). Można zatem skonkludować, że przymierze jako zobowiązanie staje się drogą realizacji powołania do bycia narodem Jhwh. Realizuje się ono na drodze zobowiązań przyjętych na mocy Bożego przymierza. W ramach stawania się i bycia narodem Jhwh realizowane są różne zobowiązania wyrażone Bożymi nakazami i dekrétami, zgromadzonymi w ramach całej Tory⁷.

Deuteronomiczna myśl zawarta w księdze odzwierciedla złożony charakter Bożego wyboru, który niesie z sobą cały wachlarz zobowiązań. Naród wybrany przez i dla Boga staje się poświęcony, zatem, jak wskazuje deuteronomista, musi dbać o swoją świętość i czystość: „Bo wy jesteście ludem poświęconym Jhwh, Bogu swemu (...) Nie będziecie jedli nic obrzydliwego (...) Nie będziecie spożywać żadnej padliny (...) bo ty jesteś narodem świętym dla Jhwh, Boga twego” (14,2a.3.21; por. 7,6; 26,18-19; 28,9). Przebywanie Boga wśród Izraelitów z jednej strony zobowiązuje ich do tego, a z drugiej natomiast wymaga powołania specjalnych osób przeznaczonych do służby Bogu przebywającemu w ziemi Izraela. Również wybór przez Boga miejsca dla siebie wiąże się z wyborem dotyczącym kapłanów i lewitów. Są oni zasadniczo związani ze świątynią Bożą, wybrani i powołani do pełnienia określonych zadań na mocy mandatu Bożego. W tekście pojawiają się oni najczęściej właśnie w związku z „miejscem, które wybierze sobie Jhwh” (por. 17,8-13; 26,2-4; 31,9-11).

4. Problem relacji między kapłanami i lewitami w Deuteronomium

Nim wskażemy na istotę powołania kapłanów i lewitów należy wpięrcz zapytać o relację między nimi. W Deuteronomium używa się dwóch terminów kluczowych na określenie osób sprawujących czynności kapłańskie: *kohen* i *lewi*. Jednak pojawiają się również określenia rozbudowane: kapłani-lewici (np. 17,9.18) i kapłani, synowie Lewiego (21,5 i 31,9), które wskazują na złożoność relacji między kapłanami a lewitami.

the Catastrophe of 587 B.C.E., w: J. Barton, D. J. Reimer (red.), *After the Exile. Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, Georgia 1996, s. 14-15.

⁷ Zob. R. Jasnos, *Teologia prawa w Deuteronomium*, Kraków 2001.

Rozpowszechniona jest opinia, że Deuteronomium zakłada równość lewitów z kapłanami dotyczącą funkcji i płynących z tego profitów⁸. J.A. Emerton, analizując pozycję lewitów w Deuteronomium, stwierdza, że o wszystkich lewitach myśli się jako o mających status kapłański. Zamknięcie lokalnych sanktuariów stworzyło klasę ubogich lewitów, ale Księga Powtórzonego Prawa wciąż rozpoznaje ich prawo do czynności kapłańskich, kiedy przychodzą do centralnego sanktuarium⁹.

R. K. Duke przeprowadza jednak krytykę tej powszechnie przyjętej tezy, uważając, że w Deuteronomium lewici nie są nigdy, wyraźnie ani pośrednio, umieszczeni na poziomie kapłanów¹⁰. Inni próbowali wskazać dwie grupy lewitów, jedną sprawującą czynności kapłańskie i drugą, nauczającą, ale i ten podział został skrytykowany jako oderwany od realiów życia¹¹.

R. D. Nelson rozważa problem występowania różnych kategorii kapłanów w szerszym kontekście historii deuteronomistycznej i koncentruje się na interpretacji perykopy dotyczącej reformy religijnej króla Jozjasza i związanej z nią centralizacją kultu i kapłaństwa w Jerozolimie (por. 2 Krl 23,5-9). Proponuje podział kapłanów aż na pięć grup. Wśród sprowadzonych do Jerozolimy w ramach centralizacji kultu kapłanów są wg niego ci, którzy sprawowali niedozwolony kult na wyżynach i dlatego nie mogą uczestniczyć w czynnościach kapłańskich, ale mogą mają prawo do spożywania chlebów praśnych (por. w. 8-9), oraz ci, którzy nie brali udział w takim kulcie i dlatego sprawują czynności kapłańskie (w. 9)¹².

R. de Vaux ocenia, że chociaż Deuteronomium sugeruje, iż wszyscy lewici mogli spełniać kapłańskie funkcje, to jednak byli oni po centralizacji kultu zbyt liczni i stało się oczywiste, iż nie mogli ich wszyscy sprawować¹³. Deuteronomiczny podział na klasę kapłańską i lewicką niekapłańską, a co za tym idzie odczuwane w tekście napięcie między tymi grupami, jest wynikiem

⁸ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1-2, Poznań 2004, s. 377; por. M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Oxford 1978, s. 61-62.

⁹ J. A. Emerton, *Priests and Levites in Deuteronomy*, VT 1962 nr 12, s. 138.

¹⁰ Taka teza opiera się na szczególnym odczytaniu Pwt 18,6-8. Duke wykazuje błąd w interpretacji na poziomie syntaktycznym i semantycznym; R. K. Duke, *The Portion of the Levite: Another Reading of Deuteronomy 18:6-8*, JBL 1987 nr 2, s. 193-201.

¹¹ Por. G. E. Wright, *The Levites in Deuteronomy*, VT 1954 nr 4, s. 325-330; R. Rubinkiewicz, *Lewici*, w: G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 161.

¹² Ostatnia z pięciu wyróżnionych przez Nelsona grup dotyczy jerozolimskich kapłanów wspierających reformę; R. D. Nelson, *The Role of the Priesthood in the Deuteronomistic History*, w: J. A. Emerton (red.), *Congress Volume: Leuven 1989*, VT Supplement XLIII, Leiden-New York-København 1991, s. 132-147.

¹³ R. de Vaux, dz. cyt., s. 378.

walki o prawo i możliwość pełnienia służby w świątyni Jerozolimskiej, jaka nastąpiła w wyniku centralizacji kultu¹⁴.

U. Dahmen proponuje rozwiązanie problemu złożonej relacji między kapłanami i lewitami, odwołując się do złożonej historii redakcji księgi. Jego propozycja zawiera aż pięć etapów redakcji związanych z kolejnymi „warstwami” słownictwa dotyczącego kapłanów i lewitów¹⁵.

Trudności w spójnym odczytaniu treści Deuteronomium dotyczącej kapłanów i lewitów można dostrzec także na poziomie tradycji mówiącej o wierności bądź grzechu Mojżesza, Aarona, lewitów (o czym szerzej w dalszej części artykułu). Deuteronomium w pewnych swych partiach nawiązuje do tradycji kapłańskiej, zwłaszcza z Księgi Liczb i z Księgi Wyjścia. Takie wpływy mogą świadczyć o nie do końca spójnym obrazie kapłaństwa w Deuteronomium¹⁶.

Deuteronomium w swej końcowej formie świadczy na rzecz zasady, że kapłan sprawujący swą funkcję musi być lewitą. Dlatego w częściach późniejszych księgi pojawia się tendencja, by termin „kapłan” uzupełniać, pisząc „kapłan-lewita” (por. 18,1-8). Ponadto, według Deuteronomium, część lewitów spoza Jerozolimy została dopuszczona do czynności kapłańskich, a pozostali są poleceni społecznej wrażliwości ludu¹⁷.

5. Powołanie kapłańskie w kontekście wybrania narodu

Kluczem do zrozumienia powołania kapłańskiego w Deuteronomium jest idea wybrania Izraela jako narodu Jhwh. Dopiero w tym kontekście można odczytać sens, znaczenie i cel powołania kapłanów. Kapłani izraelscy postrzegani są jako grupa osób, którym powierza się zadania służenia narodowi w kontekście jego szczególnej relacji z Bogiem, określonej w terminach wybrania i przymierza.

Wybór kapłanów i pokolenia Lewiego wskazany jest w Deuteronomium kilkakrotnie. Przywoływana perykopa z 18 rozdziału mówi o wyborze kapłana: „Jego bowiem wybrał [*bāchar*] Jhwh, Bóg twój, spośród wszystkich pokoleń twoich” (18,5a). W jednym z prawnych przepisów, dotyczących przypadku zabójstwa, mowa jest o kapłanach, których wybrał Jhwh: „Wtedy zbliżą się kapłani, synowie Lewiego, bo ich wybrał [*bāchar*] Jhwh, Elohim” (21,5a).

¹⁴ J. J. Castelot, A. Cody, dz. cyt., s. 1952.

¹⁵ U. Dahmen, *Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien*, Bonner Biblische Beitrage, t. 110, Bodenheim 1996, s. 401-405.

¹⁶ Szczegółowo na temat relacji między dokumentem kapłańskim i deuteronomicznym zob. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, s. 179-189.

¹⁷ J. J. Castelot, A. Cody, dz. cyt., s. 1952.

Analizując tekst perykopy 18,1-5, nie sposób nie zauważyć, iż skupia się on na własności i dziedzictwie. Całość rozpoczyna się stwierdzeniem, iż kapłani-lewici nie będą posiadali „części i/ani dziedzictwa z Izraelem”. Kolejny werset powtarza tę zasadę, w myśl paralelnej zasady budowy zdań, tym razem odmawia się kapłanowi „dziedzictwa pośród jego braci” (por. 18,2). Obie sentencje mają podobne uzasadnienie. Dziedzictwem kapłanów będą ofiary Jhwh, w których będą mieli udział (por. 18,1). „Jhwh, to On dziedzictwem jego, jak mu powiedział” (18,2). Perykopa wychodzi od społecznych stosunków materialnych i uzasadnia brak dziedzicznej ziemi dla kapłanów korzystaniem z dóbr Boga. Perykopa ta odsłania zarazem teologiczny sens tego oddzielenia, które dokonuje się przez odsunięcie kapłanów, całego pokolenia Lewiego, od współdziedziczenia wraz z innymi pokoleniami Izraelitów. Wydaje się, że to właśnie bliskość między kapłanami i Jhwh staje się powodem dla oddzielenia kapłanów od braci, tak iż nie mogą oni mieć ziemi „pośród braci”. Taki wniosek potwierdza, tym razem w bezpośrednim stwierdzeniu, perykopa z 10. rozdziału. Tekst mówi, iż Jhwh oddzielił (*bādal*) pokolenie Lewiego (por. 10,8)¹⁸. Kapłan jako pośrednik stojący blisko Boga musiał się odznaczać większą świętością. Bliższy kontakt z Bogiem oznaczał bowiem uczestnictwo w świętości Boga¹⁹.

W Deuteronomium kilkakrotnie przewija się motyw wyboru lewitów, który w narracji jest poprzedzony śmiercią Aarona i przejściem jego roli przez syna Eleazara (10,6). Ta śmierć jest przedstawiona w kontekście apostazji wyrażonej sporządzeniem złotego cielca (por. 9,7-21). Wspomniany jest również grzech z Kadesz-Barnea, gdzie Izraelici nie posłuchali Jhwh i nie zaufali, gdy Ten ogłosił, iż daje im ziemię, którą mają posiąść (por. 9,22-24). Nawiązanie do tych wydarzeń nieprzypadkowo znalazło się w kontekście literackim fragmentu dotyczącego wyboru lewitów. W Deuteronomium znajdziemy te treści występujące razem także w innym miejscu. W literackiej kompozycji Deuteronomium przywołanym tu treściami z rozdz. 9–10 odpowiadają podobne motywy z rozdz. 32–33. Rozdziały te wykazują na poziomie literackim związek, co pozwala na wyprowadzenie wniosków z dynamicznej relacji treściowej tekstów.

¹⁸ A. Tronina pisze w odniesieniu do Pwt 33,10 że „wszystko, co wiąże się z ołtarzem ofiarnym, jest zastrzeżone kapłanom”, jak to przedstawiają tradycje z tekstów kapłańskich i „kodeksu świętości” (Wj 30,10; Kpł 17,11.14). „Przyczyną tych zastrzeżeń rytualnych jest specyficznie pojmowana świętość w Izraelu. Kapłan jako kategoria szczególnej świętości musi być oddzielony od reszty ludu”; A. Tronina, *Kapłaństwo w Jerozolimie w okresie monarchii*, w: G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 174.

¹⁹ Por. J. J. Castelot, A. Cody, dz. cyt., s. 1949.

W rozdz. 33, który zawiera tzw. Błogosławieństwo Mojżesza kierowane do pokoleń Izraela, najważniejsze miejsce zajmuje pokolenie Lewiego, któremu poświęcono najwięcej miejsca (33,8-11). Co ciekawe, Błogosławieństwo Mojżesza poprzedza krótka zapowiedź Jhwh kierowana do Mojżesza, o tym, że umrze podobnie jak Aaron (32,48-52). Uzasadnieniem jest wspomniany grzech obydwu, Mojżesza i Aarona (32,51). Krótki opis grzechu podobny jest do tego z rozdz. 9 (9,23), mówi o wzgardzeniu nakazem Jhwh i niewierności, wspomina miejsce sprzeniewierzenia się Izraelitów – Kadesz. Ale 32,51 dodaje tajemnicze słowa Boga dotyczące Mojżesza i Aarona: „nie objawiliście Mojej świętości²⁰ wśród Izraelitów” (32,51). Deuteronomium odwołuje się w tym miejscu do kapłańskiej²¹ tradycji zawartej z Księgi Liczb (por. 20,12; 27,14). Niewierność miała dotyczyć wydarzeń przy wodach Meriba, gdzie lud się buntował nie wierząc w opiekę Jhwh. Aaron i Mojżesz powinni byli²² jako świadectwo w sporze z ludem okazać znak wody na pustyni, co było równoznaczne z objawieniem świętości Jhwh.

Zaskakuje fakt, że lewici w Błogosławieństwie Mojżesza otrzymują pochwałę właśnie w kontekście grzechu Mojżesza i Aarona w Massa i Meriba: „Do Lewiego powiedział: Twoje tummim i urim są dla oddanego ci męża, wypróbowałeś go w Massa, spierałeś się z nim u wód Meriba. (...) Tak słowa Twego strzegli, przymierze Twoje zachowali” (33,8-9). Jest to nawiązanie do tradycji kapłańskiej z Księgi Wyjścia ukazującej lewitów stających z gorliwością u boku Mojżesza przeciw Izraelitom, którzy pod Synajem oddawali cześć cielcowi (Wj 32,25-29)²³.

Na podstawie rozdz. 9–10 i 32–33 można wyprowadzić wniosek, że lewici zostali wybrani, w kontekście wydarzeń z Massa i Meriba i wydarzeń na pustyni, kiedy to zgrzeszyło większość Izraelitów, a nawet Aaron i Mojżesz, którzy „nie objawili świętości Jhwh” (por. 32,51). Śmierć Aarona i Mojżesza, a także śmierć Izraelitów wędrujących całe życie przez pustynię, ukazuje los tych, którzy sprzeniewierzyli się Jhwh. Tymczasem wybranymi są „wypróbowani” lewici, oddzieleni od braci. Oni potrafią „objawić świętość Jhwh wśród Izraelitów” i będą sprawować rolę kapłanów przeznaczonych do

²⁰ Według niektórych komentatorów czasownik *qādaš* został wybrany jako współbrzmiający z nazwą miejscowości Kodesz, w której doszło do niewierności; por. A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, New Century Bible Commentary, London 1981, s. 395.

²¹ Nawet zwrot „nie byliście wierni” (Pwt 32,51) jest charakterystyczny dla pisarza kapłańskiego (por. Lb 31,16). W przeciwieństwie do tej tradycji inne perykopy Deuteronomium kładą nacisk na niewinność Mojżesza (por. 1,6-46; 3,26; 4,21-22; 9,18-19.24-26); *tamże*, s. 395.

²² Różne są opinie dotyczące szczegółów winy, jaką popełnili Mojżesz i Aaron; por. C. E. L’Heureux, *Księga Liczb*, w: KKB, s. 141.

²³ Por. J. J. Castelot, A. Cody, dz. cyt., s. 1949.

specjalnych zadań związanych ze zbliżaniem się do Jhwh, obecnego w znaku Arki Przymierza i ołtarza²⁴.

6. Realizacja kapłańskiego powołania

Oddzielenie kapłanów i lewitów od reszty narodu ma określony cel. W perykopach dotyczących ich wyboru został on zwięźle sformułowany. Ponadto kilka innych fragmentów Deuteronomium ukazuje kapłanów i lewitów sprawujących określone funkcje lub do nich się odwołuje.

Bóg wybiera kapłana i lewitę, aby „stał [przed Jhwh] służąc [šārat] Imieniu Jhwh” albo: „służąc Jhwh, Elohim” (18,5; 17,12; por. 10,8; 21,5)²⁵. Szczególnym wyrazem służby Imieniu Jhwh jest „błogosławienie w Imię Jhwh”, do czego także wezwani są kapłani i lewici (10,8; por. 27,11-15). Perykopa 27,11-15 ukazuje nawet lewitów, którzy po wejściu do ziemi obietnicy będą błogosławić z góry Garizim i przeklinać z góry Ebal. Funkcja udzielania błogosławieństwa „w Imię Jhwh” łączy się ściśle z miejscem wybranym przez Jhwh dla Swego Imienia.

Specyficzną rolą lewitów jest noszenie Arki Przymierza Jhwh (10,8; por. 31,9.26) oraz przechowywanie Księgi Prawa (por. 31,9.24-27; 17,18), które mają charakter świadectwa o przymierzu (por. 31,26) i zarazem pewnego depozytu przymierza. Otrzymane od Boga prawo rozumiane jest jako dar mądrości, który wyróżnia Izraela spośród narodów (por. 4,5-8). Samo noszenie Arki oznacza zbliżanie się do Boga, podobnie jak wykonywanie czynności na ołtarzu i dlatego zastrzeżone są dla kapłanów bądź lewitów.

Stosunkowo niewiele miejsca w Deuteronomium zajmuje kapłańska funkcja ofiarnicza. Tylko w Błogosławieństwie Mojżesza (związanego z tradycją kapłańską²⁶) jest ona wprost wskazana jako „palenie ofiar kadzenia przed Obliczem” Jhwh oraz „całopaleń na ołtarzu” Jhwh (33,10). Jak zauważa M. Weinfeld, ofiary w Deuteronomium mają w dużej mierze charakter prywatny, są wypełnieniem religijnego zobowiązania czy wyrażaniem czyjejś wdzięczności przez wotywnie ofiary²⁷.

Ponadto funkcja ofiarnicza kapłana jest wspomniana przy okazji oczyszczenia ludu z winy zabójstwa za pomocą rytu zabicia jałówki (por. 21,1-9) oraz w kontekście składania darów dla Jhwh (por. 26,1-4). Kapłani jako

²⁴ „Kapłan izraelski musiał stale być osobą świętą, zdolną do zajmowania się świętymi przestrzeniami i przedmiotami”; *tamże*, s. 1952.

²⁵ W kodeksie kapłańskim stanie przed Jhwh i służenie mu zarezerwowane jest dla kapłanów, podczas gdy lewici stoją przed kapłanami służąc im (por. Lb 3,6; 8,26; 18,2; 2 Krn 8,14); por. M. Weinfeld, *Deuteronomy I–II*, s. 422.

²⁶ Tekst 33,9b-10 dotyczący Lewiego, zawiera starszą tradycję dot. wyroczni oraz część młodszą (pocz. VIII w.) dot. funkcji kapłańskich; por. A. Tronina, dz. cyt., s. 174.

²⁷ Por. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, s. 212.

blizsi Bogu i bardziej święci (oddzieleni) oczyszczają święty naród z winy, zbliżając go do Boga.

Funkcją kapłanów i lewitów, która została szczególnie wyeksponowana w Deuteronomium jest nauczanie, dawanie wyroczni i rozstrzygnięcia, również o charakterze sądowniczym. Według archaizującego hymnu Błogosławieństwa Mojżesza, lewici są w posiadaniu tajemniczych *tummim* i *urim* (33,8; por. Lb 27,21), co do których wiadomo, iż służą do dawania wyroczni²⁸.

Perykopa 17,8-11 dotyczy spraw sądowych, które są skomplikowane i trudno je osądzić. W takich sprawach wyrok powinien zapaść w „miejscu, które wybierze sobie Jhwh”, wobec kapłanów-lewitów i sędziów. Perykopa ukazuje charakterystykę kapłańskiego wyrokowania, określonego czasownikami *jārāh*, *nāgad*, gdzie sama wyrocznia określona jest terminami „Tora” i *miszpat*. Czasownik *nāgad* (w koniugacji hifil oznacza: „radzić się”, „wydać orzeczenie”, „deklarować”), rzadko stosowany w kontekście prawnym, pojawia się często w odniesieniu do wyroczni²⁹. Został on użyty dwukrotnie, najpierw w odniesieniu do pytających o Bożą wyrocznię, następnie do wydających orzeczenie (w. 9 i 10). Biblijny autor stosuje także zasady hebrajskiej sztuki konstrukcji tekstu literackiego, bowiem można dostrzec iż najważniejsze terminy i czasowniki dotyczące owych wyroczni występują w układzie koncentrycznym³⁰. Taki układ perykopy sprawia, że wyeksponuje termin „Tora”, który dodatkowo wzmocniony jest przez sąsiadujące z nim formy związanego z nim czasownika *jārāh*.

Rdzeń *jārāh* ma różne znaczenia, może odnosić się do rzucania losów, albo do nauczania jako udzielania instrukcji³¹. Związek kapłanów

²⁸ Święte losy; etymologia niepewna; ich wartość była umowna, jeden oznaczał odpowiedź pozytywną, drugi negatywną (por. 1 Sm 14,41-42; 23,9-12); por. R. de Vaux, dz. cyt., s. 367-369.

²⁹ A. D. H. Mayes, dz. cyt., s. 269.

³⁰ Schemat układu terminów w w. 9-11:

w. 9 *nāgad*

MISZPAT

w. 10

nāgad [i formuła: „miejscu, które wybierze sobie Jhwh”]

jārāh

w. 11

TORA

jārāh

MISZPAT

nāgad

³¹ G. Liedke i C. Petersen wskazują na trzy różne pola semantyczne rdzenia *jārāh*: „rzucić”, „ciskać” losy albo strzały; „nawadniać” i „nauczać”; *tōrā Weisung*, w: THAT, t. II, k. 1032; por. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1961, s. 329.

z wyrocznią-Torą potwierdzają księgi prorockie (por. Ez 7,26; Oz 4,6)³². Słowo „Tora” oznaczało pierwotnie kapłańską wyrocznię. W analizowanej perykopie (17,8-11) Tora nie oznacza „prawa” czy „nauki” lecz użyta jest w jej starszym znaczeniu³³. Zatem kapłańskie wyrocznie, o których mówi Deuteronomium, są pochodzącymi od Boga rozstrzygnięciami o specjalnym, charakterze. Nie bez powodu mówi się o stanięciu stron prowadzących spór: wobec Jhwh, i dopiero w drugiej kolejności uszczegóławia się: „przed kapłanami i przed sędziami” (por. 19,17). Taki sąd ma charakter sądu wyższej i Bożej instancji³⁴.

Jest też w Deuteronomium przedstawiony przypadek, kiedy kapłani, synowie Lewiego opuszczają miejsce swojego urzędowania i w udają się na miejsce związane z przestępstwem (21,1-9). Chodzi o zwłoki zabitego człowieka leżące poza miastem. Wydaje się, że kapłani przychodzą w roli sędziów (por. 21,5), ale faktycznie dokonują oni wraz ze starszymi i sędziami najbliżej leżącego miasta rytu oczyszczenia ludu od niewinnej krwi³⁵.

Kapłani-lewici jako depozytariusze Księgi Prawa (por. 17,18), mają według słów Błogosławieństwa Mojżesza, uczestniczyć w liturgicznym nauczaniu ludu Prawa – Tory. Ma się to odbywać w czasie święta namiotów: „gdy cały Izrael się zgromadzi, by oglądać oblicze Jhwh, Boga twego, na miejscu, które On sobie obierze, będziesz czytał to Prawo do uszu całego Izraela” (31,10-11 nn.). Kapłani-lewici zostali też w innym miejscu przedstawieni przez autora deuteronomicznego jak wraz z Mojżeszem przystępują do nauczania prawa-Tory narodu, który właśnie zawarł przymierze z Bogiem (por. 27,9 nn.). Być może jest to tekst, który wskazuje na początki takiej nauczycielskiej aktywności lewitów, jaka miała się odbywać już pod kierownictwem Mojżesza, a później została rozwinięta³⁶.

* * *

Kapłani i lewici zostali przedstawieni w Deuteronomium jako teologiczny model „reszty”, wypróbowanej i wiernej. Wybór Jhwh oddziela ich

³² Niektórzy stawiają hipotezę, iż takie kapłańskie orzeczenia *tôrôt* (por. Oz 8,12) zaczęto spisywać i dały one początek zbiorom prawnym, dotyczącym także kwestii moralnych i prawa cywilnego; por. J. J. Castelot, A. Cody, dz. cyt., s. 1948.

³³ A. D. H. Mayes, dz. cyt., s. 269.

³⁴ Sądy kapłańskie miały najpierw charakter sakralny (por. 21,1-9; 24,8), ale później zostały rozciągnięte również na sprawy świeckie (17,8-9); por. A. Tronina, dz. cyt., s. 175.

³⁵ W perykopie zastosowano dwukrotnie czasownik *kāpar* w koniugacji piel, tłumaczony m.in. jako: „przebaczyć”, „przykryć” (grzechy). Dyskusję nt. pochodzenia i znaczenia terminu zob. A. D. H. Mayes, dz. cyt., s. 300.

³⁶ *Tamże*, s. 343.

od innych. To oddzielenie ma charakter poświęcenia. Jako wybrani i oddzieleni od innych pokoleń i od swoich braci – także na poziomie własności – uczestniczą w świętości Jhwh. Przedstawieni są na obraz dworzan, którzy stoją przed swoim panem i służą mu. To bliskie przebywanie z Bogiem realizuje się najpierw przez noszenie i opiekę nad Arką Przymierza Jhwh, z którą związana jest szczególna Boża obecność, a następnie przez przebywanie i służenie w „miejscu, które wybierze sobie Jhwh” na mieszkanie oraz zbliżanie się do ołtarza Jhwh.

Kapłani stają się pierwocinami Izraela powołanego do bycia narodem wybranym i świętym. Oddzielenie pokolenia Lewiego ma zarazem określone przez Jhwh cele – stają się oni sługami i pośrednikami między Bogiem a ludem, objawiają świętość Boga i błogosławią ludowi w Imię Jhwh. Dbają o czystość i świętość narodu realizującego swe powołanie bycia narodem Jhwh. Czynią to przez praktyki oczyszczania, przez pouczenia o czystości, przez nauczanie ludu Prawa Bożego oraz przez składania w jego imieniu ofiar dla Jhwh. Kapłani i lewici, jako teologiczny model wypróbowanej, wybranej i oddzielonej reszty, stają się tymi, którzy jako pierwsi realizują powołanie całego Izraela do bycia ludem Jhwh.

„The Lord is their inheritance” (Dt 18:2) – the Priestly Calling and the Election of Israel in the Book of Deuteronomium

SUMMARY

Together with the Levites, the Priests are presented in the Book of Deuteronomy as a theological model of the „Rest” of Israel. On the basis of a choice made by Jhwh they are separated from among the remaining members of the people. As chosen and separated from other tribes and from their brothers – also on the level of property – they participate in the Holiness of Jhwh. The aims of this separation are given by Jhwh: they become servants and mediators between God and His people; they reveal the holiness of God; they bless the people in the Name of Jhwh; they ensure the purity and holiness of the nation. In order to understand their calling, the most important fact seems to be that they constitute the first fruits of Israel, called to be a chosen and holy nation. They are the first to realise the vocation of the whole of Israel to be the people of Jhwh.





Niepokalana – znak niezawodnej nadziei

DANUTA RYŻ OP

Kijów

„Kim jest Niepokalana?” – pyta św. Maksymilian Maria Kolbe i dodaje: „Któż to doskonale zrozumie? Maryja, Matka Boga, Niepokalana, raczej samo »Niepokalane Poczęcie« jak Ona sama zechciała się nazwać w Lourdes. (...) »Niepokalanie Poczęta« – można trochę zrozumieć, ale »Niepokalane Poczęcie« pełne jest pocieszających tajemnic”¹. Święty całe życie poświęcił zgłębianiu tajemnicy Niepokalanej, która stała się dla niego szczególnym znakiem na obecny czas. Podobne znaczenie może mieć dla nas, skoro Kościół w brzasku trzeciego milenium już po raz drugi kieruje nasze spojrzenie w stronę Niepokalanej. Przypomnijmy: jubileusz 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o niepokalnym poczęciu w 2004 r. i rozpoczęcie jubileuszowego roku z okazji 150. rocznicy maryjnych wizji w Lourdes 8 grudnia 2007 r. Poprzedziło go opublikowanie przez Benedykta XVI encykliki o nadziei chrześcijańskiej *Spe salvi*². Te znamienne fakty stanowią dla nas szczególny znak... Dlatego nasze rozważania skupiają się wokół tajemnicy Niepokalanej, która „przyświeca Ludowi Bożemu pielgrzymującemu jako znak niezachwianej nadziei i pociechy”³. Rozpocznijmy od przybliżenia przesłania związanego z maryjnymi wizjami: w Paryżu na rue du Bac, Lourdes i Fatimie. Wizje te łączy nawoływanie do pokuty i nawrócenia oraz związana z nimi tajemnica Niepokalanego Poczęcia. Ona będzie stanowiła przedmiot naszych dalszych rozważań, w których postaramy się przybliżyć znaczenie tej maryjnej prawdy dla naszego życia, skupiając się na naszym „świętym i niepokalnym” początku i nadziei, którą on zapoczątkowuje. W nawiązaniu do encykliki *Spe salvi* i maryjnych wizji wskażemy na „miejsca” wzrastania

¹ Św. Maksymilian Maria Kolbe, *List z 12. 04. 1933*, w: tenże, *Wybór Pism*, Wyd. ATK, Warszawa 1973, s. 259; por. także s. 590.

² Została opublikowana 30 XI 2007 r., w przeddzień rozpoczęcia nowego roku liturgicznego.

³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, Watykan 1964, nr 68 (dalej: KK + numer).

nadziei, by w zakończeniu odwołać się do najważniejszego znaku – Niewiasty „obleczonej w słońce”.

1. Maryjne wizje Niepokalanej

Wizje w Lourdes, z którymi łączy się obecny jubileuszowy rok, rozpoczęły się 11 lutego 1858 r. w Massabielle. W ten dzień czternastoletnia Bernadetta Soubirous, przygotowując się do przejścia przez wodę, w pobliżu grotty, „usłyszała jakiś szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru”, który po chwili znowu się powtórzył. Tym razem dziewczynka dostrzegła naprzeciw niej „łagodne światło” oświetlające wejście do grotty oraz poruszające się nad jej prawą krawędzią gałęzie dzikiej róży. W blasku światła dostrzegła piękną i uśmiechniętą dziewczynę, która rozłożyła ręce, jak w geście powitania zapraszającym do przybliżenia się. Zdumiona, najpierw przetała kilka razy oczy, by zweryfikować prawdziwość widzenia, a następnie wyjęła z kieszeni różaniec, który zaczęła odmawiać po uczynieniu znaku krzyża przez „Postać”. Zauważyła, że Pani „przesuwała paciorki swego różańca, ale nie poruszała wargami”. Natomiast kiedy skończyła – jak wyznaje – Pani „dała mi znak, bym do niej podeszła. Ale nie ośmieliłam się. Wtedy nagle znikła”⁴.

W kilka dni później w Massabielle miały miejsce kolejne wizje, już nie tylko w obecności Bernadetty, ale również coraz liczniej towarzyszących jej osób. „Postać”, którą dane było widzieć Bernadecie, ukazywała się podczas modlitwy różańcowej. Wezwanie do jej częstego odmawiania zostało wzmocnione słowami: „Pokuta” i „Proś Boga o nawrócenie grzeszników”, wypowiedzianymi przez Panią podczas ósmego widzenia (24 II). Następnego dnia w miejscu wizji wytrysnęło źródło mające cudowne właściwości uzdrawiania. W jego pojawieniu się spore znaczenie miała postawa Bernadetty, która zawierzyła słowom Pani: „Pójdź do źródła napić się i umyć”, mimo trudności w ich zrealizowaniu. Dziewczynka, „nie widząc nigdzie wody” najpierw ruszyła w stronę rzeki Gave, a następnie zawróciła i w miejscu skalistym, ale wskazanym przez Panią zaczęła rękami wygrzebywać dołek. Po chwili znalazła w nim „trochę wody podobnej do błota: tak mało, że ledwie mogłam nabrać jej w rękę. Trzy razy ją wylewałam, taka była brudna. Za czwartym razem mogłam już wypić”. Nie dziwi nas, że widok błotnistej wody nie zachęcał do obmywania nią oblicza ani picia jej, tym bardziej że opodal znajdowała się rzeka, a w niej czysta woda. Wierność i posłuszeństwo Bernadetty przyczyniły się do wytryśnięcia źródła, którego woda stała się dla wielu przyczyną fizycznych i duchowych uzdrowień⁵.

⁴ R. Laurentin, *Życie Bernadetty*, tłum. B. Durbajło, IW Pax, Warszawa 1986, s. 37; por. także s. 34-36.

⁵ Por. *tamże*, s. 49-59, 63-65, 71n.

W obrazie źródła, które wytrysnęło spod skalistej powierzchni pokrytej warstwą brudu, dostrzec możemy jego symboliczne znaczenie. Wydaje się, że można je powiązać z łaską chrztu św., która odsłania w nas to, co głębiej ukryte, nasz odwieczny początek w Bogu. Na skutek grzechu Adama zostaje on niejako przysypany zmałą grzechu początku, ale głębiej w nas odsłania się „początek” nie pokalany przez grzech, czyli pierwotna łaska Bożej miłości. Sięga ona głębiej niż grzech, jest bardziej pierwotna i może go przewyciężyć.

Wydaje się, że można połączyć wezwanie do pokuty i modlitwy o nawrócenie grzeszników z wytryśnięciem źródła już następnego dnia. W tym szczególnym miejscu uzdrowień i działania miłosiernego Boga przez Niepokalaną prośba o nawrócenie, a więc o królowanie Boga w sercu każdego, może mieć tym większą moc. Miejscem jej zanoszenia, zgodnie z życzeniem Pani, ma być kaplica: „Idź, powiedz księżom, by przysłała tu procesja i by zbudowano tu kaplicę”⁶. Prośba o wybudowanie kaplicy oraz procesje – można dodać – eucharystyczne, które mają do niej prowadzić, wskazują w pierwszej kolejności na Chrystusa, u boku którego działa Jego Niepokalana Matka. Właśnie w Eucharystii Pan uobecnia największe dzieło swego miłosierdzia i przez nią jest z nami w najdoskonalszy sposób, dokonując w nas cudów swej miłości. Niepokalana kieruje nasze spojrzenie w stronę Chrystusa, który jest źródłem wszelkiej łaski spływającej na nas. By pełniej otwierać się na jej działanie w nas, potrzeba odwracania się od złego i zwracania do Boga. Do tego zachęca wezwanie do pokuty i nawrócenia z Lourdes, które otrzymuje przedłużenie w wizjach w Fatimie. Wpisuje się ono w Chrystusowe wezwanie do nawrócenia i wiary w Ewangelię, z którym Jezus łączy prawdę o tajemnicy królowania Boga w świecie: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15).

Nawrócenie kojarzy się z pokutą i zerwaniem z grzechem, ale jest to zawężone rozumienie biblijnego ujęcia nawrócenia. W Nowym Testamencie zostało ono wyrażone za pomocą greckiego terminu *metanoia*, który oznacza przemianę myśli, zmianę usposobienia i zwrócenie się człowieka we wszystkich jego wymiarach do Boga. Takie rozumie nawrócenia, które na zewnątrz wyraża się również w wyznaniu grzechów i poście, występuje już w Starym Testamencie. Znamienne, że Jezus w swoim nauczaniu przyjmuje ideę *metanoi*, ale podkreśla przede wszystkim potrzebę wiary⁷. Domaga się rozpoznania „znaków ostatecznego czasu zbawienia, który swój początek bierze w Nim”. Głosząc królestwo Boże (*basileia*) wzywa przede wszystkim do uwierzenia w Ewangelię (por. Mk 1,15), którą poświadcza własną Osobą. Wiara w Ewangelię zostaje potwierdzona w *metanoi*, która oznacza „taką zmianę

⁶ Por. *tamże*, s. 72n.

⁷ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Metanoia*, w: ciż, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, IW Pax, Warszawa 1996, s. 278.

ducha ludzkiego, że tego, co dotąd uważało się za niemożliwe, teraz oczekuje się od Boga (por. Mk 9,23;11,23n.)”⁸. On jest Panem rzeczy niemożliwych. To właśnie wyznaje osoba która się nawraca, powierzając siebie i innych Bogu. W tym znaczeniu można przyjąć, że „Współczesnym odpowiednikiem metanoi jest właśnie teologiczne pojęcie wiary”⁹. „Nawracajcie się” znaczy bowiem: „uwierzcie w Ewangelię”, a zatem postawcie w centrum swego życia Jezusa – Dobrą Nowinę o królowaniu Boga. Ze względu na ciemną stronę naszej egzystencji, która opiera się działaniu Bożej łaski, nawrócenie oznacza powierzenie się Bożemu Miłosierdziu przez poddanie się spojrzeniu miłosiernego Jezusa i wyznanie z wiarą: „Jezu, ufam Tobie”. Dopiero przyjęcie Bożego Miłosierdzia pozwala dostrzec istotę grzeszności, która wskazuje na brak miłości w nas. W tym kontekście wezwanie do pokuty i nawrócenia, tak dobitnie wyrażone w Lourdes i potwierdzone w Fatimie, stanowi zaproszenie do uwierzenia w Ewangelię, czyli Dobrą Nowinę o królowaniu Boga i coraz pełniejsze otwieranie się na źródle Bożego Miłosierdzia.

Wizje w Lourdes odsłaniają misterium Ducha Świętego, na które pośrednio wskazywał szum i wicher poprzedzający pierwszą wizję. Znak ten zastanowił już spowiednika, który w spójnej i klarownej relacji Bernadetty zwrócił uwagę na wyrażenie: „Jakby uderzenie gwałtownego wichru”. Skojarzył je z dniem Pięćdziesiątnicy opisanym w Dziejach Apostolskich (por. Dz 2,2), ale zastanowił go fakt, skąd dziewczynka wzięła te słowa przekraczające jej poziom¹⁰. Pogłębienie znaku przyniosła jedna z przedostatnich wizji, która miała miejsce w Wielki Czwartek, 25 marca 1858 r. Tradycyjnie w tym dniu Kościół wspomina zbawcze wydarzenie wcielenia Syna Bożego, który „za sprawą Ducha Świętego” począł się jako człowiek z Dziewicy „pełnej łaski”, dzięki Jej *fiat*. Podczas wizji zjawiająca się Postać wyjawiała swoje imię: „Ja jestem Niepokalane Poczęcie”¹¹. Do tego momentu, Bernadetta w rozmowach z innymi potwierdzała, że widziała „coś białego... To [Aquero] ma kształt panienki”, ale protestowała, gdy inni nazywali Postać – Maryją¹². To prawda, że zjawiająca się Postać ukazywała wprawdzie Maryję, ale Jej imię odsłaniało więcej... Dlatego nie dziwi fakt, że dziewczynka nie zrozumiała jego znaczenia, ale wiernie je zapamiętała i powtórzyła proboszczowi. Był nim poruszony i zaskoczony. Chcąc się upewnić, że jego treść nie została zmieniona, najpierw zaprzeczył, że kobieta nie może mieć takiego imienia, gdyż nie jest swoim poczęciem. Potem jednak uwierzył, pod wpływem słów Bernadetty, która wyznała, że nie zna znaczenia wyjawionego imienia, ale

⁸ Ciż, *Wiara*, w: *tamże*, s. 629n.

⁹ Ciż, *Metanoia*, w: *tamże* s. 277n.

¹⁰ Por. R. Laurentin, *Życie Bernadetty*, s. 41n.

¹¹ *Tamże*, s. 86n.

¹² Por. *tamże*, s. 52-59.

wiernie je powtarza i prosi o dotrzymanie danego słowa dotyczącego wybudowania kaplicy¹³.

Tajemnicze imię z Lourdes długo nurtowało św. Maksymiliana Marię Kolbego, który zwrócił uwagę na jego głębsze znaczenie i w końcu w Niepokalanym Poczęciu odkrył imię samego Boga – Ducha Świętego jako świętego i niepokalanego Początku w samym Bogu¹⁴. W odkryciu tym, w sposób szczególnie potwierdziły się prorocze słowa, że Niepokalane Poczęcie „pełne jest pocieszających tajemnic”, które z czasem dzięki działaniu Ducha Świętego zostaną odkryte i pogłębione.

Maryjne wizje ostatnich dwóch stuleci, które możemy uznać za szczególnie „znak czasu”, przynoszą pogłębione ujęcie tajemnicy Niepokalanego Poczęcia, która stopniowo w nich się odsłania. Mariofanie w Lourdes zostały poprzedzone wizjami w Paryżu na rue du Bac w 1830 r. i znalazły dopełnienie w wizjach w Fatimie w 1917 r. Wizje w Paryżu, których świadkiem była – wówczas młoda nowicjuszka – dzisiaj św. Katarzyna Labouré, doprowadziły do powstania Cudownego Medalika¹⁵. Przyczynił się on do licznych nawróceń i spopularyzowania znanego dzisiaj wizerunku Niepokalanej. Przedstawia on na pierwszej stronie Niepokalaną, która otwartymi dłońmi ogarnia cały świat i przekazuje promienie łaski oraz poświadcza jej zwycięstwo nad złem-wężem podeptanym pod stopami Maryi. Nowym elementem dodanym do klasycznego przedstawienia Niepokalanej¹⁶ są promienie, które, według pierwotnej wizji Katarzyny, „są symbolem łask” zsyłanych przez Maryję na tych, którzy o nie proszą. Mają one związek z pierścieniami na palcach Maryi, które odpowiadają liczbie tajemnic rozważanych w modlitwie różańcowej. Dlatego możemy połączyć prośby i łaski z modlitwą różańcową, o którą Niepokalana prosiła zarówno w Lourdes jak i Fatimie. Medalik, na którym nie widać pierścieni,

¹³ Por. *tamże*, s. 86-89. Więcej w: D. Ryż, *Miłosierdzie Boże a Niepokalane Poczęcie według wybranych Świętych*, Warszawa 2007, mps rozprawy doktorskiej, s. 146-157.

¹⁴ Por. Św. Maksymilian Maria Kolbe, *Artykuły, 17. 02. 1941, w dzień aresztowania*, w: tenże, *Wybór Pism*, s. 597-599. Więcej w: J. Bolewski, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, WAM, Kraków 1998, s. 378-380; D. Ryż, dz. cyt., s. 176-179.

¹⁵ Decydująca wizja z nim związana miała miejsce 27 XI 1830 r.; por. R. Laurentin, *Powiernica Niepokalanej św. Katarzyna Labouré 1806-1876*, tłum. E. Jogała, Wyd. Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia, Kraków 1985, s. 57-59.

¹⁶ Według klasycznych przedstawień ukazywano samotną postać Maryi, bez Jezusa, gdyż Jej niepokalane poczęcie wyprzedziło w czasie Jego przyjście. Pod Jej stopami umieszczano węża. W ten sposób nawiązywano do znaku biblijnej zapowiedzi z początku o nieprzyjaźni między wężem a niewiastą i o zmiżdżeniu jego głowy (por. Rdz 3, 15). Właśnie w Niepokalanym Poczęciu dostrzegano spełnienie zapowiedzi Pisma.

łączy promienie i łaski z modlitwą umieszczoną wokół wizerunku Niepokalanej i sprowadzoną do jednego wezwania: „O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy”¹⁷. Słowa te dopowiadają prawdę, o której świadczą promienie. Związane z nimi łaski są obrazem jednej, wielkiej łaski, którą Maryja otrzymała w Niepokalanym Poczęciu¹⁸. Jest to łaska Boskiej miłości, mocniejszej od grzechu, która może się wcielić wszędzie i niekoniecznie wymaga zgody człowieka, którą – przez swój darmowy dar – wyprzedza.

W jakimś stopniu poświadczą to jeden z istotnych elementów wizji Katarzyny, który został pominięty w przedstawieniu na Cudownym Medaliku. Maryja „lekką trzyma glob na swoich rękach; oświetla go żywym światłem. Ważne jest, by światło to wyraźnie oświetlało ziemię, zwłaszcza przy dłoniach, skąd bije światło. Najświętsza Panna z macierzyńską czułością spogląda na biedną ziemię. Wokół napis: »O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się za nami«”¹⁹. Zauważmy: złota barwa kuli ziemskiej trzymanej w dłoniach Maryi może być symbolicznym znakiem oświecenia przez łaskę, której działanie – jak można się domyślać – „nie ogranicza się do powierzchni kuli, lecz przenika głębiej...” Właśnie tak działa łaska uświęcająca, która „przemienia od wewnątrz ludzkie serce, znosząc jego grzeszność, a nie tylko ją przysłaniając”²⁰. Glob ozłocony światłem może poświadczać zarówno prymat łaski nad grzechem, jak i działanie Bożej miłości, która wszystko przenika i jest mocniejsza niż jakikolwiek opór wobec niej. Maryja, w której pełnia łaski została zapoczątkowana w Jej Niepokalanym Poczęciu, przekazuje jej światło każdemu i przyczynia się do otwierania ludzkich serc na jego przyjęcie. Jej nieustanne wstawiennictwo, o które prosimy Ją „teraz i w godzinę naszej śmierci”, rodzi nie tylko wdzięczność w sercu, ale i pytanie: jak przyjmować je, by działanie łaski Bożej w nas stawało się coraz mocniejsze²¹.

Druga strona Cudownego Medalika dopełnia to, co poświadczają promienie i związane z nimi łaski. Umieszczone są na niej kolejne symbole: maryjne „M”, które oplata podstawę Jezusowego krzyża, poniżej – Serce Jezusa, ukoronowane cierniami, i Serce Maryi, przebite mieczem. Brak jest napisu, gdyż jak usłyszała Katarzyna: „M i dwa serca mówią same za siebie”²². Obraz pokazuje wyraźniej, że łaska przekazywana przez Niepokalaną łączy się nierozzerwalnie z tajemnicą Jej Syna. Znakiem wyróżniającym Jezusa jest przede wszystkim krzyż – znak męki i niepojętej miłości. Z Ukrzyżowanego wypływa łaska, którą poświadczą również otwarte włócznią żołnierza Serce Jezusa. Ono jest

¹⁷ R. Laurentin, *Powiernica Niepokalanej*, s. 135; por. także s. 58.

¹⁸ Por. J. Bolewski, *Misterium Niepokalanego Poczęcia*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2004, s. 65.

¹⁹ R. Laurentin, *Powiernica Niepokalanej*, s. 135.

²⁰ J. Bolewski, *Od-nowa z Maryją*, WAM, Kraków 2000, s. 129.

²¹ *Tamże*, s. 117-133; D. Ryż, dz. cyt., s. 134-146.

²² R. Laurentin, *Powiernica Niepokalanej*, s. 58, 68.

źródłem źródojów Bożego Miłosierdzia obficie spływających w strumieniach krwi i wody i nasycających wszystko. Maryja, która wiernie trwała u stóp Ukrzyżowanego, pierwsza doświadczyła ich działania już w swoim Niepokalanym Poczęciu. W cieniu krzyża „w sposób szczególny i wyjątkowy – jak nikt inny – doświadczyła miłosierdzia, a równocześnie też w sposób wyjątkowy okupiła swój udział w objawieniu się miłosierdzia Bożego ofiarą serca”²³. Symbolizuje ją przebite mieczem boleści Serce Maryi, które „najpełniej zna tajemnicę Bożego miłosierdzia”, czyli „bezwzględnej wierności Boga dla swej miłości” (DM 9) do każdego człowieka. W tym objawieniu Bożego Miłosierdzia, które jest źródłem nadziei dla każdego, Serce Maryi jest doskonale zjednoczone z Sercem Jezusa i staje się niejako jego odzwierciedleniem. Z woli Jezusa, który z wysokości krzyża zwrócił się do Matki: „Niewiasto, oto syn Twój” (J 19,26), Jej Niepokalane Serce „zostało otwarte tą samą miłością do człowieka i do świata, jaką Chrystus umiłował człowieka i świat, wydając zań samego siebie, aż do otwarcia własnego serca włócznią żołnierza”. Dzięki temu Maryja staje się Matką wszystkich i pragnie „całą potęgą swej miłości żywionej w Duchu Świętym”²⁴, by każde ludzkie serce otwarło się na zdroje Bożego Miłosierdzia – na nadzieję. Ona, dzięki szczególnej wrażliwości Jej macierzyńskiego serca, ma przedziwną umiejętność „docierania do wszystkich, którzy tę właśnie »miłosierną miłość najłatwiej przyjmują ze strony Matki«” (DM 9).

Symbolika drugiej strony Cudownego Medalika przez umieszczenie w centrum Jezusowego krzyża wskazuje wyraźnie na paschalną tajemnicę, która jest radykalnym objawieniem Bożego Miłosierdzia. To tajemnica miłosiernej miłości w sposób szczególny zjednoczyła Serce Jezusa i Maryi. Jej Niepokalane Serce skupia w sobie zarówno tajemnicę Niepokalanego Poczęcia, jak i Bożego Miłosierdzia. Poglębienie tej prawdy przyniosły wizje w Fatimie. Zostały one zapoczątkowane wizjami anioła, który latem 1916 r. skierował do trójki „wizjonerów” znamienne wezwanie: „Módlcie się! Módlcie się dużo! Serce Jezusa i Maryi chcą przez was okazać światu wiele miłosierdzia”²⁵. Objawienie Bożego Miłosierdzia w sposób szczególny

²³ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan, 1980, nr 9 (dalej: DM + numer).

²⁴ Tenże, *Co znaczy poświęcić świat Niepokalanemu Sercu Maryi*, homilia podczas mszy św., Fatima 1982 (13 V), „L'Osservatore Romano” 1982, nr 5, s. 5n.

²⁵ L. Kondor (zebr.), *Wspomnienia Siostry Lucji z Fatimy*, t. 1, tłum. B. Kozakiewicz, Wyd. Secretariado dos Pastinhos, Fatima-Portugal 2002⁴, s. 176n. Więcej w: L. Bianchi, *Fatima – Ewangelia według Maryi*, tłum. i uzup. M. Drozdek, Wyd. Siostr Loretanek, Warszawa 2000; J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej. Historia i sens objawień fatimskich*, Wyd. SALWATOR, Kraków 2005⁴, s. 19-186, 251-308; D. Ryż, dz. cyt., s. 261-275; L. Scheffczyk, *Maryja Matka i towarzysza Chrystusa*, tłum. J. Tumielewicz, Wyd. M, Kraków 2004, s. 313-394; tenże, *Obietnica pokoju. Rozważania teologiczne wokół orędzia fatimskiego*, tłum. L. Biczek, Pallottinum, Poznań 1995.

zostało złączone z tajemnicą Niepokalanego Serca Maryi, na której skupiły się wizje. Tajemnica ta jest „z jednej strony konsekwencją tajemnicy Niepokalanego Poczęcia, które jawi się tu w jasnym symbolu Serca, z drugiej strony jest odbiciem Najświętszego Serca Jezusa, najwyraźniejszego źródła Bożego Miłosierdzia”²⁶. W centrum wizji znajduje się tajemnica fatimska, która składa się „z trzech odmiennych części”²⁷. Dwie pierwsze: to wizja piekła i na tym tle ukazana potrzeba nabożeństwa do Niepokalanego Serca Maryi. Trzecia część, według interpretacji siostry Łucji, dotyczy „przede wszystkim walki ateistycznego komunizmu z Kościołem i chrześcijanami i opisuje ogromne cierpienia ludzi prześladowanych za wiarę w XX wieku”²⁸.

Znamienne, że opis fatimskiej tajemnicy, której pierwszą część stanowi wizja piekła, rozpoczyna się od znanego dzieciom znaku, rozłożonych dłoni Maryi, z których „promień światła zdawał się przenikać ziemię i zobaczyliśmy jakby morze ognia”²⁹. Przy tym w dwóch poprzednich wizjach dzieci doświadczyły już tajemniczego działania Bożego światła. Siostra Łucja zaświadcza, że w maju, podczas wizji, Maryja „rozłożyła po raz pierwszy ręce, przekazując nam światło tak silne, jak gdyby odbłask wychodzący z Jej rąk. To światło dotarło do naszego wnętrza, do najgłębszej głębi duszy i spowodowało, żeśmy się widzieli w Bogu, który jest tym światłem, wyraźniej niż w najlepszym zwierciadle”. Podobne przeżycie dane było dzieciom w czerwcu, kiedy Maryja „otworzyła swoje dłonie i przekazała” im „powtórnie odbłask tego niezmiernego światła”, w którym „widzieliśmy się jak gdyby pogrążeni w Bogu”³⁰.

W trzeciej wizji (13 VII), podczas której dzieciom została powierzona fatimska tajemnica, promień światła pochodzący z rąk Maryi, przenikał również ziemię. Być może obraz ten, w jakimś stopniu nawiązuje do wizji Cudownego Medalika, w której światło tryskające z rąk Maryi wyraźnie oświetlało kulę ziemską... W wizji piekła promień światła przenika ziemię, w której głębi³¹, według dziecięcych wyobrażeń, znajduje się piekło. W tym

²⁶ J. Bolewski, *I-lustracja Niepokalanej*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2007, s. 226.

²⁷ Por. *Wspomnienia Siostry Łucji z Fatimy*, s. 126. Dwie pierwsze części siostra Łucja przedstawiła w trzecim wspomnieniu z 31 VIII 1941 r. (por. *tamże*, s. 124-138) i nieznacznie uzupełniła w czwartym wspomnieniu z 8 XII 1941 r. (por. *tamże*, s. 173-190). Natomiast trzecia część została napisana 3 I 1944 r. i opublikowana 26 VI 2000 r. za zgodą Ojca Świętego; por. Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzie fatimskie*, Watykan 2000.

²⁸ *Rozmowa z Siostrą Marią Łucją od Jezusa i od Niepokalanego Serca*, Coimbra 2000; w: *tamże*, s. 225.

²⁹ *Wspomnienia Siostry Łucji*, s. 183. W trzecim wspomnieniu siostra pomija element tajemniczego światła, który poprzedza wizję piekła; por. *tamże*, s. 126.

³⁰ *Tamże*, s. 181n.

³¹ Por. *tamże*, s. 126.

sensie można by przyjąć, że ciemności związane z wizją piekła przenika promień światła. Również piekło jest w zasięgu oddziaływania Bożego światła i miłości, która definitywnie została odrzucona przez Złego.

Wstrząsająca wizja piekła wywarła na dzieciach mocne wrażenie. Jej przeżycie było możliwe dzięki Bożemu światłu i zapewnieniu Maryi, która podczas pierwszej wizji obiecała im niebo³². Wizja piekła stała się dla dzieci szczególnym wezwaniem do modlitwy i ofiary. Hiacynta przeżywała ją do tego stopnia, „że wszystkie kary i umartwienia wydawały się jej zbyt małe, aby uzyskać u Boga łaskę wybawienia niektórych dusz”. Błagała o tę łaskę również słowami aktu: „Słodkie Serce Maryi, bądź moim ratunkiem. Niepokalane Serce Maryi, nawróć grzeszników, wybaw dusze z piekła”³³. Prośba o wybawienie dusz z piekła, którą wspiera podobna ze strony Łucji i Franciszka, jest zastanawiająca i wskazuje, że dzieci nie przyjmowały prawdy o tym, by dla zmarłych, którzy przeżywają wielkie cierpienia, nie było możliwości wybawienia. Nie proszą nigdy o „zbawienie” dla szatana, ale konkretnie modlą się o wybawienie dusz z piekła.

Po dramatycznej wizji piekła, która stanowi wprowadzenie w głębszą tajemnicę, dzieci z ufnością skierowały swoje spojrzenie w stronę Maryi, u Niej szukając ratunku. Ona też swoimi słowami wlała w ich serca nadzieję i światło. Zapewniła, że Bóg pragnie, by „ustanowić na świecie nabożeństwo do mego Niepokalanego Serca”, dzięki któremu „wiele dusz zostanie uratowanych, nastanie pokój na świecie”. Zapowiedziała, że przyjdzie, „by żądać poświęcenia Rosji memu Niepokalanemu Sercu i ofiarowania Komunii św. w pierwsze soboty na zadośćuczynienie (...) na koniec zatriumfuje moje Niepokalane Serce. Ojciec Święty poświęci mi Rosję, która się nawróci, a dla świata nastanie okres pokoju”³⁴.

Znamienne, że druga część fatimskiej tajemnicy kończy się zapowiedzią zwycięstwa Niepokalanego Serca Maryi i wezwaniem do stałego odmawiania modlitwy: „O mój Jezu, przebacz nam nasze grzechy, zachowaj nas od ognia piekielnego, zaprowadź wszystkie dusze do nieba, a szczególnie te, które najbardziej potrzebują Twojego miłosierdzia”³⁵. Ta modlitwa staje się znakiem dla głębszego spojrzenia na piekielną zagadkę. „Groźba piekła jest na tyle silna, że należy się modlić o zachowanie przed zagrażającym złem.

³² Por. *tamże*, s. 46n., 126, 180.

³³ *Tamże*, s. 128, 131.

³⁴ *Tamże*, s. 126n. Dopelnienie tajemnicy fatimskiej stanowią dwie późniejsze wizje. Pierwsza z nich miała miejsce w zakonnej celi siostry Łucji w Pontevedra (10 XII 1925) i dotyczyła wprowadzenia nabożeństwa do Niepokalanego Serca Maryi (por. *tamże*, s. 199-201). Druga wizja miała miejsce w Tuy (13 VI 1929) i dotyczyła poświęcenia Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi (por. *tamże*, s. 202-204). Więcej w: D. Ryz, dz. cyt., s. 280-283.

³⁵ *Wspomnienia Siostry Łucji*, s. 184n.

Jednak nie groza, ale nadzieja jest źródłem ożywiający modlitwę. Nadzieja bezgraniczna, w której sama Niepokalana nakazuje prosić Syna, by zaprowadził do nieba wszystkie dusze! W modlitwie ożywionej tą nadzieją nikt, żaden grzesznik, nie jest »spisany na straty«³⁶. Źródłem tej nadziei jest niezgłębione Boże Miłosierdzie, które może dokonać tego, co jest niemożliwe przy użyciu ludzkich sił. Przypomnijmy, że dzieci, które są przekonane o istnieniu piekła modlą się nie tylko o zachowanie od niego, ale i wyrwanie z niego.

Trzecią część tajemnicy rozpoczyna ukazanie przemożnego działania Bożego światła, które przekazuje Maryja, wobec groźby kary zniszczenia. Dzieci zobaczyły „po lewej stronie Naszej Pani nieco wyżej Anioła trzymającego w lewej ręce ognisty miecz; iskrząc się wyrzucał języki ognia, które zdawało się, że podpala świat; ale gasły one w zetknięciu z blaskiem, jaki promieniował z prawej ręki Naszej Pani w jego kierunku”. Dalej, po wezwaniu przez anioła do pokuty, dzieci zobaczyły „w nieogarnionym świetle, którym jest Bóg: »coś podobnego do tego, jak widzi się osoby w zwierciadle, kiedy przechodzą przed nim«”. I wtedy właśnie zaczęła się wizja pochodząca z Ojcem Świętym na czele, który zostaje zabity u stóp krzyża przez grupę żołnierzy³⁷. Pozostawiając inne, drugorzędne, szczegóły wizji, można przyjąć, że najistotniejsza jest możliwość udaremnienia złego, pokrzyżowanie planu zabicia Ojca Świętego, tak niezwykle, że dziwił się sam zamachowiec, a także papież uznał – z czym Łucja się zgodziła – że to „macierzyńska dłoń kierowała biegiem kuli i Papież (...) w agonii (...) zatrzymał się na progu śmierci”³⁸. Ocalenie życia papieża, który tamtego dnia znalazł się na granicy śmierci, jest potwierdzeniem prawdy, „że nie istnieje nieodwołalne przeznaczenie, że wiara i modlitwa to potężne siły, które mogą oddziaływać na historię, i że ostatecznie modlitwa okazuje się potężniejsza od pocisków, a wiara od dywizji”³⁹. Zatem sedno trzeciej części tajemnicy, podobnie jak i wcześniejszych wizji, sprowadza się do pokazania, że dzięki światłu Bożemu, które przekazuje Niepokalana, zło rzeczywiście daje się zwyciężyć... Działanie anioła, zapowiadające zniszczenie, zostało udaremnione już w samej wizji, a papież, który wprowadził w opis wizji zostaje zabity – w rzeczywistości ocalony.

³⁶ J. Bolewski, *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje – do myślenia*, WAM, Kraków 1994, s. 41n.

³⁷ *Wspomnienia Siostry Łucji*, s. 221.

³⁸ Jan Paweł II, *Medytacja na zakończenie Konferencji Episkopatu Włoch, wygłoszona z Polikliniki Gemelli*, nr 24. Słowa wypowiedziane przez papieża zostały przytoczone przez s. Łucję (por. *Wspomnienia Siostry Łucji*, s. 226) i powtórzone przez kard. Sodano: *Oświadczenie jego eminencji kardynała Angelo Sodano sekretarza stanu Jego Świątobliwości*, w: *Orędzie fatimskie*, s. 228.

³⁹ J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny*, w: *tamże*, s. 241n.

Wspólny element maryjnych wizji stanowi tajemnicze światło, które przekazuje Niepokalana. W wizjach na rue du Bac w Paryżu dostrzegamy jego obecność w postaci promieni bijących z dłoni Maryi; w Lourdes każda z wizji, jak zauważyła Bernadetta, rozpoczynała się od pojawiania się światła, które poprzedzało ukazanie się Niepokalanej i „trochę dłużej zostawało”. Niepokalana „otoczona była łagodnym światłem”⁴⁰. Ono stanowiło dla Niej specjalną aureolę. Wizje w Fatimie przyniosły pogłębienie symboliki światła, które łączy się z Maryją i zarazem wskazuje na obecność samego Boga.

Tajemnica fatimska stanowi wezwanie do nawrócenia i powierzenia się Bogu za pośrednictwem nabożeństwa do Niepokalanego Serca Maryi. Taką interpretację mogą potwierdzać słowa siostry Łucji, która w rozmowie z kard. J. Ratzingerem powiedziała, że „coraz wyraźniej uświadamia sobie, iż celem wszystkich objawień było nakłonienie do nieustannego wzrastania w wierze, nadziei i miłości – cała reszta miała prowadzić tylko do tego”⁴¹. W tym kontekście lepiej możemy zrozumieć istotę tajemnicy fatimskiej, którą wyrażają słowa: „Moje Niepokalane Serce zwycięży”. One stają się szczególnym znakiem nadziei i potwierdzają, że „serce otwarte na Boga i oczyszczone przez kontemplację Boga jest silniejsze niż karabiny i oręż wszelkiego rodzaju”. Przypominał je w swoim wyjaśnieniu kard. Ratzinger, według którego oznaczają one, że z serca Maryi wypłynęło słowo *fiat*, które „zmieniło bieg dziejów świata”, skoro dzięki Niej „Bóg mógł się stać człowiekiem w naszym świecie i pozostaje nim na zawsze”. Wprawdzie ludzka wolność nadal ulega złemu, szatanowi, który „ma moc nad tym światem”, ale odkąd „sam Bóg ma ludzkie serce i dzięki temu skierował wolność człowieka ku dobru, ku Bogu, wolność do czynienia zła nie ma już ostatniego słowa. Od tamtej pory nabiera mocy słowo: »Na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat« (J 16,33). Orędzie z Fatimy wzywa nas, byśmy zaufali tej obietnicy”⁴². Wzywa, byśmy stali się jej świadkami...

2. Znaki i miejsca nadziei

Niepokalana jest znakiem niezawodnej nadziei, „nosi w sobie, jak nikt inny wśród ludzi, ów »majestat łaski«, jaką Ojciec »obdarzył nas w Umiłowanym«” i pozostaje „jakby niezmiennym i nienaruszonym znakiem tego Bożego wybrania” (por. Ef 1,4.5), które jest „potężniejsze od wszelkich doświadczeń zła i grzechu, od całej owej »nieprzyjaźni«, jaką naznaczone są ziemskie dzieje człowieka. Maryja pozostaje w tych dziejach znakiem

⁴⁰ R. Laurentin, *Życie Bernadetty*, s. 118.

⁴¹ J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny*, s. 239.

⁴² *Tamże*, s. 243. Więcej na temat fatimskiej tajemnicy w: D. Ryż, dz. cyt., s. 275-296.

niezawodnej nadziei”⁴³. Poświadczą uprzedzające działanie łaski Bożego Miłosierdzia i jej ostateczne zwycięstwo nad złem i grzechem.

W tajemnicy Niepokalanej odsłania się prawda o nas i naszym wybraniu w Panu, które przybliży nowotestamentowe liturgiczne czytanie na Uroczystość Niepokalanego Poczęcia Maryi (por. Ef 1,3-12). Znamienne, że hymn z Listu do Efezjan wspomina bezpośrednio nie o Matce Jezusa, ale o nas i naszym początku w Chrystusie, w którym Bóg Ojciec „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i niepokalani⁴⁴ przed Jego obliczem” (Ef 1,4). Słowa te odsłaniają pierwotny plan Boga wobec świata, o którym mowa nieco dalej (por. Ef 3,9), i pozwalają wydobyć głębszą prawdę o ukrytym – świętym początku wszystkich ludzi w Bogu. Jest oczywiste, że słowa o wybraniu w sposób szczególny odnoszą się do Maryi, w której odwieczny początek w Chrystusie objawił się w wyjątkowy sposób w Jej Niepokalanym Poczęciu. Zaś w pozostałych ludziach święty początek życia w Chrystusie odsłania się w sakramencie chrztu św., w którym zostajemy dzięki miłosierdziu Boga, „wyrwani” z ciemnego stanu związanego z naszym poczęciem i zrodzeniem w grzechu pierworodnym. Dlatego św. Paweł może zaadresować swój list do „świętych – którzy są w Efezie” (Ef 1,1), czyli do chrześcijan, którzy przez chrzest zasłużyli na imię świętych, a którego bliskim synonimem jest słowo „niepokalani”⁴⁵.

Hymn ukazuje, że głównym zadaniem chrześcijan – w odpowiedzi na Boży dar – jest „błogosławienie Boga – Ojca”, który „ubłogosławił nas wszelkim błogosławieństwem”⁴⁶. Nasze błogo-sławienie Boga jest odpowiedzią na Jego błogo-sławieństwo (Ef 1,3). Przy czym już samo słowo „błogo-sławić”, czyli mówić dobrze, (gr. *eulogein*; łac. *benedicere*) jest wymowne. Przeciwstawia się ono „zło-rzeczzeniu”, przeklinaniu, czyli mówieniu źle – zamiast dobrze, także narzekaniu, że otrzymaliśmy „za mało łaski i błogosławieństwa”. Przy tym chodzi o napełnienie nas „wszelkim błogosławieństwem duchowym”, czyli wszelką łaską, jakiej potrzebujemy. Miejsce owego błogosławieństwa zostaje określone jako „na wyżynach niebieskich – w Chrystusie”. Dawniej wyobrażano sobie, że sfera niebieska znajduje się ponad ziemią.

⁴³ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, Watykan 1987, nr 11 (dalej: RM + numer).

⁴⁴ Tłumaczenie „niepokalani”, w odróżnieniu od „nieskalani” (BT, BP) a w nawiązaniu do *immaculati* w tradycyjnym tłumaczeniu Wulgaty, lepiej wyraża związek z Uroczystością Niepokalanego Poczęcia; por. J. Bolewski, *Nie bać się nieba*, s. 162.

⁴⁵ Opieram się na: J. Bolewski, *Początek w Bogu*, s. 401-403; por. także: D. Ryż, dz. cyt., s. 356-362.

⁴⁶ Tak tłumaczy K. Romaniuk greckie *Ho eulogéas mas en pasé eulogia* (Ef 1,3): *Błogosławieństwo*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1994, s. 84.

Dzisiaj rozumiemy lepiej, że niebo oznacza niewidzialną rzeczywistość, która transcenduje nasz świat, ale „zarazem go przenika jako najbardziej w nim immanentna”. Dlatego zamiast o wyżynach niebieskich, lepiej mówić dzisiaj o głębinach ukrytych w ludzkim życiu, w którym działają zarówno dobre jak i złe duchy, nad którymi – najgłębiej – rozciąga się władanie Chrystusa⁴⁷. W ten sposób hymn ukazuje, jak fundamentalne i wyłączone jest błogosławieństwo duchowe, które płynie z miłości, jaka jednoczy współtętnego Syna z Ojcem w Duchu Świętym i od początku towarzyszy każdemu człowiekowi powołanemu do świętości. Dzięki temu, „jesteśmy (...) ubłogosławieni aż u korzeni naszej egzystencji, aż do głębi samego istnienia”⁴⁸. Następnym owego dogłębnego błogosławieństwa Boga, „tego przedwiecznego daru, tej łaski wybrania człowieka przez Boga, jest jakby »zaczyn świętości«, jakby źródło tryskające w duszy człowieka jako dar Boga samego, które poprzez łaskę ożywia i uświęca wybranych” (RM 8). To pierwotne błogosławieństwo Boga rzutuje na całe życie człowieka i wieczność...

Wydaje się, że mogą do niego nawiązywać słowa encykliki *Spe salvi*, w której Benedykt XVI stwierdza: „Jak możemy przypuszczać, u większości ludzi w najgłębszej sferze ich istoty jest obecne ostateczne wewnętrzne otwarcie na prawdę, na miłość, na Boga. Jednak w konkretnych wyborach życiowych jest ono przesłonięte przez coraz to nowe kompromisy ze złem. Chociaż czystość [dodajmy: pierwotna, która ma swe źródło w odwiecznym wybraniu] bywa pokryta różnorodnym brudem, to jednak jej pragnienie pozostaje i mimo wszystko wciąż na nowo wynurza się z nikczemności i pozostaje obecne w duszy” (nr 46). Słowa te niosą nadzieję, że w decydującej godzinie zwycięży pragnienie tej pierwotnej czystości jako głębsze i bardziej pierwotne w sercu człowieka niż zło, które może ją przysłonić. Możemy ufać, że zostanie ono wzmocnione szczególną łaską Pana, której panowaniu zostanie poddany także opór ze strony człowieka, wszak dla działania wszechmocy Bożego Miłosierdzia nie ma granicy...

Niewysłowiona jest miłość i wierność Boga pierwotnemu powołaniu człowieka do świętości. Ta miłość, ze względu na grzech, objawia się w ludzkich dziejach w trudnej postaci – związanej z cierpieniem i krzyżem Jednorodzonego Syna, w którym sam Ojciec „ułaskawił nas w Umiłowanym” (Ef 1,6), przez „Jego krew”, dzięki temu otrzymujemy „odkupienie i odpuszczenie występków” (Ef 1,7). Znamienne, że występujący tu zwrot „ułaskawił” pojawia się w Biblii tylko jeszcze jeden raz w odniesieniu do Maryi w słowach anielskiego pozdrowienia: „pełna łaski” (Łk 1,28).

⁴⁷ J. Bolewski, *Odrodzenie – teraz i w godzinę śmierci... Rekolekcje z Maryją – drogą serca*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2006, s. 13n.

⁴⁸ H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1957, s. 48; cyt. za: J. Bolewski, *Początek w Bogu*, s. 401n.

W nawiązaniu do hymnu określenie „pełna łaski” można by przełożyć: „ułaskawiona”⁴⁹. Słowa o ułaskawieniu, podobnie jak i poprzednie o wybraniu nas „abyśmy byli święci i niepokalani” zostają odniesione bezpośrednio do nas, ale w sposób wyjątkowy łączą się z Maryją, w której odsłonił się cały „majestat łaski”. Ta łaska, którą „Ojciec (...) obdarzył nas w Umiłowanym” w odniesieniu do Niepokalanej przejawiała się w wyjątkowy sposób w Jej obecności w tajemnicy Chrystusa jako Tej, która została wybrana przez Ojca na Rodzicielkę Syna i wraz z Nimi zawierzona Duchowi Świętemu. Dzięki temu pozostaje w wyjątkowy sposób złączona z Chrystusem, w którym skupia się cały „majestat łaski” i doskonale otwarta na nią (RM 8).

Między nami a Niepokalaną możemy zauważyć pewne podobieństwa: wspólne są przejawy błogostawieństwa i łaski, które mają swe źródło we wspólnym, początkowym wybraniu w Chrystusie. Znamienna różnica – jedna z wielu – dotyczy różnego sposobu objawienia się tego odwiecznego początku w życiu Maryi i naszym. U Maryi – czasowy początek świętego życia pokrywa się z Jej niepokalaniem poczęciem i w pełni odzwierciedla go, u innych ludzi – realizuje się przez chrzest, w którym zostaje on zapoczątkowany i pozostaje „przeznaczeniem eschatycznym, nadal oczekującym ostatecznego wypełnienia”⁵⁰. Wprawdzie również u Maryi początkowa łaska potrzebowała dalszego rozwoju, jednak „początek” ten zawsze pozostawał wolny od grzechu. Dlatego, w każdym momencie Jej życia, tak jak podczas zwiastowania, można Ją nazwać „pełną łaski”, prawdziwie „ułaskawioną”. Łaska, której Ona doświadczyła, zachowała Ją od grzechu, także pierwotnego. Natomiast w naszym życiu, zranionym grzechem pierwotnym, pozostaje zawierzenie Bożemu Miłosierdziu, że dzięki otwieraniu się na „święty początek, który i w nas jest, łaska będzie zachowywała nas od wielu grzechów osobistych”. Ich obecność jest skutkiem „nie tyle naszej słabości, ile naszego silnego opierania się przeciw łasce”⁵¹. Otwieranie się na działanie łaski w nas pozwoli nam akceptować i znosić własne słabości. Przyświeca nam w tym znak Niepokalanej, który wskazuje na tajemniczą moc łaski i poświadcza, że nasz początek – objęty pierwotną łaską stworzenia w Chrystusie i odwiecznie z Nim związany – jest głębszy aniżeli grzech, który pojawił się w ludzkich dziejach później. Znak ten wzmacnia naszą nadzieję i poświadcza prawdę o przedwiecznym wybraniu wszystkich ludzi, które oznacza „ze strony Boga odwieczną wolą zbawienia człowieka przez uczestnictwo w Bożym życiu (por. 2P 1,4) w Chrystusie” (RM 8).

⁴⁹ Por. *tamże*, s. 402; J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Wyd. Jedność, Kielce 1991, s. 33n.; A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”, Kielce 2001, s. 89.

⁵⁰ J. Bolewski, *Początek w Bogu*, s. 402n.

⁵¹ Tenże, *Odrodzenie*, s. 48.

W odpowiedzi na najbardziej pierwotny i fundamentalny dar – Bożego wybrania nas w Chrystusie – i nam wraz z Niepokalaną Matką potrzeba śpiewać hymn wdzięczności, czyli błogo-sławić Boga za: „Wielkie rzeczy” jakie Ten, którego Imię jest święte uczynił i czyni dla nas w swoim miłosierdziu, które trwa „z pokolenia na pokolenie”... To Boże Miłosierdzie, czyli wszechobecna miłość Boga, jest źródłem nadziei i zapoczątkowuje w nas dzieło Bożej łaski, które oczekuje odpowiedzi z naszej strony. Opierając nasze życie na fundamencie wiary w Chrystusa, w którym Bóg „objawił swoje oblicze i otworzył swe serce” – źródło Bożego Miłosierdzia, jesteśmy wezwani do świadczenia o nadziei, która ma moc przemienić „od wewnątrz życie i świat”⁵², gdyż jest mocniejsza niż cierpienie i śmierć. Prawdziwe trwanie w komunii z Chrystusem, który „samego siebie oddał na okup za nas wszystkich” (1Tm 2,6), włącza nas w Jego „bycie dla wszystkich”. Miłość do Jezusa wyraża się w trwaniu z Nim i „byciu dla innych”. Zatem chodzi nie tylko o nasze uświęcenie, ale i troskę o zbawienie innych, gdyż żyć dla Chrystusa oznacza pozwolić się włączyć w Jego „być dla innych”. Sprawdzianem naszej nadziei jak i miłości do Boga jest odpowiedzialność za drugiego (SS 28) i troska o jego zbawienie. Wiele o niej może powiedzieć orędzie zawarte w maryjnych wizjach, które niesie nadzieję i wzywa do usilnej modlitwy o zwrócenie ludzkich serc do Boga. Wzmacnia je, zwłaszcza w odniesieniu do nadziei chrześcijańskiej, wspomniana już encyklika *Spe salvi*. Ojciec Święty wskazuje w niej na trzy miejsca uczenia się nadziei i jej wzrastania, którym obecnie poświęcimy więcej miejsca. W kolejności są to: modlitwa, działanie i cierpienie oraz sąd ostateczny.

Modlitwa o przeniknięcie ludzkich serc światłem Bożej łaski i zwrócenie ich do Boga łączy się z przyjęciem prawdy o miłosiernym Bogu. Przeniknięcie nią własnego życia sprawia, że staje się ona „stałym i niewyczerpalnym źródłem nawrócenia, nie tylko jako doraźnego aktu wewnętrznego, ale jako stałego usposobienia, jako stanu duszy”. Ci, którzy noszą taki obraz Boga, „nie mogą żyć inaczej, jak stale się do Niego nawracając” (DM 13). Tak rozumiana postawa nawrócenia wyraża się w głoszeniu i wyznawaniu Bożego Miłosierdzia. Zawierając Jemu w modlitwie życie swoje i braci, można doświadczyć Bożej mocy, która objawia się wśród ludzkiej słabości. W modlitwie, jak zaznacza Benedykt XVI, dokonuje się w nas proces wewnętrznego oczyszczenia, „który czyni nas otwartymi na Boga i przez to właśnie otwartymi na ludzi” (SS 33). Dzięki niej człowiek uczy się, o co naprawdę powinien prosić Boga, oczyszcza swoje pragnienia i nadzieje, uwalnia się od ukrytych kłamstw, którymi zwodzi samego siebie. W ten sposób Bóg rozszerza i przygotowuje serce człowieka na pełniejsze przyjęcie Bożej łaski, które oczyszcza również przez cierpienie. Wszystko to sprawia, że serce ludzkie staje się bardziej wolne i otwarte dla Boga i człowieka (SS 33).

⁵² Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Watykan 2007, nr 4 (dalej: SS + numer).

Czerpiąc ze źródła Bożego Miłosierdzia jesteśmy powołani do tego, by głosić wielkie dzieła Boże i być świadkami nadziei. Świadczymy o niej, może zwłaszcza wtedy, gdy wołamy o miłosierdzie Boga „dla nas i całego świata”, wierząc, że może ono dokonać tego, co po ludzku jest niemożliwe. Potrzebę nieustannej modlitwy o otwarcie ludzkich serc na działanie Bożego Miłosierdzia, zwłaszcza tych, którzy go najbardziej potrzebują, potwierdzają maryjne wizje zarówno w Lourdes, jak i Fatimie⁵³. Zachęca do niej również napis: „O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się za nami...”, umieszczony wokół wizerunku Niepokalanej na Cudownym Medaliku. Można ufać, że dzięki modlitwie Niepokalanej, świętych i naszej, w sercach stawiających opór wszędzie światło prawdziwej nadziei. Tą „prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg – Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje »aż do końca«, do ostatecznego »wykonało się!«” (SS 27). Ofiarować komuś taką nadzieję oznacza dać mu prawdziwe życie, ponieważ ten „Kto ma nadzieję, żyje inaczej; zostało mu dane nowe życie” (SS 3).

Żarliwa modlitwa o prawdziwą nadzieję „na miarę potrzeb i zagrożeń człowieka w świecie współczesnym”, jest tym bardziej nieodzowna, im bardziej brakuje ze strony człowieka zwrócenia się do miłosierdzia. Wołanie to wpisuje się w modlitwę Kościoła, który pragnie w niej wypowiedzieć swoją miłość do Boga i człowieka. „Jest to miłość, czyli troska o to, ażeby zabezpieczyć wszelkie prawdziwe dobro każdego, a uchylić i odsunąć wszelkie zło”. Pełne nadziei wołanie o miłosierdzie opiera się na przedwiecznej i wiernej miłości Boga do stworzenia i stanowi wyznanie wiary w Jej moc przewyższającą wszelkie zło. Miłość ta, „idzie za każdym dzieckiem, za każdą zbłąkaną owcą, choćby tych zbłąkań było miliony, choćby nieprawość przeważała w świecie nad uczciwością, choćby ludzkość zasługiwała za swoje grzechy na jakiś współczesny »potop«” (DM 15). Ta niepojęta i wierna miłość Boga do człowieka jest źródłem niezawodnej nadziei.

O tej wierniej i miłosiernej miłości przypomina druga strona Cudownego Medalika: krzyż i zjednoczone wokół niego Serca: Jezusa, zranione cierniami i Maryi, przebite mieczem boleści. Symbolizuje ona radykalne objawienie tajemnicy Bożego Miłosierdzia i poświadcza, że cierpienie należy do ludzkiej egzystencji. Jednak, jak zaznacza Ojciec Święty, od chwili kiedy Bóg stał się człowiekiem i przyjął na siebie wszelkie ludzkie cierpienie – nie jesteśmy już wobec niego bezradni. Boża moc „która gładzi grzech świata” obecna w świecie, daje nadzieję i odwagę, byśmy stanęli po stronie dobra,

⁵³ W Fatimie podczas pierwszej wizji dzieci otrzymały z ust Maryi zaproszenie do codziennego odmawiania modlitwy różańcowej i zadośćuczynienia Bogu za grzechy i prośby o nawrócenie grzeszników. Wezwanie to powtórzyło się następnie w kolejnych pięciu wizjach; por. *Wspomnienia Siostry Łucji*, s. 85, 180.

prawdy i miłości (por. J 1,29). Przy tym prawdziwe uzdrowienie przynosi człowiekowi „nie unikanie cierpienia” i bólu, ale „zdolność jego akceptacji, dojrzewania w nim”, co prowadzi do „odnajdywania sensu przez zjednoczenie z Chrystusem, który cierpiał z nieskończoną miłością” (SS 37). Niedostępnym wzorem takiej postawy jest Niepokalana Matka Miłosierdzia. Jej wierność przy Ukrzyżowanym i doskonałe zjednoczenie z Nim poświadcza zarówno miłość, która objawia się w przyjęciu z nadzieją niewinnego cierpienia, jak i wiarę, która „nie ustawała” nawet pod krzyżem. Dzięki temu Maryja „pozostała wciąż Tą, która podobnie jak Abraham »wbrew nadziei uwierzyła nadziei«⁵⁴ i trwała w niej, gdy innym tej nadziei zabrakło. Niepokalana – znak niezawodnej nadziei, gdyż „nawet w ciemności Wielkiej Soboty była pewnością nadziei” i szła ku brzaskowi Wielkiej Nocy (SS 49). W poranek zmartwychwstania „nadzieja odsłoniła właściwe swe oblicze”, zaś obietnica Jezusa: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,19), przyoblekła się w rzeczywistość (RM 26). Matka Bolesna umacnia swą matczyną obecnością naszą wiarę i nadzieję, która wyraża się również w przyjęciu z miłością cierpienia.

Właśnie działanie i cierpienie, według Ojca Świętego, stanowi drugie miejscem uczenia się i wzrastania nadziei. Przy tym „każde poważne i prawdziwe działanie człowieka jest czynną nadzieją”. Zostaje ona poświadczona, zwłaszcza w ekstremalnych sytuacjach, w których patrząc po ludzku, „jest oczywiste, że nie mam czego się spodziewać”. Właśnie wtedy krystalizuje się nasze zawierzenie Bogu, którego odbiciem jest wielkość żywionej w nas nadziei. Tylko „wielka nadzieja-pewność, że na przekór wszelkim niepowodzeniom moje życie osobiste oraz cała historia są pod opieką niezniszczalnej mocy Miłości, i dzięki niej i dla niej mają sens i wartość – tylko taka nadzieja może w tym przypadku dodać jeszcze odwagi, by działać i iść naprzód” (SS 35). Zawierzenie Bogu i złączona z nim nadzieja sprawi, że nie zabraknie nam odwagi, by pójść dalej i one zrodzą nadzieję w innych

Zasadniczo miarę człowieczeństwa określa się w odniesieniu do cierpienia i cierpiącego. Tylko wtedy można zaakceptować cierpienie drugiego, być z nim – współczuć, czyli przeniknąć je światłem miłości, gdy potrafi się w cierpieniu odnaleźć sens, drogę oczyszczenia i dojrzewania, drogę nadziei. Przy tym w określeniu stopnia miłości i nadziei pomocne mogą być pytania: Czy prawda jest dla mnie na tyle ważna, by wynagrodziła cierpienie? Czy inny jest wystarczająco ważny, bym ja dla niego podjął cierpienie? Czy obietnica miłości jest tak wielka, by usprawiedliwiła dar z samego siebie? Pozytywna odpowiedź na powyższe pytania w głównej mierze zależy od miary nadziei, jaką nosimy w sobie i na jakiej budujemy, gdyż zdolność do cierpienia zależy od wielkości żywionej nadziei. Człowieczeństwo krystalizuje się w akcep-

⁵⁴ Rz 4,18; RM 26.

tacji cierpienia z miłości do dobra, prawdy i sprawiedliwości oraz trwaniu przy tych wartościach, niezależnie od ceny jaką przychodzi za to zapłacić. „Cierpieć z innymi, dla innych; cierpieć z powodu pragnienia prawdy i sprawiedliwości; cierpieć z powodu stawiania się osobą, która naprawdę kocha – oto elementy fundamentalne człowieczeństwa, których porzucenie zniszczyłoby samego człowieka”. W drodze do pełni człowieczeństwa znakiem nadziei są dla nas święci, pośród których przoduje Niepokalana. Dlatego, że „byli pełni wielkiej nadziei, potrafili przejść wielką drogę »bycia-człowiekiem« w taki sposób, jak to przed nami zrobił Chrystus” (SS 39). Pozostaje pójść w ich ślady, pamiętając, że tylko dzięki komunii z Chrystusem i Jego Matką, którzy są szczególnie blisko każdego, kto cierpi, „cierpienie – nie przestając być cierpieniem – mimo wszystko” może stać się nawet „pieśnią pochwalną”⁵⁵.

Wiele o tym mogłyby powiedzieć przykłady świętych. Odwołajmy się do świadectwa wspomnianych przez nas dzieci z Fatimy, bł. Franciszka i bł. Hiacynty, którzy pozostają wzorem także dla dorosłych. Bóg stopniowo przygotowywał je na objawienie większej tajemnicy, a także uzdalniał wewnętrznie do podjęcia trudnej drogi ofiarowania się w intencji nawrócenia grzeszników i zadośćuczynienia. Można by zapytać, jak to możliwe, by w małych dzieciach rozbudzić tak wielkie pragnienie czynienia pokuty i konsekwentne podejmowanie jej, zawsze z miłości do Pana Jezusa i Maryi. Odpowiedź jest jedna: jest to szczególny dar Boga, który sprawia, że głębsze poznanie tajemnicy Bożej rodzi u człowieka pragnienie wiernej odpowiedzi miłości i podjęcie zadośćuczynienia, by także inni otwarli się na nią – na prawdziwą nadzieję. U dzieci wyrażało się to również w wytrwałej i żarliwej modlitwie, która prowadziła do osiągnięcia mistycznego zjednoczenia z Bogiem i zarazem stopniowego duchowego oczyszczenia przez wyrzekanie się nawet dziecięcych przyjemności. Cechowało je przy tym pełne nadziei zawierzenie Bogu i Niepokalanej Matce, które sprawiało, że w swej modlitwie prosiły nie tylko o zachowanie od ognia piekielnego, ale także o wyrwanie dusz z piekła.

Głębsze poznanie tajemnicy Bożego Miłosierdzia i doświadczenie go w różnych wymiarach może zrodzić w sercu wielką nadzieję. Przykładem może być dla nas zadziwiające wyznanie św. Faustyny Kowalskiej, apostołki Bożego Miłosierdzia, ale i „córki pełnej ufności”. W ten sposób zwrócił się do niej sam Jezus, by odsłonić jej „całe morze miłosierdzia”, w odpowiedzi na zawierzenie Mu przez siostrę jej nędzy: „Twoja wielka ufność ku Mnie,

⁵⁵ Por. SS 37. W tym miejscu Ojciec Święty przytacza list wietnamskiego męczennika Pawła Le-Bao-Thina (†1857), w którym ukazana jest przemiana cierpienia przez siłę nadziei, która rodzi się z wiary; por. Brewiarz Rzymski, *Godzina czytań*, 24 listopada (polskie wydanie Brewiarza nie zawiera tego listu – przyp. tłum.)

zniewala Mnie do ustawicznego udzielania ci łask. Masz wielkie i niepojęte prawa do Mojego Serca, boś córką pełnej ufności”⁵⁶. Siostra poświadcza tę ufność, gdy z wielką nadzieją w Boże Miłosierdzie, wręcz „zuchwale”, jak mogłoby się wydawać, kilka miesięcy przed śmiercią wyznaje: „Choćbym miała na sumieniu grzechy świata całego i grzechy wszystkich dusz potępionych, to jednak nie wątpiłaby o Bożej dobroci, ale bez namysłu rzuciłabym się w przepaść miłosierdzia Bożego, które jest dla nas zawsze otwarte i z sercem startym na proch, rzuciłabym się do Jego stóp i zdając się zupełnie na Jego wolę, która jest miłosierdziem samym”⁵⁷. To niezwykle wyznanie rodzi pytanie o nasze zawierzenie Bożemu Miłosierdziu i złączoną z nim nadzieję...

Trzecim miejscem uczenia się i wypatrywania nadziei jest Sąd Ostateczny, który „nie jest przede wszystkim obrazem przerażającym, ale obrazem nadziei; dla nas jest, być może, nawet decydującym obrazem nadziei”. Jest nim dlatego, że podczas niego objawi się zarówno łaska jak i sprawiedliwość z którą łączy się odpowiedzialność za nasze postępowanie. Między sprawiedliwością i łaską i istnieje wewnętrzny związek. Łaska „nie przekreśla sprawiedliwości”, ani „nie zmienia niesprawiedliwości w prawo” (SS 44), ale „pozwala nam wszystkim mieć nadzieję i ufnie zmierzać ku Sędziemu, którego znamy jako naszego »Rzecznika«, »Parakletos« (por. 1 J 2,1)” (SS 47).

W chwili przejścia przez próg Domu Ojca, nasze życie stanie przed Sędzią i Zbawicielem. Wtedy okaże się, na ile trwały jest fundament naszego człowieczeństwa, zbudowany we współpracy z Bożą łaską na sprawiedliwości, prawdzie i miłości. Wówczas trzeba będzie przejść przez oczyszczający i zbawczy ogień⁵⁸, w którym wszystko to, co nie było budowane na Prawdzie i Miłości spłonie, rodząc cierpienie⁵⁹. „Jednak w bólu tego spotkania,

⁵⁶ *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Wyd. Zgromadzenie SS Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 1983, nr 717.

⁵⁷ *Tamże*, s. 1551n.

⁵⁸ „Niektórzy współcześni teolodzy uważają, że ogniem, który spala a równocześnie zbawia, jest sam Chrystus, Sędzia i Zbawiciel. Spotkanie z Nim jest decydującym aktem Sądu Chrystus”; SS 47.

⁵⁹ Por. 1 Kor 3,12-15, w którym św. Paweł „daje nam wyobrażenie różnorodnej miary osądu Bożego nad człowiekiem, w zależności od jego sytuacji. Czyni to posługując się obrazami, które mają w jakiś sposób wyrazić to, co niewidzialne, przy czym nie możemy przełożyć tych obrazów na pojęcia po prostu dlatego, że nie możemy wejrzeć w świat po drugiej stronie śmierci, ani nie mamy żadnego jego doświadczenia”. Niemniej „tekst pokazuje jasno, że ocalenie ludzi może mieć różne formy; że niektóre rzeczy zbudowane mogą ulec spaleni do końca; że dla ocalenia trzeba przejść samemu przez »ogień«, aby definitywnie stać się otwartymi na Boga i móc zająć miejsce przy Jego stole na wiekuistej ucztie weselnej”; SS 46.

w którym to, co nieczyste i chore w naszym istnieniu, jasno jawi się przed nami, jest zbawienie”. Wejrzenie i dotknięcie Serca Jezusa „uzdrowia nas przez bolesną niewątpliwie przemianę, niczym »przejdziecie przez ogień«. Jest to jednak błogosławione cierpienie, w którym święta moc Jego miłości przenika nas jak ogień, abyśmy w końcu całkowicie należeli do siebie, a przez to całkowicie do Boga” (SS 47), byśmy w pełni byli „święci i niepokalani”, do czego przed wiekami wybrał nas Bóg. W sądzie, kolejny raz potwierdza się wierność Boga odwiecznej miłości do człowieka. W dziejach objawia się ona jako miłosierdzie, a więc miłość, która jest „potężniejsza od śmierci, potężniejsza od grzechu i zła każdego – miłość, która dźwiga człowieka z najgłębszych upadków i wyzwala z największych zagrożeń” (DM 15). Dzięki temu w sądzie doświadczymy, że „Jego miłość przewyższa całe zło świata i zło w nas”. Jednak „nasz sposób życia nie jest bez znaczenia”, skoro w sądzie, w spotkaniu z Chrystusem, doświadczymy sprawiedliwości w „przejściu przez ogień”. Doświadczymy również działania Bożego Miłosierdzia – mocy łaski, dzięki której „nasz brud nie płami nas na wieczność, o ile pozostaliśmy przynajmniej ukierunkowani na Chrystusa”. On w swojej Męce wypalił nasz brud, Jego miłość przewyższyła wszelkie zło (por. SS 47).

Dlatego obraz Sądu Ostatecznego jest znakiem nadziei dla nas. Przy tym „nasza nadzieja zawsze jest w istocie również nadzieją dla innych; tylko wtedy jest ona prawdziwie nadzieją także dla mnie samego”⁶⁰. Powinniśmy troczyć się nie tylko o własne zbawienie, ale również pytać siebie: „Co mogę zrobić, aby inni zostali zbawieni i aby również dla innych wzeszła gwiazda nadziei? Jest oczywiste, że „Jezus Chrystus sam jest światłem przez antonomazję, słońcem, które wzeszło nad wszystkimi ciemnościami historii. Aby jednak do Niego dotrzeć, potrzebujemy bliższych światła – ludzi, którzy dają światło, czerpiąc je z Jego światła, i w ten sposób pozwalają nam orientować się w naszej przeprawie”. Zostaliśmy powołani do bycia gwiazdami nadziei, które będą innym w ich żegludze „po morzu historii, często w ciemnościach i burzy”, wskazywały właściwy kierunek (SS 48).

U końca naszych rozważań zwracamy się ponownie w stronę znaku niezawodnej nadziei – „Niewiasty obleczonej w słońce” (por. Ap 12,1). Któż bardziej niż Maryja, zwana „Gwiazdą Morza” – *Ave maris stella* – „mógłby być gwiazdą nadziei dla nas” (SS 49n.). Do tego biblijnego znaku nawiązał już paryski biskup, który, udzielając aprobaty dla wybicia Cudownego Medalika, był głęboko poruszony promieniami wychodzącymi z rąk Niepokalanej. Dostrzegł on w pięknej tajemnicy Niepokalanej „promieniowanie słońca sprawiedliwości – Chrystusa” i zasygnalizował możliwość połączenia jej z obrazem apokaliptycznej Niewiasty, „obleczonej w słońce”⁶¹. Wydaje się,

⁶⁰ Tamże, 48, z powołaniem się na: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1032.

⁶¹ Ap 12,1; por. R. Laurentin, *Powiernica*, s. 67.

że może nawiązywać do Niej opis siostry Łucji, która, wspominając pierwsze zjawienie się Maryi, wyznała: „ujrzeliśmy na skalnym dębie Panią w białej sukni, promieniującą jak słońce. Jaśniała światłem jeszcze jaśniejszym niż promienie słoneczne, które świecą przez kryształowe naczynie z wodą. (...). Byliśmy tak blisko, że znajdowaliśmy się w obrębie światła, które Ją otaczało, lub którym Ona promieniowała, mniej więcej w odległości półtora metra”⁶². Być może, tajemnicze światło obecne także w Lourdes, które stanowi wspólny element w maryjnych wizjach, można powiązać także ze znakiem Niewiasty „obleczonej w słońce”.

Zauważmy: już sam kontekst owego znaku: „Nastało nad światem królowanie Pana naszego i Jego Pomazańca” (Ap 11,15), otwiera na nadzieję powszechnego zbawienia. Wprawdzie królowanie Boże nie wyklucza jeszcze działania przeciwnej mocy – szatana, ale właśnie w tym miejscu pojawia się wielki znak: „Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod Jej stopami, a na Jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu” (Ap 12,1). Z tym wielkim znakiem związane jest ostateczne zwycięstwo, na co wskazują słowa: „Teraz nastąpiło zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego pomazańca” (Ap 12,10). Potwierdzają one, że ostateczne zwycięstwo odniesione przez Chrystusa nad mocami zła należy do Niewiasty z Synem. Wprawdzie w Księdze Apokalipsy opisany jest także inny znak, który sprawia wrażenie wielkiego – w obrazie wielkiego Smoka „barwy ognia, mającego siedem głów i dziesięć rogów – a na głowach jego siedem diademów” (Ap 12,1.3). Jednak w świetle słów o pełni królowania Boga, chociaż działanie Smoka stanowi zagrożenie dla Niewiasty i Jej Syna, to „okazuje się, że jego moc ulega wszechmocy Boga, który przez swoich aniołów odnosi zwycięstwo. Pokonany Smok, choć nie daje za wygraną, jest »świadom, że mało ma czasu« (Ap 12,12), czyli że jego »dni« są policzone. Tak zwycięstwo należy do Niewiasty z Synem”⁶³.

Wielki znak na niebie mówi jednocześnie o Kościele i Niepokalanej Matce Chrystusa i naszej. Początkowo przeważało przekonanie, że Niewiasta jest obrazem Kościoła, na co wskazują słowa, w których Apokalipsa mówi o Niewieście w łączności „z resztą jej potomstwa, z tymi, co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa” (Ap 12,17). To istotnie pokazuje, że znak łączy się z Niewiastą-Kościółem, który ciągle rodzi potomstwo świętych. Znak obejmuje więcej, gdyż o Kościele nie można powiedzieć, że „porodziła Syna – Mężczyznę, który wszystkie narody będzie paść różgą żelazną” (Ap 12,5). Dlatego przyjmując, że Synem jest Jezus, w Niewieście musimy ujrzeć Jego Matkę – Maryja zostaje wprowadzona „w samo centrum owej nieprzyjazni, owego zmagania, jakie towarzyszy dziejom ludzkości na

⁶² *Wspomnienia Siostry Łucji*, s. 179.

⁶³ J. Bolewski, *Archetyp ostatnich czasów. Objawienie o Niepokalanej Poczęciu*, „Życie Duchowe” 2000, nr 21, s. 62.

ziemi, a zarazem dziejom zbawienia”, od chwili grzechu początku. Dzięki obecności w Niej „pełni łaski”, zawsze odnosi zwycięstwo nad mocami zła (RM 11). Właśnie na to wskazuje znak Niepokalanej Poczęcia, który poświadcza nie walkę, lecz jej ostateczny wynik i potwierdza, że „zwycięstwo należy do Niewiasty, do Niepokalanej, nie do węża podeptanego pod Jej stopami. Dlatego łącząc obrazy z początku (por. Rdz 3,15) i końca (por. Ap 12,4) biblijnego Objawienia, możemy dojrzeć więcej”. W świecie, w którym zło nie daje za wygraną, gdyż nadal obecne są śmiertelne drgawki węża, którego głowa została już podeptana, mamy „nabrać ducha i podnieść głowę” (Łk 21,28) – ku wielkiemu i nieprzemijającemu znakowi Niepokalanej Niewiasty⁶⁴. Ona wzięta do nieba nie zaprzestaje zbawczej służby, w której wyraża się macierzyńskie pośrednictwo „aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych”⁶⁵. Do Niej wraz z Ojcem Świętym z ufnością wołamy: Matko nadziei „naucz nas wierzyć, żywić nadzieję, kochać wraz z Tobą. Wskaż nam drogę do [Syna] królestwa! Gwiazdo Morza, świeć nad nami i przewódź nam na naszej drodze!” (SS 50).

The Immaculate Conception – Sign of Unfailing Hope

SUMMARY

1. 1. Marian Visions of the Immaculate. 2. Signs and Places of Hope.

In the Jubilee year marking the 150th anniversary of the Mariophany in Lourdes, we are invited to dedicate more attention to the mystery of the Immaculate Conception. An additional stimulus for this is Benedict XVI's Encyclical concerning Christian hope: *Spe salvi*. These two signs guide our reflections in which we wish to focus upon the Immaculate Virgin – the sign of unfailing hope – and to indicate areas in which hope can be fostered.

1. The first part of the article presents the messages of the most important and most famous Marian visions of the last two centuries: at the rue du Bac in Paris (1830), in Lourdes (1858) and in Fatima (1917). They are linked by the mystery of the Immaculate Conception and Divine Mercy, as well as the call to penance and conversion. The visions in Paris lead to the propagation of the Miraculous Medal. On one side of it one can see the Immaculate Virgin Mary who embraces the whole world with outstretched arms and transmits rays of grace. She is victorious over the serpent, crushed under her feet. On the other side of the medal, one can see the following symbols: the Marian 'M', which surrounds the base of the cross; below, the Sacred Heart of Jesus, crowned with

⁶⁴ *Tamże*, s. 63.

⁶⁵ RM 41, z powołaniem się na KK 62.

thorns: and the heart of Mary, pierced by a sword. By indicating the sign of the cross, this symbolism emphasises the unity of the mystery of the Immaculate Conception with that of God's Mercy. The visions of Lourdes have led to a deeper understanding of the Miraculous Medal. They confirmed the deeper dimension of the Immaculate Conception, a fact indicated by the mysterious name: „I am the Immaculate Conception”. This name is connected to the Immaculate Virgin Mary, but also points beyond her to the Holy Spirit, as the Immaculate Conception in God Himself. In Lourdes, the Immaculate Virgin Mary, witness to anticipatory grace, calls us to penance and conversion. This is then continued in Fatima and can be understood as a prolongation of Jesus' call to conversion and faith in the Gospel (cfr. Mk 1:15). The visions in Fatima have also led to a deeper understanding of the other side of the Medal. The nucleus of its message is the mystery of Fatima, expressed in the words: “My Immaculate Heart will be victorious”. These words manifest the extraordinary action of the grace of Divine Mercy, which flows in blood and water from the pierced Heart of Jesus. The Immaculate heart of Mary, who stands at the foot of the cross as a reflection of Jesus' heart, remained completely docile to its action. The immaculate Mother, joined in a singular way to the mystery of Her Son, witnesses to the extraordinary action of the grace of God's Mercy. Evil is really defeated thanks to the divine light which she conveys.

2. In the second part of the article, the meaning of the Marian mystery for believers is presented. We focus upon the “holy and immaculate” beginning (cfr. Eph 1:2-12) which influences our whole life and eternity. The Immaculate Virgin remains a sign of unfailing hope in the history of mankind. This sign testifies to God's fidelity to his election from all time, that is, to the grace which the Father “has bestowed upon us in the Beloved” (Eph 1:6) and which is stronger than evil and sin. It is with Mary that we associate our hope of salvation for all. This hope can become manifest and be strengthened in prayer, in action and in suffering as well as in relation with the image of the Final Judgment. Within the context of the Encyclical *Spe salvi* and the Marian visions, we discuss the above areas of forming oneself in hope.

In conclusion, once again we turn our attention to the sign of Unfailing hope, this time to the Woman clothed with the sun (cfr. Rev 12:1). The ultimate victory of Christ over evil belongs to the Woman and to her Son. This is the ground of our hope of salvation for all.





Mariánske kázne kardinála A. Rudnaya

JÁN ĎURICA SJ

Teologická Fakulta TU, Bratislava
Slovenska Republika

Každý človek je hľadajúcou bytosťou. Správnu odpoveď na svoje otázky môže nachádzať v dejinách ľudstva, ako hovorí múdre príslovie: „Historia est magistra vitae”. Tieto sú však spojené s určitou ohraničenosťou. Najhodnovernejší prameň absolútnej pravdy je sám Boh a jeho Zjavenie vo Svätom písme, ktorého hodnovernosť z Božieho poverenia stráži Cirkev. Ona pomáha pri raste a dozrievaní vo viere a mravnom živote každého, kto má o to záujem, vyučováním. V Božom slove je aj prameň všetkej kazateľskej činnosti, tak pre ohlasovateľov Radostnej zvesti ako aj pre tých, ktorí ju prijímajú. Kazateľ má na ohlasovanie profesionálnu prípravu s primeranou formáciou a je poverený misiou Cirkvi.

Medzi vynikajúcich kazateľov Cirkvi patrí aj kardinál Alexander Rudnay. Vydavateľ jeho kázni, kanonik Juraj Palkovič, ho nazýva slovenským Bossuetom¹: „zaiste láskawí Čitači lahko uznagú, že našému Kazateľowi Titul Bosueta slowenského odškripit' sa nemože”. Vo svojej predmluve z 27. augusta 1832 hovorí: „Čím wetší, a truchliwegší Nedostatek posawád bol na čisto slowenských káznach witlačených, tím radostnegšá a prigemnegšá bola mnohím Pastírom duchowním tá Nowina, že sa budú na Swetlo widáwať kázne nebohého Arcibiskupa, a Cardinala Rudnay Šándora de Rudna et Divék-Ujfalu, od neho samého spísané, a w Krušovcách od Farára a Dekana prednesené, až do teho Času, gak sa do Kapitule Ostrihomskég dostal”².

¹ Bossuet, Jacques Bénigue (1627-1704) kazateľ, teológ, historik. Pokladá sa za najväčšieho kazateľa svojej doby. Jeho kázne patria medzi skvosty francúzskej literatúry, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Rom-Wien.

² A. Rudnay, *Kázne príhodné, ai iné, to gest: 82 Reči duchowných, od nebohého Arcibiskupa Ostrihomského w Krušovcách nekdi prednesených, a vlastnú Rukú spísaných*, Witlačené u Gána Krst'. Gelínka, W Trnawe 1833.

V našom príspevku si najprv predstavíme túto jedinečnú osobnosť a potom sa pozrieme čo sledoval svojimi mariánskymi kázňami, ktoré boli vydané roku 1833.

1. Osobnosť kardinála Rudnaya

Rudnay, Alexander Štefan (*4. 10. 1760 Svätý Kríž nad Váhom, dnes Považany, okres Nové Mesto nad Váhom – † 15. 9. 1831 Ostrihom) – kardinál, arcibiskup, mecén, podporovateľ slovenského národného hnutia.

Pochádzal zo zemianskej rodiny (14 detí), základné vzdelanie získal v miestnej slovenskej škole a v rodinnom kruhu v Moravanke (dnes Moravany nad Váhom). V r. 1772-1776 absolvoval piaristické gymnázium v Nitre (prejavoval záujem najmä o humanitné predmety, metriku latinského básnictva, skladal latinské časomerné verše). Ideál humanity, typický pre jeho celoživotné pôsobenie, získal od obľúbeného autora M. T. Ciceróna. Poslednú gymnaziálnu triedu ukončil v roku 1777 v Bratislave. V štúdiu pokračoval kurzom na Filozofickej fakulte Kráľovskej akadémie v Trnave (1777-1779), ktorý bol povinný pre teologické štúdium. Za verejnú filozofickú dišputu získal pochvalu. V roku 1778 vyšla tlačou jeho slovenská cvičná kázeň.

Teologickú fakultu navštevoval v Budíne (prednášali tu zväčša profesori z bývalej Trnavskej univerzity). Za kňaza bol vysvätený 12. 10. 1783. Dizertačnú prácu z dogmatickej teológie obhájil 3. 4. 1784 (vydal ju aj tlačou) a získal diplom doktora teológie. Najskôr pôsobil ako rodinný vychovávateľ u grófa Františka Berényiho, zemepána Laskáru (dnes súčasť Novák). Od januára 1785 mu trnavský vikariát prideliť miesto kaplána v Častej, v tom roku ho povolali do Trnavy za dočasného aktuára (zapisovateľa). V marci 1786 nastúpil ako kaplán vo Svätom Beňadiku (dnes Hronský Beňadik), v októbri sa vrátil do Trnavy, do funkcie riadneho aktuára; tu získal skúsenosti z vedenia agendy vikariátu. Jozef Vilt, generálny vikár ostrihomský a zároveň trnavský, ho v roku 1788 vymenoval za sekretára, neskôr za kancelára vikariátu a sekretára konzistória. Z tohto obdobia pochádzajú viaceré jeho slovenské kázne. Vtedy sústavne sledoval činnosť v bratislavskom Generálnom seminári, v ktorom sám pobudol po presťahovaní teologickej fakulty z Budína (1783-1784) a zavŕšil štúdiá. V roku 1789 ho generálny vikár J. Vilt vymenoval za farára v Krušovciach (bojnický slúžnovský obvod), od 17.9.1794 bol dekanom Topoľčianskeho dekanátu, zároveň prisediacim tabulárneho súdu Turčianskej stolice.

Za osvedčenie sa a zásluhy na predchádzajúcich miestach bol 4.1.1805 dekrétom Františka I. vymenovaný za kanonika ostrihomského metropolitného chrámu; s hodnosťou ostrihomského kanonika mal aj funkciu rektora trnavského Seminára sv. Štefana (vznikol z bývalého generálneho seminára). Panovníckym dekrétom bol 4. 3. 1808 vymenovaný za klužského opáta, 7.6.1808 za radcu Miestodržiteľskej rady v Budíne vo funkcii referenta pre

cirkevné veci, 15. 7. sa stal titulárnym biskupom anserienskym, 9. 9. 1908 ho ostrihomský arcibiskup a uhorský prímás Karol Ambróz d'Este vymenoval za svojho generálneho vikára a dekana šaštínskeho cirkevného dištriktu. Panovníckym dekrétom bol 11. 8. 1809 vymenovaný za dvorského radcu a referenta v Uhorskej dvorskej kancelárii vo Viedni, 29. 9. 1809 sa stal veľprepoštom Ostrihomskej kapituly.

Pápežskou bulou Pia VII. bol 25. 9. 1815 vymenovaný za sedmohradského biskupa (za výnimočný dar ducha, vzácne charakterové vlastnosti, veľké zásluhy na poli Cirkvi a štátu); zároveň 8. 12. 1815 získal hodnosť štátneho tajného radcu. Vtedy sa presťahoval z Viedne do sídla biskupstva v Albe Iulii (Sedmohradsko). Mimoriadnu pozornosť venoval katolíckemu školstvu a panovník ocenil jeho zásluhy osobitným prípisom, súčasne ho vymenoval za správcu celého katolíckeho školstva v Sedmohradsku; 12. 7. 1819 sa stal ostrihomským arcibiskupom a uhorským prímásom, zároveň najvyšším sekretárom a kancelárom uhorského kráľovstva. Z Alby Iulie prešiel do úradu v Ostrihome 15. 5. 1820, v tom roku mu udelili Veľký kríž Radu sv. Štefana.

Na návrh panovníka a bulou Leva XII. bol 15. 12. 1828 inkorporovaný do kardinálskeho zboru. Rok pred svojou smrťou korunoval 28. 9. 1830 Ferdinanda I. za rakúskeho cisára a českého i uhorského kráľa. A. Rudnaya sa stal známym svojím výrokom „Slavus sum, et si in cathedra Petri forem, Slavus ero” („Slovák som, a keby som bol aj na Petrovej katedre, Slovák ostaneť”); hoci sa tradoval iba ústnym podaním, Rudnayaova činnosť jeho opodstatnenosť potvrdzuje. P. J. Šafárik ho v *Dejinách slovenského jazyka a literatúry všetkých nárečí* vyzdvihol ako autora početných slovenských kázní.

V Uhorskej dvorskej kancelárii vo Viedni v roku 1811 pomohol bratislavskému J. Palkovičovi získať povolenie na vydávanie slovenských novín *Týdenník* (usiloval sa o to od r. 1804); poskytoval ochranu J. Fándlymu, r. 1822 rokoval s J. Kollárom o otázkach jazyka a dal imprimatur pre *Slávy dceru* na jej vydanie v Budíne; rovnako jeho zásluhou tu vyšli aj Šafárikove *Dejiny*, Bernolákov *Slovár* i Palkovičov preklad Biblie: *Sväté Písmo starého i nového zákona*, v rokoch 1829 a 1832 – ako priamy dôsledok uznesení bratislavskej synody v roku 1822 (podpora vydaniam Svätého písma v národných jazykoch).

Ako ostrihomský arcibiskup sa zaslúžil o vymenovanie troch slovenských kanonikov do Ostrihomskej metropolitnej kapituly, J. I. Bajzu vymenoval za bratislavského kanonika. Jeho priama finančná podpora slovenskej literatúre sa odhaduje na 40 000 zlatých. O úcte k nemu svedčí vyše 50 básnických i prozaických gratulačných skladieb pri menovaní do vysokých cirkevných hodností (napríklad J. Hollý, J. Kollár, J. I. Bajza, V. Šimko, B. Tablic). Výdatne podporoval i sociálne a cirkevné ustanovizne

(ústav hluchonemých vo Vacove, slepecký v Pešti) a zaslúžil sa o výstavbu baziliky v Ostrihome³.

2. Mariánske kázne zo zbierky vydané roku 1833

V Zbierke je celkovo 82 kázní na rozličné príležitosti, alebo tematicky vysvetľované celky, Credo, Pater noster, Ave Maria, ktoré farníci počúvali s otvorenými ústami. Ostrihomský kanonik Juraj Palkovič ich uvádza takto: „A ne bez Pričini radostná Nowina, nebo obzláštne to šikowních Tekstow že sw. Pisma Wiberáňi, to z oklesnenú Wisokomluwnostú tuho spogené Kraganstwo, a naposledi to ustawičné, a všade wikukagicé Usilowáňi Wíru, Nádeg, a Lásku krest'ansku do Srdca Poslucháčow zaščepiť, toľkonásobních gest Duwodow, abi tito uš príhodné, uš swátečné, uš Werím Boha, Otče náš, Zdráwas Maria wiswetlugicé Reči od Zahinuťá retuwané boľi, kteréžto nekdi oškereními Ustami Fárňici Nebohého počuwáwali”.

Táto zbierka kázní mala byť homiletickou príručkou a pomocou pri pastoračnej práci kňazom. Zbierka mala doplniť chýbajúcu slovenskú kázateľskú literatúru, aby kňazi správnym usmernením, ako dobrí pastieri mohli účinnejšie pomáhať veriacim a všetkým ľuďom dobrej vôle v duchovnom raste a ľudskosti.

V referáte analyzujeme štyri kázne, ktoré majú súvis s Pannou Máriou:

1. *Concio in Festo Sanctae Annae* (1794)⁴ – Kázeň na sviatok sv. Anny. Vybrali sme ju preto, že Anna je matkou P. Márie, ktorej narodenie a životné poslanie má byť rannou zorou nového a krajšieho života. Kardinál poukazuje na prostredie, vieru a podmienky, v ktorých vyrastala, aby dosiahla všetky kvality na splnenie svojho vyvolenia a poslania..

2. Druhá je zo sviatku Zvetovania B. Panny Márie - *Festum annunciationis B.M.V. Expositio Salutationis Angelicae*,⁵ v ktorej A. Rudnay vysvetľuje obľúbenú modlitbu a tiež pieseň, prebratú z pozdravu anjela: *Zdravas Mária milosti plná* (Lk 1,28) ako splnenie dávnych prisľúbení (Gn 3,15; Iz 7,14; Mich 5,1-3) a začiatok nových dejín ľudstva (Mt 2,20-23).

3. Je z tematických kázní. *Institutionum Catholicarum Caput III. Continens Expositionem III. articuli Symboli. Sectio I. Explanatur Mysteriorum Incarnationis*. §. I. Descendit de Coelis,⁶ vybratá z Kréda, v ktorej vysvetľuje, vtelenie Ježiša Krista, narodeného z Panny Márie (Mt 2,4-6), že Boh zostupuje z neba (Lk 2,8-20), aby viditeľne prebýval medzi ľuďmi a v spolupráci s nimi obnovil poriadok, ktorý neposlušný človek zdemoloval hriechmi (Jn 10,10).

³ J. Pašteka, *Lexikón kňazských osobnosti Slovenska: Rudnay Alexander*, Lúč: Bratislava 2000.

⁴ A. Rudnay, *Kázne príhodné, ai iné*, s. 91-95.

⁵ A. Rudnay, *Kázne príhodné, ai iné*, s. 384-390.

⁶ A. Rudnay, *Kázne príhodné, ai iné*, s. 203-207.

4. *In Assumptione B.M.V.*⁷. Na sviatok Blahoslavenej Panny Márie. Rozpomienkou na záver života matky Božieho Syna, kardinál poukazuje na možný cieľ každého človeka. Ako Boh stvoril človeka v raji, tak povoláva všetkých, aby v spolupráci s Božou milosťou, tvorivým a vytrvalým statočným životom podľa Božieho slova dosiahli miesto v nebi ako Nanebovzatá (Jn 14,1-3).

Mariánskymi kázňami kardinál A. Rudnay sleduje pastoračný rozmer. Sú z roku 1794, vytlačené boli neskôr, až v roku 1832, predovšetkým ako určitý model pre kazateľov, ale aj ako určitá túžba zviditeľniť písomne kultúru slovenského národa, ktorý vtedy len pred siedmimi rokmi (keď ich kardinál napísal a predniesol), dosiahol oficiálnu kodifikáciu svojho jazyka, vďaka mladému kaplánovi v Čeklísi Antonovi Bernolákovi. V kázňach predstavuje prameň šťastného a harmonického života v rodine a zároveň cieľ, že napriek všetkým ťažkostiam a slabostiam, krásu hodnotného života posilňovaného Božím požehnaním ani smrť nezničí.

2.1. *Concio in Festo Sanctae Annae – Kázeň na sviatok sv. Anny*⁸ *Dicta in N. Bolgyén*⁹ 1794

Kardinál Rudnay v tejto kázni vyzdvihuje vyvolenie sv. Anny, že z Božej milosti bola vyvolená a hodná porodiť Pannu Máriu, z ktorej sa narodil Ježiš, ktorý sa volá Kristus. Zdôrazňuje tu Božie vyvolenie, ktoré treba chváliť a velebiť vo sv. Anne, lebo bola podľa tela starou matkou Mesiáša – Krista (kazateľ používa termín *Baba Kristowa*), ktorý z nesmiernej lásky k ľuďom, ktorý zo svojej nekonečnej velebnosti a stáva sluhom, „Baba toho, ktorí keď bol v Spôsobe bozkém, keď bol veční, nekoneční Boh gako Otec, sám w sebe nagdokonálegssá Bitnosť, z nesmírneg Láski tég, s ktorú milowal nás, seba samého zničemnil,¹⁰ a Spůsob Služebníka wezmúce, nám

⁷ A. Rudnay, *Kázne príhodné, ai iné*, s. 431-434.

⁸ A. Rudnay, *Kázne príhodné, ai iné*, s. 91.

⁹ Prednesená vo Veľkých Bedzanoch 1794. (Teraz filiálka Jacoviec: Veľké Bedzany [Horní Bezany, Horne Brezany, Bulgen, maď.: Nagyöbölgyén; časť mesta Topoľčany, kostol: Panny Márie Pomocnice kresťanov 1965] pozri: www.knazi.sk/schematizmus. Tiež Schematizmus Bratislavsko – trnavskej arcidiecézy 2005, s. 256). M. Majtán, *Názvy obcí na Slovensku za ostatných 200 rokov*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1972. s. 51-52.

¹⁰ On nepomýšľal využiť vo svoj prospech svoju rovnoprávnú hodnotu s Bohom, ale že „vyprázdnil sám seba“, vzal na seba postavenie sluhy, uponížil sa a stal sa poslušným až na smrť na kríži (porov. (vv. 6-8). Koncízny a nezvyčajný výraz „vyprázdnil sám seba“ (gréč. *heautòn ekénōsen*), ktorý nemá obdobu v celej gréckej a biblickej literatúre, dal podnet na početné interpretácie, ktorými sa biblisti usilovali vysvetliť, ako sa mohol „vyprázdniť“ ten, ktorý mal „božskú prirodzenosť“. Z kontextu jednoznačne vyplýva, že výraz „vyprázdnil sa“ je

bídním ľudom učiněn ge podobní, a v Spósobe nalezen gako člověk. Baba toto jednorodeného Sina božého, který bol živí Obraz Dokonalosti bozkég, w kterém sa Otcí nebeskému dobre zalúbilo. Baba wedla Tela Krista Ježiša, v kterémžto Méne každé koleno má klečať nebeských, zemských, a pekelních. Slušná zagiste Vec je láskawí Krest'ane! abi ste Boha swého chwálili, a welebili we swatěj Anne, obzvláštne wi, malá, ale nábožná Cirkev Bezánská, který ste si swatu Annu za Patronku wivolili obzvláštne dnešného Dňa, který swatá Cirkev, Matka naša, k radostnég Památke swatég Anni poswatila, obzvláštne w temto Chráme Pána, který ge Ctí swatég Anni založení. S tég Příčini zhromáždili ste sa dnešného Dňa do tohoto Chrámu Pána, abi ste každoročnu Pobožnosť wassu wikonávali, abi ste tu Čest' Patronke wassj preukázali, ktoru dněsná Slávnost' od wás žádá". Po otázke, v čom spočívá pravá nábožnosť a pravá úcta, ktorú si prítomní zaumienili vykonať, chce krátko odpovedať v dvoch bodoch.

1. V prvom bode zdôrazňuje, že na prvé miesto treba vždy dávať Boha a všetko jeho spásonosné konanie. Toto sprítomňuje úcta svätých, lebo oni dosiahli viaceré čnosti, v ktorých je oslávený Boh. Keď svätým preukazujeme úctu, táto úcta predovšetkým patrí Bohu, ktorý je počiatok a prameň všetkej svätosti. V úcte svätých chválime a velebíme Boha, ctíme si jeho dary, jeho milosti, jeho svätosť, nekonečnú dobrotu, všemohúcnosť a nesmierne milosrdenstvo. Ďalej zdôrazňuje, že Bohu obetujeme nekrvavú obeť na pamiatku svätých, ktorých si uctieваме ako opravdivých učeníkov, nasledovníkov Krista, Božích priateľov, údy tajomného Tela, ktorého hlavou je Kristus, základný kameň toho chrámu, v ktorom sa Bohu klaniamo.

Odvola sa na tradíciu Otcov: „Svätí, ktorí v nebi kraľujú s Kristom, modlitby naše predkladajú" Bohu, čo dosvedčuje aj Tridentický snem, že je užitočné odporúčať sa ich príhovoru, aby sme prostredníctvom nich dosiahli

opisný výraz, ktorý znamená tajomnú skutočnosť, že Kristus sa úplne, slobodne a dobrovoľne zriekol všetkého, čo jeho božský status vyžadoval z hľadiska svojej autority a dôstojnosti, ako aj patričného postoja a správania ktoré ľudia mali preukazovať voči nemu. (Pre dôkladnejší a širší výklad tohto výrazu porov. J. Heriban, *Apoštol Pavol, cit. d.* (v poznámke č. 1), s. 161.) Na opisnom výraze « vyprázdnil sa » sa zakladá pojem a doktrína o Kristovej *kenóze*, ktorá je už bežným odborným výrazom používaným v biblickej, teologickej a duchovnej terminológii. Pokiaľ však ide o presný význam a teologickú náplň tohto termínu, treba zdôrazniť, že *kenóza* je dynamickejší a obsažnejší pojem, ako ho vedci definujú vo svojich dielach. Kenóza nie je len nejaká literárna alebo katechetická ilustrácia Kristovho tajomstva, ani sprievodný zjav, ktorý patrí do sféry vonkajšieho zdania, ale ani jednoduchý mravný a psychologický postoj chápaný ako cit pokory, zriekania, podriadenosti a poslušnosti. Kenóza je tajomná skutočnosť Božieho Syna, ktorý je podstatne Pán (*Kýrios*), ale ktorý zo svojho slobodného rozhodnutia a voľby žil a správal sa počas svojho tuzemského života ako sluha (*doúlos*).

od Boha rozličné milosti a dobrodenia, a to skrže jeho jediného Syna, Ježiša Krista, ktorý je jediný prostredník medzi Bohom a ľuďmi, jediný Spasiteľ a Vykupiteľ. Teda naša nádej záleží na zásluhách Kristových, skrže ktorého dúfame všetko dosiahnuť od Otca, čo potrebujeme k večnému životu a aj k nášmu časnému šťastiu. Svätých si uctieваме pre čnosti a dokonalosť, ktorou nám oni svietili. Medzi nimi vyniká sv. Anna, ju si Boh z toľkých tisíc tisícov jedínú vyvolil, aby bola hodná porodiť blahoslavenú Pannu Máriu, v ktorej živote zázračným a predivným spôsobom, cez zatienie Ducha Svätého sa večné Slovo nebeského Otca stalo Telom, a prebývalo medzi nami (Jn 1, 14).

Ďalej zdôrazňuje, že slávnostné stretnutie veriacich je príležitosťou, aby sme sa z povďačného srdca na všetko to dobrodenie rozpamätali a že skrže ňu sme dostali tú Božiu Rodičku, tú Matku Kristovu, ktorá je Nádoba duchovná, Zrkadlo spravodlivosti, Príčina našej radosti, Potešenie zarmútených, Útočište hriešnikov, Uzdravenie nemocných. To má byť predmetom našej vďačnosti Bohu za toľké dobrodenia.

2. V druhom bode povzbudzuje, aby táto úcta k nej, alebo radšej skrže ňu k Bohu bola trvalá, nielen v deň sviatku, aby naše modlitby a prosby predložila nebeskému Otcovi, ktorému výbornú dcéru, Synovi úprimnú Matku, a Duchu Svätému vyvolenú nevestu porodila a vychovala; a aby sme si vyprosili všelijaké šťastie, zdravie a Božie požehnanie. Po odložení ťarchy života nabáda prosiť Božie milosrdenstvo o udelenie toho pokoja, ktorý svet dať nemôže, tiež o skončenie vojen, o dary Ducha Svätého pre kresťanskú vrchnosť a všetok zverený ľud, aj o ducha lásky a svornosti.

Toto má byť predsavzatie našich dnešných modlitieb k Bohu skrže sv. Annu a jej dcéru Pannu Máriu, aby sme pri uvažovaní o mnohých čnostiach aj my dosahovali dokonalosť a čnosti svätých. Svätí Otcovia, vychvaľujú jej vrúcnu lásku k Bohu a k blížnemu, z ktorej ako zo studne všetky iné čnosti pochádzajú, jej živú vieru, nádej, ktorú vkladala do Božej prozreteľnosti, tiež trpezlivosť v prenasledovaní, ktoré pre svoju neplodnosť musela zakúšať; miernosť, poslušnosť, hlbokú poníženosť. Ak budeme nasledovať čnosti sv. Anny, matky Panny Márie, bude sa Bohu páčiť naša nábožnosť, naše prosby skrže našu patrónku vyslyší a neodníme nám svoje požehnanie. Na nej sa splňa aj príslovie, že jablko od stromu ďaleko nepadne. V rodine človek dospieva k ľudskosti. Pri otázke: „Kto je človek?“ Môžeme nájsť odpoveď: „Je nekončenou bytosťou, ktorá je na ceste k svojmu naplneniu. Táto cesta je poznačená slabosťou a hriechom. Celá veľkosť človeka je obsiahnutá v povolání človeka do spoločenstva s Bohom a ľuďmi. Toto povolanie je zároveň výzvou stať sa v Ježišovi Kristovi Božím synom. Predpokladá a vyjadruje to spoločenský rozmer človeka. Božím obrazom nie je len človek ako jednotlivec, ale aj ako bratské spoločenstvo, ktoré je chápané ako obraz trojjediného Boha. Budovanie bratského spoločenstva medzi ľuďmi, je uskutočňovaním najhlbšieho

povolania – Božieho plánu, vyjadreného aj v spoločenskej štruktúre človeka (porov. GS 12, 18, 19, 21, 22, 24, 29, 32).¹¹

Kardinál Rudnay v tejto vieroučno-pastoračnej kázni chce pomôcť budovať rodinné čnosti v slovenskom národe, ktoré sú prameňom mnohonásobného požehnanja vyvierajúceho z jednoty a lásky Najsvätejšej Trojice, aby človek mohol dosiahnuť kresťanskú zrelosť, a tým správne uskutočňovať svoje životné poslanie.

Kázeň je podaná v upravenej slovenčine Juraja Palkoviča, s viacerými rétorickými ozdobami. Podstatné mená píše veľkými písmenami, podobne ako v nemčine a vcelku rešpektuje jazykové pravidlá bernolákovskej kodifikácie.

2.2. Festum Annunciationis B.M.V. Expositio Salutationis Angelicae¹²

„Ave Gratia plena Dominus tecum. Luc.1.w.28.¹³

Zdrawas Milosti plná Pán s tebú”.

Na vtedajší sviatok Zvestovania blahoslavenej Panne Márii, teraz po úprave Kalendára Druhým vatikánskym koncilom je to sviatok Zvestovania Pána, kardinál Rudnay využíva príležitosť, aby nakrátko vysvetlil modlitbu *Ave Maria*. V kázni evidentne vidno, že učí poslucháčov spájať modlitbu so životom, aby sa veriaci učili od svätých v každodennom živote modlitbou posväcovať práce, námahy, radosti aj utrpenia a nedať sa premôcť malomyseľnosti, alebo agresivite. V tom čase po nedeliach vysvetľoval modlitbu *Otčenáš*, ale kvôli sviatku ho prerušil a vložil túto kázeň.

Po krátkom úvode, v ktorom autor vysvetľuje, že modlitba sa skladá zo vzdávania vďaky a z prosby (z *Ďikow Čineňá; a s Prosbí*): Teda 1. Z pozdravu anjela Gabriela: „Zdrává bud’ Milosti plná Pán s tebú...”; 2. Z pozdravu Alžbety: „požehnaná ti bud’ medzi Ženami a požehnaní Plod Žiwota twého”; 3. Z prosby: „Swatá Maria Matka Božá pros za nás hríssnich niňi, i w Hoďinu Smrti nasseg, Amen”.

I. Prvá časť. „Zdrawás Mária”. Sú to slová radosti vychádzajúce z úprimného srdca, jednak nad vtelením, že sa splnili prisľúbenia, ako aj nad mnohonásobnými Božími darmi, ktorými bola ozdobená, aby bola hodná byť chrámom vteleného Božieho slova.

„Milosti plná”. Je v tom, že Boh ju zahrnul zmlovaním, aby zostala najdokonalejším stvorením. Zdôrazňuje, že najhlavnejšia čnosť Márie bola poníženosť. Pri kázaní argumentuje slovami Písma.

¹¹ J. Kulisz, Z. Plašienková, *Na ceste s Teilhardom de Chardin*, Dobrá kniha, Trnava 2004, s. 195.

¹² A. Rudnay, *Kázne príhodné, ai iné*, s. 384-389.

¹³ Porov. *Biblia Sacra Vulgatae Editionis Venetiis*, MDCCXXXII, s.772.

„Požehnaná si medzi ženami”. Rozhovor anjela Gabriela a tieto slová sv. Alžbety s Máriou, ktoré Cirkev rozšírená po celom svete neustále opakuje, sa stali spevom alebo modlitbou veriacich. Tak sa spĺňa, čo Mária predpovedala vo svojom chválospeve (Lk 1,46nn.): „hle od této Chvilí blahoslawenu mňa bude nazíwať wssecko Pokoleńi Zeme” (Lk 1,48). To povzbudenie kardinála Rudnaya je inšpiráciou, aby podobne aj slová a rozhovory všetkých ľudí dosahovali úroveň modlitby.

V II. časti motivuje na nasledovanie. „A požehnaní ge Plod Žiwota twého Géžiss”. Maria je požehnaná medzi ženami, lebo je matka toho, skrze ktorého všetky národy môžu dosiahnuť požehnanie. Kardinál nabáda k tomuto dobrodeniu slovami apoštola (Ef 1,3): „Požehnaní Boh, a Otec Pán náss Géžiss Kristus, ktorí požehnal nás wseľíkím Požehnaním duchowním, w nebeských Wecách w Kristu, a wiwoľil nás w nom pred Ustanoweńim Sweta, abi sme boľi swatí, a neposskwrnení pred Oblíčagem geho”. Na zdroj svätosti sú ľudia napojení krstom a kto nepreruší alebo znovu obnoví a zveľaďuje jednotu s Božou svätosťou, je tiež požehnaný a stáva sa požehnaním pre rodinu a každého s kým sa stretne.

III. časť „Swatá Maria Matka Božá”.

V tejto tretej časti *Ave Maria* kardinál Rudnay mystagogickými obrazmi podľa apoštola Pavla privádza poslucháčov k nádhernému poznaniu alebo objavu, že ak sme Boží synovia a bratia Krista, potom sme aj synmi Márie, „kerí gu w této Modlitbe tímto sladkým Ménom wzíwame, aby nám swoge materinské Srdce otvorila” a „k Polutowańú pohnutá prworodeného Sina swého skrz Prímluwu swogu k Milosrdenstwu naproti nehodním Bratrom swím naklonila”. Táto milosrdná svätosť Matky je podnetom pre nádej a východiskom každému: „O gaku Dúwernosť má zbudíť w Srdci nassém sladké toto Méno Matka Božá, Matka nassa! Zdáliž uprimní Sin može nečo swég Matke zapret?”

V tejto časti kardinál Rudnay ako starostlivý pastier a duchovný otec poukazuje na reálny stav človeka s eschatologickou víziou. Zo závislosti hriešneho stavu sa môže každý človek vyslobodiť pokáním, ktoré oslobodzujú od tarchy previnení, a tak môže žiť a pracovať s pokojom v duši, čo je najlepšia príprava na vyvrcholenie života, keď príde pred najspravodlivejší súd. V tomto duchu sa každý môže úprimne a s nádejou modliť „Pros za nás hríssních nińi i w Hoďinu Smrti nasség”. My sme hriešnici, ale Maria je Matka toho, ktorý prišiel, aby zotrel naše hriechy; „wipros nám nińi, od Sina swého Milosť, prawého Pokańá, Odpussčeńi nassého Prewineńá, žiwu Wíru, silnú Nádeg, wrúcnu Lásku, a Zetrwáwańi w Dobrém, obwzłássne aľe w posledném tom Okamžení, keď tuto Ťerchu skládat budeme, keď pokračowať budeme k tomu sprawedliwému Sudcowi Žiwích, a Mrtwích, abi od nás wibíral Počet nassého Władárstwa, pri Hoďine Smrti nasség. Amen”.

Výkladom *Ave Mária* chce uchrániť veriacich pred bezduchým stereotypom života.

2.3. Explanatur Mysterium Incarnationis – Tajomstvo Vtelenia Božieho Syna z Panny Márie

Tretí článok vierovyznania vysvetľuje kardinál Rudnay v tematickom vysvetľovaní Kréda, Sectio I.

Vieroučná kázeň o Vtelení s latinským nadpisom *Explanatur Mysterium Incarnationis*¹⁴ je rozdelená do 4 bodov.

V §.I. *Descendit de Coelis* – Zostúpil z nebies (vychádza z latinského textu Vulgáty¹⁵, Lk 1,35): „Duch swatí stúpi do teba, a Moc Nagwissssého zastíni teba, a preto i to, čo sa s teba narodí Swatého, Sin Boží nazwan buďe”. Toto slávnostné Zvestovanie Panne Márii je začiatok realizácie prvej Radostnej zvesti (Protoevanjelium, Gn 3,15) prisľúbenej už v raji. Po nerozvážnom a tragickom omyle prvej ženy pre hriechom neposlušnosti, okusuje osobnú katastrofu s nedoziernymi následkami (ako má každý hriech), že sa stáva príležitosťou k pádu muža (Gn 3,8-13), napriek tomu, že mala byť spoločníčkou a pomocnicou muža (Gn 3,1-7). Tento, predtým nádherný manželský pár Gn 2,23-24), si musí vypočúť trojnásobný ortieľ (Gn 3,14-20) za svoje nezodpovedné správanie, ktoré bude spojené z dedičnou záťažou celého ľudstva.

Kardinál v kázni predstavuje príchod Boha v ľudskej podobe betlehemského Dieťaťa, ktoré vyrastie v krásnej ľudskej rodine a v 30. roku života vystúpi ako Učiteľ národov. Potom približuje vlastnosti Božieho Syna, ktoré má od večnosti a argumentuje Písmom i tradíciou, opierajúc sa o Carihradské vyznanie viery.

„Gednorodení Sin Boží, tá wečná, a nekonečná Bitnosť wsseckích Bitnosťi, sám w sebe neskonče dokonáli, neskončene blahoslawení, to wečné Slowo Otca nebeského, tá wečná geho Múdrost', kterí od wsseckích Wečnosťi w Sláwe Otca prebíwal, w Časi od Boha urídeném, a skrz Prorokow predpowedaném pre nás bídních Lud'i, a pre nassé Spasení z Neba stúpil. Títo Slowa,... neznamenagú, že Sin Boží prestal w Nebi prebíwat', poňewáč on gakossto žiwí, a opravd'iwí Boh wssad'e prítomní ge, al'e títo Slowa sú nagsúcegssé hlboku Poňiženost', a neskončenu Zničemnost' wigadriť, keru ten istí Sin Boží skrze swogé Wtleňi preukázal”. Nekončný Boh chce prísť medzi smrteľne zranených, postihnutých vášňami, ktoré môžeme nazvať rozličnými závislosťami na hriechoch, ako malé bezmocné dieťa.

¹⁴ A. Rudnay, *Kázne príhodné, ai iné*, s.203-207.

¹⁵ „Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideoque, et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei”, Luc. 1.w.35.

V. §.II. *Et incarnatus est de Spiritu Sancto*. „A vtelil sa z Ducha Svätého”, predstavuje textom:

V tejto druhej sekcii dogmatickej kázne kardinál vysvetľuje ďalšie nevyspytateľné tajomstvo, že pri Zvestovaní Božieho syna, Ježiša – Záchrancu, ktorého Pavol nazýva druhý Adam, sa Boh dáva poznať ako Trojjediný, ktorý svojím Duchom Svätým zatieni Pannu Máriu, aby splnil čo sľúbil na začiatku dejín ľudstva (Gn 3,15) a prostredníctvom prorokov: „Toto ale naghłbssé Tagemstwí nassého kresťanského Náboženstwa w tom záleží, že Boh Sláwi tak sa zničemñil, že člowekom zostal, keď Ĺelo, a Dussu nám podobnu na seba wzal. Ĺelo gehu ne wedla obecného Porádku, ale skrz zázračné, a prediwné Zastíneñi Ducha Swatého w Žiwot’e z opráwdiwého Ĺela, a Krwi blahoslawenég Panni Marie spôsobené bolo. Dussa gehu na Spósob nasség w tom Okamžení swého s Ĺelom Spogena, od Boha stworená bola, tak, že tá istá druhá Osoba bozká Bohom zostala čo bola od Wečnosti, a Člowekom učinena, čo predtím nebola. Toto ge to naghłbssé Tagemstwí nassého Náboženstwa, které w tých Slowách, které sem za Predsawzat’i Kázñe mogég wiwoł’il, And’el obsáhel: keď blahoslawenég Panni Marie zwestowal, že Duch Swatí stúpi do nóg, a Moc Nagwissssého zast’iñi gu, a preto čo sa s nóg narod’i Swatého, Sinom Božím nazwané buďe” (Jn 1,1).

Nekonečný Boh sa znižuje k ľudstvu, aby povýšil a udravil padnutého a zraneného človeka, čo má viesť ku vd’ačnosti, ale zároveň aj k láske Boha (Dt 6,4; Mt 22,37; Mt 23,37). „Tento Zázrak Dobrot’iwosst’i bozkég naprot’i ľudskému Pokoleñú ačkol’wek celég swatég Trogici nerozd’ilnég pod’akowat’ máme, preto , že wssecki Učinki gednég každég Osobi bozkég celég swatég Trogici prislúchagú, wssak,predca W’eleñi Sina Božého do Žiwota Panni Marie Písmo swaté, a Cirkew swatá obzwlásstñe Duchu swatému pridává, s tég Pričini, že Duch swatí ñisst iné neñi, gak Láska. Lásku al’e swogu nagzna-meñitegssím Spósobem Duch skrz W’eleñi Sina swého preukázal; tak milowal Boh Swet tento, že Sina swého gednorod’eného dať ráčil” (Jn 3,16).

V. §. III. *Natus ex Maria Virgine* – „Narodil sa z Márie Panny”, predstavuje vyvolenie a radosť P. Márie. Zároveň vysvetľuje jasnými argumentami z tradície svätých Otcov ďalšie tajomstvo, že Bohorodička Mária ostáva naďalej pannou aj po pôrode Božieho syna, Ježiša – Záchrancu. „Toto tehdi Slowo wečné Otca nebeského, tohoto gednorod’eného Sina Božého blahoslawená Panna Maria, keď ho d’ewat Mesácow pod Srdcem swím nosila, k obecnég Radosťi nasség na ten Spósob porod’ila, na gakí Spósob ho počala; keď skrz tento Porod Pannenstwí swoge nestrat’ila. Gežiss Kristus tot’isso na tak zázrační, a prediwní Spósob wissel ze Žiwota Panni Marie, gako stúpil medzi Učedelñikow swích skrz zawreté Dwere, aneb gako ze zatworeného, a zapečateného Hrobu z Mrtwích powstal. Poñewáč al’e blahoslawená Panna Maria Boha spolu, a Čloweka porod’ila, které dve tito Bitnost’i w gednég

Osobe spogil, kteréssto dwe Bitnost'i gedného Géžissa Krista učiná, s tég Príčini z welikím Práwom Matka Božá sa naziwá”.

Tajomstvo Vianoc je sprevádzané nežnosťou lásky Boha k ľuďom, ale aj dojímavými pozornosťami lásky ľudí vzájomne medzi sebou, najmä v rodinách. Ba dokonca sa v čase Vianoc zmierujú aj rozvadení nepriatelia. To sú nakrajšie darčeky Ježiška.

Betlehenské Dieťa čakajú veľké strasti, no vtedy pomáha Boh starostlivý Otec, tak Ježišovi ako aj všetkým, ktorí sa s dôverou na neho obracajú: „Okoličnosťi gehu Narod'eňá tak wipisugú swatí Ewandeliste, že sa Počudowáňá zdržat nemožeme, keď čítáme, na gaki Spósob ten Král Králow, a Pán Panowńikow na Swet prichádzá. Narod'í sa chudobní, uťisknutí: narod'í sa pocestní : narod'í sa na Gaslách : narod'í sa w tuhég Zimi. I stalo sa, prawí sw. Lukáč: že sa naplńil'i Dňowé Marie Panni, abi porod'ila, a porod'ila Sina swého Gednorod'ného, a Plenkámi obwinula ho, a položila w Gasla, nebo nebolo Mista w Hospode. Zdáliss sw. Ewand'elista nesmírnu Zničemnosť Sina Božého lepssími farbámi wimalowat' mohel? Hledal Místo, kd'e bi Hlawu swogu sklońit' mohel, a nebolo Mista w Hospod'e; nebolo Mista pre teho, kterému celí Swet, a Plnosť' gehu prislúchá, medzi swogích wlasních prissel, a swogí ho nepoznal'i.

Aposstol howorí: že seba samého zničemńil, Spósob Služebńika wezmúce, nám bídním Ludom podobńi ge učinen” (Flp 2,7).

V §. IW. *Propter nos, et propter nostram salutem* – „Pre nás a pre našu spásu”. Na záver kázne kardinál Rudnay vysvetľuje cieľ týchto tajomstiev presahujúcich akékoľvek chápanie a konkrétnou biblickou aplikáciou pozýva poslucháčov na túto veľkú lásku odpovedať láskou, ktorá spočíva v zachovávaní prikázaní (1 Jn 3,1-10) a nasledovaní P. Márie a Ježiša:

„Ah láskawí Krest'ane! keďikol'wek o newiprawitedelném tento Tagemstwi W'eleňá , a Narod'eňá Krista Pána mluwime, Pozorowáńi nassé na ti Slowa konstantinopol'itanského Zeznáňa obwzlasťne obráťit' máme: že totizto gednorodení Sin Boží, pre nassé Spaseńi tak hluboko sa zničemńil; pre nás stúpil do Žiwota Panni Marie, a s nóg sa narod'il, pre nás, ktorí sme gehu Neprátele bol'i, ktorí sme gak Aposstol swedčí, nemúdrí, newerící, blúdní, ktorí sme zlíw Žádost'ám, a Rozkossám slúžil'i, w Zlost'i, a w Záwist'i bidleli, ktorí sme wespolek sa nenáwid'el'ii (Tit 3,3) . Pre nás, ktorí sme nańisst méneg nemisleli, gak abi sme gehu Milosrdenstwi obsáhl'i, ktorí sme w Zabudł'iwosti na Boha zostáwal'i, abi nás k poznáńú Boha priwédel, abi nás z Ocom nebeským zmeril, abi nás od wečného Zatraceňá wislobod'il, abi nás Sinow Božích, a Ďed'ičow Králowstwa nebeského učinil; pre nás a pre nassé Spaseńi z Neba na Swet tento prissel, a stúpil, abi sme žiwí bol'i” (1 Jn 4,9) „skrz neho, abi on bol Obeta, a Dost'iučineńi za Hríchi nassé”. „Ježiš ukazoval nový, doposial' nepoznaný rozmer Božieho kráľ'ovstva... nový obsah

novú tvár Boha, ktorý prichádza, aby kraľoval v ľudských srdciach. Božie kráľovstvo bolo pre Ježiša obrazom, symbolom panovania Boha, prichádzajúceho všetko obnoviť a utvoriť nový vzťah medzi Bohom a človekom i medzi ľuďmi. Ubezpečoval, že v ňom a jeho činnosťou, jeho vyučovaním Božie kráľovstvo vstúpilo do sveta”.¹⁶

Kardinál predstavuje tajomstvo Ježiša Krista ako ho podáva Krédo. Prichádza ako najväčší dar nebeského Otca, ľudstvu, ktorý bude učiť ako správne žiť a keď ho zabijú, vstane z mŕtvych, aby znovu zachraňoval, verný svojmu menu Ježiš – Záchranca. „Hle láskawí Kresťane! na krátce predložené nepochopiteľné toto Tagemstwí Wtleńá Krista Pána, které, pońewáč ho krátkím Rozumom nassím pochopiť nemožeme, s Pońiženost’ú klanat’ sa máme. Amen”.

2.4. Mariánska kázeň: In Assumptione B.M.W¹⁷. „Na sviatok Nanebovzatia BPM”

Kardinál Rudnay kázňou na sviatok Nanebovzatia Panny Márie nabáda k správne mu chápaniu celoživotného cieľa každého človeka. Po skončení života definitívnym miestom človeka nie je hrob, ale nebo. Pripravil nám ho Syn Bohorodičky Márie (Jn 14,1-3), ktorú prvú s osláveným telom aj dušou hneď po smrti prijal k sebe, pre jej hrdinskú vernosť Bohu a čnostný život. Cirkew si to pripomína od najstarších čias týmto sviatkom.

Kazateľ zaujímavo v úvode aplikuje verš Lk 10,42: „Maria naglepssu Částku wiwolila, která nebud’e odnatá od nóg”¹⁸. Zdôvodňuje prečo berie tento verš: „Swatá Cirkew Matka nassa títo Slowa Kristowé, které Mariu sestru Lazarowu sa doťikagú, Marie Matki Kristowég w d’nessnég swatég, Ewand’el’ie priwlastnuge, ponewáč ona d’nessného Dña wzatá od And’elow do Králowstwa nebeského, obsáhla to nagwissé Misto sebe od Wečnost’i pripravené; které od nóg odnaté ňikdi nebud’e. O zaist’e radostní Dėń, který nám tu Po’esseńá plnu Památku donássá slawného na Nebe Wzat’a blahoslawenég Panni Marie”.

Kardinál tajomstvo tohto sviatku vysvetľuje v 3 bodoch. Zároveň nabáda k radosti z definitívneho završenia jej pozemského života, lebo sa hlboko dotýka všetkých ľudí: „Chwálme, a welebme Boha, který d’nessného Dña rozdílné, a wíborné ti Čnost’i, a Dokonálost’i, s kterými Maria ozdobená bola, wssecká krásná, a Posskwrńa nebola na nóg, s kterými wssecki Céri Ewi prewissila, tú nepremeniteľnú Korunú korunowal, který keď Matku swogu, Matku spolu nassu d’nessného Dña do Neba prigal, Základ žiwég Nád’egi

¹⁶ J. Kulisz, *Ježiš Kristus v dejinách*. Bratislava, Aloisianum Trnavská univerzita, Dobrá kniha, Trnava 1996, s. 44.

¹⁷ A. Rudnay, *Kázne príhodné, ai iné*, s.431-434

¹⁸ „Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea”, Luc.10.w.42.

w Srdcách nassich položil, že ai mi nekdi, keď tuto Ĥerchu ze seba zložíme, keď bídne toto Putowáňi skončíme, keď sa s tohoto Sweta, w kterém nemáme zostawagícé Bidleňi, odlúčíme, že ai mi, prawím, skrze Prímluwáňi Matki nasség obsáhne tu Korunu Sprawedelnosťi, které ggakssto Bratri, a Udi Kristowé, a Ďeďičowé Kráľowstwa nebeského, Práwo máme. A toto ge prwí Spósob Pobožnosťi nasség, keru ke Cťi Ďnessného Ďňa, blahoslawenég Panni Marie wikonáwať máme, abi sme toťissto s powďačného Srdca Ďiki číňil'i Bohu za rozličné to Dobroděňi, které od Boha na nú, a skrze nú na nás pochádzali”.

V 2. bode kázne poukazuje na ďalšiu možnosť: pri poznaní vlastnej nedostatočnosti a slabosti v každej núdzi a biede ako je hriech, choroba, strach, smútok, nepokoje, že sa môžeme na tú, ktorá je už v nebi, obrátiť ako na Matku, „abi ona Prosbí nassé Sinowi swému, který gég ňisst odepřet nemože, predstavila, abi nám od Boha wiprosila Zdrawí, Ššťastí bozké Požehnáňi; abi Boh skrz gég Orodowáňi nakloneňi, zhlédel na nás Očami swého nesmírného Milosrdenstwa; abi nás w týchto burliwých Časoch od wsseckého Nebezpečenstwa milost'íwe zachráňil; abi Bogowníkom nassim slawné Wířazstwí uďelil; abi nám dal teho Pokoga, kterého Swet dať nemože; abi nás we wsseckém Dobřém posilňil:wssecku duchownu, i swetsku Wrchnosť, abi obecné Dobřé bedříwe wihledáwali, wssemu Zlému mocně odepřali, a nebeskú Rosú bozkého Požehnáňá ustawičně zwlažowani boři. Toto má bit Predsawzaťi d'nessních Modřitbí nassích, které skrz blahoslawenu Pannu Mariu Matku nassu Bohu obetowať máme”.

V 3. bode predkladá najužitečnejšiu formu nábožnosti pri svätení sviatku¹⁹, a to nasledovanie v čnostiach, ktoré ona dosiahla. Sú to panenská čistota, pestovanie schopnosti nedať sa premôcť zlým žiadostiam, hriešnym náklonostiam, úcta k predstaveným a vrchnostiam, výchova detí od malička, poslušnosť, starostlivosť nielen o časné, ale aj o večné hodnoty a cvičenie v Božej bázni: „Ona bola wždy poddaná swég Wrchnosťi, tak, že bolestnu, Nebezpečenstwa plnu Cestu, pred seba wzala, abi Rozkaz nádherného Císara, který chcel celí Swet popísat', wiplnila. Nasledugme gég Poslussnosť, bud'me poddaní tím, kterích nám Prozřetedelnosť bozká za Spráwcow predstavila, a nestogme na Odpor Duchu Swatému, který Wrchnosť nassu položil řídít' Cirkew swogu. Maria bola starostliwá, a pečliwá Matka, která Sina swého

¹⁹ „Naposledki nám naguežitečnegssi, Bohu, a Marie nagwzácnegssi Spósob Pobožnosťi nasség, keru ke Cťi blahoslawenég Panni Marie wikonáwáme, ge, Sslapage Marie tlačít'; ti wiborné, a rozličné Čnosti, s kterými Maria Milost' bozku nad wsseckými Swatímí, a Duchí nebeskými obsáhla, nasledowať, a skutečne wiplniť. Ona bola nagčistegssá, tak, že sa žádná Posskwrňa na nóg nenachádzala; nasledugme gég pannenskú Čistotu, nepopust'íme ňikdi slobodně zubadla zlím žiadostám, a Náchilnostám nassím, které nás na Spósob wrúcého Mora mnohokráte čím hore, tím dole obracagú”.

gednorod'eneného, keď w chráme Pána pozostal, abi Otázky Kňazow, a farizeow rozwázal, gakssto strateného bolestne wihledáwala. Nasledug'e Rod'iče tuto Pečliwosť Marii; pečug'e o wassích Dětek ne len časné, ale i wečné Blahoslawenstwi; winaučugte gích od Maľička w kresťanském katolíckém Učeňí, a cwičte gích w Bázňe bozkég”.

Sviatkom Nanebovzatia Cirkev pripomína, že P. Mária žila nebo na zemi: „Marie Pobožnosť Písmo Swaté wíhwaluge, s kterussto ustawične z Nebom spogená gemu ged'íne, a ne sebe žila”. Poslucháčom radí, ako môžu aj oni dosiahnuť hodnotný život účasťou na liturgii v kostole, aspoň v nedele a sviatky: „Tuto Pobožnosť nasledugme, a ponewáč nám Práce nassé, a Starosťi nassé nedopúsčagú často sa w Chráme Pána ukázat', aspoň keď Časem neďelním, a swátečným k Bohu, ktorí pod Spósobem Chleba w tomto Chráme s nami prebívá, sa približugme; nachádzagme sa s takú Nábožnosťú, keru Swatosť Místa tohoto, a keru kresťanské nassé Náboženstwi od nás požadá”.

Táto konkrétne aplikácia, platná nadčasovo, ukazuje cestu, ako možno mať účasť na Božom milosrdenstve a jeho nekonečnej láske. „Gestliže na tento Spósob Mariu c'ít' bud'eme, zaist'e dúfat' možeme neskončené Milosrdenstwi bozké, že skrz gég mocné Primluwání wislissí Prosbí nasse: že wsseckím nassím Uzkosťám, a Trpkosťám pomože: že darmo wolať nebudeme: pros za nás Hríssních wčil, i w Hodinu Smrti naség, Amen”.

Kazateľ motivuje veriacich na posledný cieľ života, že P. Boh premení všetky námahy, práce a utrpenia verných, na radosť, ktorú im nik nevezme a tá bude trvať naveky.

* * *

Jazyková forma (pravopis – upravená bernolákovčina) neuberá nič na vyspelosti pohľadov teológa 19. storočia, ba udivuje nás aktuálnosťou výkladu biblických faktov.

Vernosť kardinála Rudnaya, svojmu povolaniu, ale aj ďalších slovenských kardinálov Juraja Haulíka, Jána Scitovského, Jána Černoča²⁰ a všetkých ohlasovateľov Božieho Slova, bola svetlom a oporou tak jednotlivcov, ako aj celého nášho národa v radostiach, úlohách, v úspechoch aj protivenstvách na ceste života, čoho dôkazom je, že sme nezahynuli ako mnohé národy w dejinách, ale že sa stále rozvíjame a vernou spoluprácou s Bohom a vzájomnou spoluprácou sme na ceste k wečnému domovu, kde sa raz všetci môžeme stretnúť, čo je veľká a reálna nádej. A. Rudnay nadobudol veľa pastoračných skúseností ako farár w Krušovciach pri Topolčanoch (1789–1805). Horlivou pastoračnou prácou a praktickými vzletnými kázňami si získal srdcia veriacich. Všimal si w nich časové a sociálne otázky, prízvukujúc svedomité plnenie povinností občanom i verejným činiteľom. Keď sa

²⁰ M. Lacko, *Štyria slovenskí kardináli* s. 59-64.

stal ostrihomským kanonikom a rektorom seminára v Trnave (1806–1808), našiel tu svojho priateľa Juraja Palkoviča, profesora morálky a pastorálky, a spolu s ním dbal o dobrú prípravu budúcich kňazov. Ich žiakom bol vtedy Ján Holly. Ako sedmohradský biskup sa príkladne staral o diecézu, riadiac sa svojím biskupským heslom *Lucere et ardere* (*Svietiť a žiariť láskou*). Keď v Sedmohradsku zúrili hlad a mor, Rudnay kázal rozdať hladujúcim všetko obilie, čo sa nachádzalo v biskupských sýpkach. Na žiadosť panovníka sa 20. mája 1820 presťahoval do Ostrihomu s kapitulou. Ako arcibiskup si všimol pomery vo svojej diecéze a konal pravidelné vizitácie. Do primaciálneho úradu si pribral mužov, ktorých poznal ako vzorných kňazov a statočných Slovákov. Kanonik Juraj Palkovič bol jeho poradcom, ktorý v hojnej miere svoje príjmy používal na štedré podporovanie slovenskej náboženskej literatúry. Za tajomníka si zvolil trnavského rodáka Juraja Haulíka, ktorý sa neskoršie tiež stal kardinálom a prominentnou osobnosťou v kultúrnom a náboženskom živote Chorvátov²¹.

U S. Polčina nachádzame pozoruhodné zistenie, že „Rudnay zaradil roku 1822 sviatok svätého Cyrila a Metoda do kalendára ostrihomského arcibiskupstva s osobitným oficiom v breviári. Má zásluhu aj na vydaní Bernolákovho Slowára a záležalo mu i na vydaní Svätého písma²². Preklad Biblie od bernolákovca Juraja Palkoviča vyvolal úprimný záujem kardinála Rudnya, ktorý vyznamenal Pakovičovo dielo duchovnou, ale aj konkrétnou finančnou podporou, veď Božie slovo je „hlavnou potravou kresťanskej modlitby²³ a života ako o tom svedčia celé dejiny kresťanstva. Prvé preklady Biblie boli inšpiráciou, aj pre ďalších prekladateľov Biblie (F. V. Sasínek, T. M. Donoval, A. Hlinka, potom prekladatelia Biblickej komisie pri SSV, profesori: Š. Zlatoš, J. Búda, A. Šurjanský, M. Stanislav, J. Švec a Š. Janega²⁴. Po Druhom vatikánskom koncile Liturgická komisia najmä F. Javor, V. Malý a biskup Vladimír Filo a ich spolupracovníci. Na duchovnej obnove Slovákov, prostredníctvom prekladu Písma majú veľký podiel naši exulanti K. Strmeň, Š. Porubčan, J. Heriban a V. Pavlovský SJ s A. Botekom, ktorý v Ríme preložil celé Sväté písmo²⁵. Takto Božie slovo nachádzajúce sa v Písme, preložené do rodnej reči, sa stáva spoločným

²¹ J. Vavrovič, *Svetlá minulosti*, s. 59.

²² S. Polčin, *Dedičstvo otcov*, s. 59-60.

²³ J. Ďurica, *Žalmy – modlitbové kompendium Písma*, In: *Zborník: O prekladoch Biblie do slovenčiny a iných slovanských jazykov*, s. 197.

²⁴ Porov. Št. Janega, *Všeobecný úvod do knih Starého zákona*, SSV Trnava, v Cirkevnom nakladateľstve Bratislava 1987, s. 144.

²⁵ J. Ďurica, *K Botekovmu prekladu Písma*, In: *Studia Aloisiana Ročenka Teologickej fakulty TU 2003*, Dobrá kniha, Trnava 2003; tiež, *Zborník: Slovenská, latinská a cirkevnoslovanská náboženská tvorba 15.-19. stor.*, Slavistický kabinet SAV, Bratislava 2001, s. 475.

menovateľom a základom života ako aj inšpiráciou i posilnením pre každú činnosť Slovákov predovšetkým doma a v Európe, ale aj pre misionárov na ďalších kontinentoch zemegule, teda v Amerike, Austrálii, Afrike a v Ázii. Tradícia citlivého katolíckeho prekladu Biblie bola na Slovensku pevne zakorenená už od prvého úplného prekladu v 18. storočí do kultúrnej západoslovenčiny²⁶.

Kardinál Rudnay vo svojich kázňach, formujúcich slovenský národ, predstavuje Pannu Máriu ako najdokonalejšiu ženu v celých dejinách ľudstva, ktorá bezvýhradne uverila Bohu (Lk 1,42-45) a vo svojej vernosti nikdy nezaváhala ani na sekundu. Boh ju daroval neplodným manželom Joachimovi a Anne ako Nepoškrvnenú, ktorá sa stane starou matkou prislúbeného a očakávaného Mesiáša. Kardinál nabáda veriacich k uctevaniu svätých, lebo prostredníctvom nich svätý Boh sprostredkúva svoje požehnanie. Táto rodina je toho dôkazom. Na sviatok *Zvestovania* cez modlitbu *Ave Maria*, učí poslucháčov spájať modlitbu so životom, aby sa veriaci od svätých, najmä od blahoslavenej Panny Márie, učili v každodennom živote modlitbou posväcovať prácu, námahu, radosti aj utrpenia a nedať sa premôcť malomyselnosti, alebo agresivite. V tretej časti *Ave, Swatá Maria Matka Božia...*s eschatologickým zameraním, poukazuje na cieľ a záver života, že zo závislosti hriešneho a nedokonalého stavu sa môže každý človek vyslobodiť pokáním, ktoré oslobodzujú od tarchy previnení, a tak môže žiť a pracovať s pokojom v duši. Taký život je radosťou a dáva silu pre každú situáciu. To je tiež najlepšia príprava na vyvrcholenie života v smrti, keď každý človek príde pred najspravodlivejší súd. Kardinál A. Rudnay v 3. kázni predstavuje tajomstvo vtelenia Ježiša Krista z *Panny Márie* ako ho podáva *Krédo*. Predstavuje príchod Boha v ľudskej podobe betlehemskeho Dieťaťa, ktoré vyrastie v krásnej ľudskej rodine a v 30. roku života vystúpi ako Učiteľ pre všetky národy. Prichádza ako najväčší dar nebeského Otca, ľudstvu, ktorý bude učiť plnohodnotnému životu a keď ho zabijú, vstane z mŕtvych, aby znovu zachraňoval, verný svojmu menu Ježiš – Záchranca, prostredníctvom tých, ktorí ho podľa svojich povolaní prijali. Kardinál A. Rudnay kázňou na sviatok *Nanebovzatia Panny Márie* povzbudzuje k správne chápaniu celoživotného cieľa každého človeka. Chce zdôrazniť, že po skončení života definitívnym miestom človeka nie je hrob, ale nebo. Pripravil ho pre všetkých Syn Bohorodičky Márie (Jn 14,1-3), ktorú prvý z ľudí s osláveným telom aj dušou, hneď po smrti prijal k sebe do neba, pre jej hrdinskú vernosť Bohu a čnostný život, aby bola Matkou a Kráľovnou všetkých národov.

²⁶ J. Ďurica, *Kamaldulská Biblia – prvý slovenský preklad v európskom kontexte*, s. 55-78; In: *Šance a riziká zjednotenej Európy*,. Editor prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

O slovenskej mariánskej úcte sa veľmi zainteresovane vyjadril aj J. Hnilica: „Náš národ vždy akoby inštinktívne cítil, kde je jeho náboženská a kultúrna záchrana...”²⁷

Dôstojnými pokračovateľmi kardinála A. Rudnaya sú terajší kardináli Ján Chryzostom Korec a Jozef Tomko. Ich diela a ich príhovory k nášmu národu, k veriacim i neveriacim, k predstaviteľom štátu a zároveň adresované aj celému ľudstvu, sú opravdivým svetlom pre budovanie hodnotného života a povzbudením, aby náš národ verne zachoval dedičstvo otcov (Sir 44,1-15).

The Marian Homilies of Cardinal Alexander Stefan Rudnay

SUMMARY

96

Cardinal Alexander S. Rudnay (1760-1831) began his secondary school studies in Nitra, and completed them in Bratislava in 1777. He studied philosophy at the Royal Academy in Trnava and theology in Budin, where his lecturers were professors of the former university of Trnava. He was ordained priest in 1783, Bishop in 1815, and in 1828 was named Cardinal by Pope Leo XII. He was a good preacher. 82 of his homilies have survived. They explain the Creed, the Lord's Prayer, and a certain number are dedicated to Our Lady. These latter are linked to Marian feast-days. The Cardinal illustrated the evangelical image of Mary: above all her faith, her obedience, her service to others and dedication to the Word which took flesh in her womb. These themes were placed in their historical context with the aim of forming and maintaining the spirit of the Slovak nation. Cardinal Rudnay's homilies are a real jewel of Slovakian literature. They contain much that is formative for Christian faith and everyday life.

²⁷ J. Hnilica, *Svätí Cyril a Metod horlivo hlásatelia Božieho slova a verní pastieri Cirkvi*, s. 171-172.



Czytając jakby w zwierciadle. Problem naśladowania w powieściach: *Młyn nad Flossą* i *Emancypantki*

MAŁGORZATA GRZEGORZEWSKA

Uniwersytet Warszawski
Warszawa

Jedna powieść rzuca światło na inną powieść i to właśnie od samych powieści krytyka powinna przejmować metody, koncepcje, a nawet sens swojej pracy
(René Girard)¹.

97

1. Naśladowanie dzisiaj

W *Prawdzie powieściowej i kłamstwie romantycznym* René Girard, zainspirowany lekturą literackich arcydzieł, sformułował podstawowe założenia teorii mimetycznej, której wpływ na wizję człowieka w kulturze można bez cienia przesady porównać z rewolucją Darwinowską. Tę niezwykłą książkę otwiera cytat ze znanej wszystkim historii *Przemyslnego szlachcica Don Kichote z Manchy*, w którym bohater deklaruje swoje uwielbienie dla Amadisa z Galii; nazywa go „gwiazdą polarną, jutrzenką i słońcem dla dzielnych i zakochanych rycerzy” i przyrzeka we wszystkim ów wzór naśladować, by w ten sposób dojść do pełni „doskonałości rycerskiej”². Komentując obłądny wywód rycerza zapatrzonyego w postać literacką, francuski badacz przekonuje nas, że fikcja literacka pozwala odsłonić metafizyczne podłoże ludzkich tęsknot i zdemaskować ich fałszywą odmianę: „Don Kichot zrezygnował na rzecz Amadisa z podstawowego przywileju jednostki: to nie on wybiera

¹ R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 52.

² M. de Cervantes, *Przemyslny szlachcic Don Kichote z Manchy*, tłum. A. Czerny, Z. Czerny, PIW, Warszawa 1957, t. I., s. 274.

przedmiot swoich pragnień, ale Amadis wybiera za niego. Uczeń śpieszy ku przedmiotom, które wskazuje mu, lub zdaje się wskazywać, wzór całego stanu rycerskiego. Określimy ów wzór mianem »pośrednika pragnienia«. Życie rycerza jest naśladowaniem Amadisa w takim sensie, w jakim życie chrześcijanina jest naśladowaniem Jezusa Chrystusa” [podkreśl. M. G.]³.

W tym akapicie streszcza się wszystko, co najistotniejsze do zrozumienia myśli Girarda. Poszukując odpowiedzi na pytanie: Czego pragniemy? nie mógł on wybrać trafniejszego przykładu niż historia rycerza podążającego za urojonym ideałem. Odpowiedź Don Kichota na wieści o pojawieniu się jego sobowtóra, o czym opowiada Księga Druga, stanowi wyborną ilustrację pesymistycznej logiki Girarda: naśladownictwo prowadzi w prostej linii do rywalizacji i walki o prestiż; w ostatecznym rachunku stawką jest utracona (skradziona przez naśladowcę?) tożsamość pierwowzoru. Krytyk wskazuje, że autor powieści musiał być w pełni świadomy konsekwencji zapoczątkowanej przez siebie reakcji łańcuchowej. Skoro szlachcic z La Manczy mógł stać się błędnym rycerzem pod wpływem historii Amadisa, to po opublikowaniu dziejów Don Kichota świat najprawdopodobniej zaroi się od wielbicieli Dulcynei z Toboso i pogromców wiatraków. Któż wówczas odróżni prawdziwego szaleńca od jego niezliczonych naśladowców? Co gorsza, ten, którego będą naśladować, zasługuje wprawdzie na miano „oryginała”, lecz w innym sensie tego słowa wcale nie jest oryginałem, tylko postacią ze świata fikcji – a wiadomo, że fikcja kopiuje rzeczywistość – i zarazem jest odbiciem innej postaci literackiej.

Gra z czytelnikiem stanowi doskonały przykład metafikcji i to właśnie ten aspekt powieści Cervantesa przyciąga dziś głównie uwagę literaturoznawców. Don Kichot naśladowuje bohaterów romansów tak wiernie, że przenosi się w wymyślony świat (choć, oczywiście, czujny czytelnik dostrzeże w tym miejscu oszustwo: wszak powiedzieliśmy, że nasz bohater wcale nie jest bardziej „realny” niż uwielbiany przez niego Amadis). Jest przy tym na tyle przemyślny, że „narzuca” narratorowi język, w którym powinny zostać spisane jego przygody. Ma to być wierna kopia kwiecistego stylu średnio-wiecznych romansów: „Któż by wątpił, że w przyszłości, kiedy wyjdzie na jaw przedziwna historia moich świetnych czynów, mędrzec, który ją spisze, w ten sposób zacznie opowieść o mojej pierwszej wyprawie zarannej: »Zaledwie rumiany Apollo rozpostarł na obliczu szerokiej i rozległej ziemi złote zwoje swoich pięknych włosów«”⁴. W świecie na opak, to bohater powieści dyktuje autorowi swoją historię.

I znów wypada trzeźwo zapytać: A skąd niby ów mędrzec miałby wiedzieć coś o Don Kichocie, dopóki jego świetne czyny nie staną się

³ R. Girard, dz. cyt., s. 8.

⁴ M. de Cervantes, dz. cyt., t. I., s. 5.

kanwą jakiejś opowieści? Kto jednak wówczas będzie „autorem”, skoro wymarzony przez Don Kichota mędrzec ma tylko ubrać znaną wszystkim fabułę w znoszone szaty? Czy przez przetartą tkaninę nie będzie przezierać naga... pustka?

Innymi słowy, Cervantes pisze powieść o naśladowaniu naśladowania, sugerując, że dwukrotne powtórzenie wcale nie wyczerpuje możliwości zawartych w tej formule. Można ją rozwijać w nieskończoność, *ad absurdum*. Cóż za gratka dla post-strukturalistów, wychowanych na rozprawie Michela Foucaulta *Słowa i rzeczy*, której autor definiuje nowoczesną kulturę przez odwołanie do obrazu Diego Velasqueza *Las Meninas* (*Panny dworskie*), zwracając uwagę na sylwetkę malarza, pogrążonego w pracy nad obrazem obrazu, odbiciem odbicia, które powtarza kolejne odbicie⁵. Nic więc dziwnego, że niektórzy dostrzegli w tej powieści doskonały symbol naszych czasów, kiedy to świat, „pod nieobecność Najwyższego Sędziego” (dodajmy także: pod nieobecność Słowa nadającego pierwotny sens wszystkim rzeczom), „objawił się nagle w przerażającej wieloznaczności; boska Prawda, prawda jedyna, rozpadła się na setki prawd względnych, którymi podzielili się ludzie”⁶. Dopiszmy również: i początek czasu przestał być początkiem, od kiedy historia Stworzenia podzieliła los wszystkich „ksiąg wtórych”, „przepisanych”; czyli jedynych ksiąg, jakie zna świat ponowoczesny. Świat ów jest pustynią, gdzie łatwiej o fatamorganę – złudne *simulacrum* – niż o życiodajne źródło⁷.

Girard prowadzi nas jednak inną drogą. Chce rekonstruować „prawdę powieści”, a nie dekonstruować teksty. Uważny czytelnik odnajdzie w przytoczonym przez nas fragmencie analizy *Przemysłnego szlachcica Don Kichote* zapowiedź wielu wątków myśli francuskiego badacza, niczym w doskonałej uwerturze operowej, która nie streszcza dzieła, ale zawiera główne motywy muzyczne. Szczególnie zaskakujące jest jaskrawe zaakcentowanie wątków religijnych w opisie rycerza z La Manczy⁸. Gdy bohater Cervantesa przypisuje swoje zaślepienie „jasności” bijącej z romansów, nie mamy wątpliwości, że wielokrotne porównywanie Amadisa ze źródłem światła ma na celu ubóstwienie wymyślonego przez poetów rycerza i zrównanie go ze „wschodzącym z wysoka słońcem” Ewangelii, czyli Chrystusem. Oblęd Don Kichota naśladuje więc szaleństwo św. Pawła,

⁵ M. Foucault, *The Prose of the World*, w: tenże, *The Order of Things. An Archaeology of Human Science*, Routledge, Londyn 1992, s. 3.

⁶ M. Kundera, *Sztuka powieści. Esej*, cyt. za J. Bolewski, *Mit i prawda kultury. Z inspiracji René Girarda*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007, s. 46.

⁷ Por. J. Baudrillard, *Simulacra and Simulations*, tłum. Sh. Faria Glaser, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2003.

⁸ Por. J. Bolewski, *Nowoczesność Ignacego Loyoli na tle 'błędnego' Don Kichota*, Rhetos, Warszawa 2006.

którego życie też zmieniło się pod wpływem oślepiającej jasności. Takie porównania oczywiście nic nie dodają Amadisowi ani jego naśladowcy, lecz uwłaczają Chrystusowi i Jego uczniom. Autor *Prawdy powieściowej* nie staje atoli po stronie tych, którzy w dziele Cervantesa chcieli by widzieć jedynie krytykę obłądnego chrześcijaństwa. Mimo iż tekst powstał jeszcze przed nawróceniem krytyka, które zaowocowało podkreśleniem wątków chrześcijańskich w analizie zapośredniczonego pragnienia, już tu odnajdujemy zarówno przestrożę przed magnetyzmem pierwowzoru, jak też przecucie, że dobrowolna rezygnacja z własnej woli nie musi oznaczać zniewolenia, wszelako pod warunkiem że zamiast podążać za fałszywymi bożkami (idolami, wykreowanymi przez otaczający nas świat, jak Amadis w epoce świetności romansów rycerskich), pójdziemy śladami Chrystusa. I choć z ostatniego zdania cytowanego fragmentu: „Życie rycerza jest naśladowaniem Amadisa w takim sensie, w jakim życie chrześcijanina jest naśladowaniem Jezusa Chrystusa” zdaje się wynikać sceptyczny dystans wobec szaleństwa chrześcijan, którzy w pogoni za niedościgłym ideałem skazują się na los Don Kichota, to późniejsze pisma Girarda nadają temu zestawieniu zupełnie inny sens. Coraz wyraźniej rysuje się w nich bowiem różnica między ułudą trójkątnego pragnienia a prawdą Ewangelii. Dochodzimy zatem do wniosku, że tylko po dokładnym obejrzeniu krajobrazu można odróżnić ramiona krzyża od obracających się na wietrze ramion wiatraków; tylko rezygnacja z bezpiecznego dystansu wobec omawianych zjawisk pozwala oddzielić imitację od twórczego naśladowania.

O różnicy między mądrym naśladowaniem i nierozumną imitacją przekonująco pisze również polski popularyzator myśli Girarda, o. Jacek Bolewski. Spójrzmy, jak traktuje on to zagadnienie: „Teologiczna prawda ludzkiego naśladowania wywodzi się z biblijnej wizji człowieka jako stworzonego »na obraz« Boga, czyli według obrazu, zawartego w nim samym. Obraz objawił się w pełni dopiero w Jezusie – Boskim Synu, który prawdziwie stał się człowiekiem. Wcześniej naśladowanie ze strony człowieka, należące do jego natury »na obraz« Boga, nie mogło być pełne: mimetyczna natura ludzkiego pragnienia została skażona przez opaczne pożądanie, zapoczątkowane w grzechu pierworodnym jako wybór, odwracający od Boga przez imitację nie na jego obraz, tylko według obrazu własnego”⁹.

Dalej zaś znajdujemy wskazówkę, jak Bóg-człowiek uzdrawia zranioną przez grzech naturę. „Dopełnienie staje się możliwe dzięki naśladowaniu Chrystusa”, albowiem chrześcijanin jest wezwany do tego, by odkrywać w sobie Jego obraz „przez osobowe pójście Jego śladami”. Oto właściwe „naśladowanie”, które otwiera drogę twórczego rozwoju jednostki. „Tą drogą dochodzi się do przyjęcia Jego miłości (*agape*), która przemienia człowieka,

⁹ *Tamże*, s. 54.

czyni go nie tylko »podobnym« do Jezusa, lecz umożliwiła rozwój osoby w całej oryginalności, jedyności, do której została powołana już od początku – w stworzeniu na niepowtarzalny obraz Jednego w osobowej wspólnotcie”¹⁰. Dodajmy tylko, że wyjaśnienie to pozwala nam zrozumieć także ważny element kondycji ponowoczesnej, o którym wspomnieliśmy szukając argumentów na rzecz aktualności dzieła Cevantesa. W świetle przytoczonej refleksji, epidemia *simulacrów* w zlaicyzowanym i po-chrześcijańskim świecie jest ceną, jaką cywilizacja zachodnia płaci dziś za wyrzeczenie się wiary w istnienie „pierwowzoru”. Nie zapominajmy, że emblematem sztuki XX w. były dzieła Andy’ego Warhola, na czele z wielokrotnie powielonym portretem najpiękniejszej blondynki wszechczasów, która w rzeczywistości nie nazywała się Marylin Monroe, nie była naturalną platynową blondynką i na pewno nie była tak szczęśliwa, jak sugeruje promienny uśmiech dziewczyny na obrazie.

2. Naśladowanie w przeszłości

Postulat harmonijnej jedności między chrześcijańską wolnością a darem „osobowej wspólnoty” nabiera jeszcze większej wagi, kiedy zechcemy przytoczyć najbardziej znane „wprowadzenie” do chrześcijańskiej idei naśladowania, czyli XIV-wieczny tekst *O naśladowaniu Chrystusa*. Mimo upływu czasu, ów tekst od wieków cieszy się niesłabnącą popularnością, o czym świadczą relacje osób z różnych epok, dla których była to często – obok Ksiąg Natchnionych – najważniejsza lektura. Z bogatego zbioru świadectw dokumentujących wpływ tej niewielkiej książeczki na losy jej odbiorców wybierzmy wspomnienie św. Teresy od Dzieciątka Jezus, wzruszające w swojej dziecięcej prostocie: „Od dawna już żywiłam się »czystą mąką« zawartą w Naśladowaniu; była to jedyna książka, która mi przyniosła pożytek; niż znałam jeszcze skarbów ukrytych w Ewangelii. Miałam zapisane w sercu niemal wszystkie rozdziały mego ukochanego *Naśladowania*; z tą książeczką nie rozstawałam się nigdy, w lecie nosiłam ją w kieszeni, w zimie zaś w zaręczawku, co przeszło w końcu do tradycji”¹¹.

W ten oto sposób święta karmelitanka zwraca naszą uwagę na dzieło, stanowiące dokument wielkiego kryzysu jesieni średniowiecza, które u schyłku XIX w. znów mogło dostarczać pociechy „reszcie” chrześcijańskiej Europy zagubionej w intelektualnych dociekaniach filozofów i przyrodników.

Cofnijmy się zatem do epoki, która wydała ten niezwykły „podręcznik” chrześcijańskiego życia. Na przełomie XIV i XV w. wielu autorów akcentuje potrzebę duchowości, w której „wola i afekty mają tu [czyli

¹⁰ *Tamże*.

¹¹ Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004, s. 127.

w sferze religii] więcej do powiedzenia niż czysty intelekt¹². Rodzi się wówczas „nowa” teologia, która do której dochodzono „nie tyle drogą czysto intelektualnej kontemplacji, ile poprzez poznanie negatywne, a także za pośrednictwem poznania, które jest doskonalsze od czysto intelektualnego, a przysługuje woli”¹³.

Na północy prekursorem tych zmian był Mistrz Eckhart (1260-1327), natchniony dominikanin, który w ludowym, niemieckim języku rozpow szechniał koncepcję mistycznej religijności; dzięki temu znalazł wielu naśladowców mimo oficjalnego potępienia niektórych jego twierdzeń przez władze kościelne. Natomiast na gruncie kultury romańskiej ideę mistyki dla wszystkich zaszczylił Jan Gerson (1363-1429), wykładowca i kanclerz Uniwersytetu Paryskiego, autor słynnej *Teologii mistycznej* (*Theologia mystica*). Jemu właśnie XIV w. zawdzięcza ozdowieńcze napomnienia, skierowane przeciw nadużyciom uczonych. W sformułowanych przez niego *Pięćdziesięciu twierdzeniach o sposobach sygnifikacji* znajdziemy przestrożę przed nieposkromionym pragnieniem znaku, wyrażoną słowami ewangelisty: „Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku” (Mt 16,4). Jej znaczącym dopełnieniem są dwie nauki Gersona *Przeciwko próżnej ciekawości*, szczególnie zaraźliwej wśród intelektualistów. Przypominając sylwetkę tego niezwykle go człowieka, warto przytoczyć omówienie jego nauki zawarte w *Historii filozofii chrześcijańskiej* Etienne’a Gilsona, tym bardziej że odnajdziemy w niej wątki istotne z punktu widzenia teorii mimetycznej, czyli ostrzeżenie przed niezdrowym współzawodnictwem: „Pycha odwracająca się od skruchy odwraca się od wiary, co ma miejsce szczególnie u ludzi z wykształceniem uniwersyteckim (*preasertim apud scholasticos*). Pycha, owa zła rodzicielka, posiadała dwie córki – ciekawość i pragnienie wyróżniania się, którym towarzyszy ich siostra zazdrość, rodząca z kolei ducha rywalizacji, spór, upór, obronę błędu, umiłowanie dosłowności, odmowę wyrzeczenia się własnych opinii lub opinii duchowej rodziny, obmowę, pogardę okazywaną prostym ludziom oraz obrzydzenie do wszystkiego, co pokorne”¹⁴.

Powtórzmy także za Gilsonem, jakie lekarstwo na chorobę swojego wieku proponował paryski uczoney: „Nie filozofowie, lecz wiara, nadzieja i miłość uzdrowią serca i opatrzą rany Kościoła. *Iesum imitari, imitandus est Iesus factus nobis a Deo sapientia*”¹⁵. Możemy dodać, że cytowany poprzednio fragment z Ewangelii św. Mateusza wskazywał właśnie na potrzebę

¹² S. Świeżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2002, s. 54.

¹³ *Tamże*.

¹⁴ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, IW PAX, Warszawa 1987, s. 471.

¹⁵ *Tamże*, s. 474.

takiego rozwiązania: „żaden znak nie będzie im dany, prócz znaku Jonasa” (Mt 16, 4).

Przepowiednia ta spełnić się miała dopiero w XIV w., kiedy na północy Europy rozkwitła tzw. nowa pobożność. Duchowymi ojcami ruchu *devotio moderna* byli: Ludolf z Saksonii (zm. 1378) oraz pochodzący z Niderlandów Gerard Groot (zm. 1384), założyciel zgromadzenia Braci Wspólnego Życia. Wyrzekali się oni znajomości geometrii, retoryki, dialektyki, gramatyki, poezji czy astrologii; postanawiali też „nie studiować żadnej nauki przynoszącej zyski, jak np. medycyny, prawa cywilnego czy kanonicznego” i, co jest najbardziej zaskakujące, „nigdy nie uczyć się po to, by uzyskać stopień naukowy w teologii”¹⁶. Na koniec, zgodnie z nauką Gersona o konieczności wpatrywania się w światło Chrystusowej prawdy, członkowie kongregacji orzekli, iż „korzeniem nauk ma być Ewangelia Chrystusa i ma być ona zwierciadłem życia”¹⁷. W miejsce czczonej spekulacji pojawia się zatem oczyszczone z nalotu pychy *speculum*, czyli zwierciadło, w którym przegląda się dusza zdążająca do doskonałego naśladowania Jezusa. (Przypomnijmy przy okazji, że przywołana na początku naszych rozważań historia *Przemysłnego szlachcica* swobodnie trawestuje także tę – wywiedzioną z Ewangelii – metaforę; narrator przyznaje wszak, że uległ wpływowi legendy o „życiu i cudach /.../ Don Kichota z Manczy, tego światła i zwierciadła rycerstwa”).

Ogromną rolę w krzewieniu idei bractwa odegrało aforystyczne dziełko, przeznaczone nie dla umysłów wyćwiczonych w intelektualnych zawłościach mistyki spekulatywnej, lecz dla czytelników (i czytelniczek) „ubogich w duchu”, złąknionych ewangelicznej prostoty i bezpośredniości. Jego autorem był najprawdopodobniej Tomasz Hemerken – znany także jako Tomasz á Kempis – w którego biografii znajdziemy znamienity rys naśladowania, zamieniony potem na impuls do pogłębionej refleksji religijnej: „[Tomasz] pochodził z licznej i bardzo religijnej rodziny. Matka prowadziła szkołę wiejską, ojciec trudnił się kowalstwem. Pewnymi informacjami dysponujemy tylko o dwójce ich dzieci, mianowicie, wiemy o Janie, starszym od Tomasza o czternaście lat, który był zakonikiem w klasztorze św. Agnieszki (dostał nawet zaszczytu bycia przeorem) i samym Tomaszem, który miał zaledwie trzynaście lat, kiedy udał się do szkoły w Deventer w Holandii. Jego brat dziesięć lat wcześniej też tam pojechał i prawdopodobnie Tomasz spodziewał się go w owym miejscu zastać. Po przybyciu okazało się, że Jan opuścił już Deventer, aby z pięcioma współbraćmi założyć (...) kongregację w pobliskim Widesheim. T o m a s z

¹⁶ S. Świeżawski, dz. cyt., s. 830; J. Sochoń *Wstęp*, w: Tomasz á Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. M. Gajkowski, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2002, s. 9.

¹⁷ *Tamże*.

podążył więc śladami ukochanego brata, chcąc zapewne wspierać go w mniszej służbie [podkreśl. M. G.]¹⁸.

Staje się powoli jasne, jaką drogą nasz autor doszedł do pojmowania i przeżywania przyjaźni z Bogiem. Powodowany pragnieniem „podażania śladami ukochanego brata”, na które skazała go – *nomen omen* – jego „bliźniacza” natura (imię „Tomasz” oznacza bowiem właśnie bliźniaka), odkrył on zbawczą wartość naśladowania. Możemy wręcz powiedzieć, że Jan spełnia w tej biograficznej opowieści rolę apostoła Andrzeja, który pierwszy idzie śladami Chrystusa; za jego przykładem do grona uczniów dołączył dopiero rodzony brat Andrzeja, Szymon-Piotr. I tutaj otwiera się możliwość oceny *Naśladowania* jako tekstu o tym, co znaczy prawdziwie i wiernie – czyli w duchu wiary – naśladować Mistrza.

Choć zarzucano Tomaszowi „sentymentalizm i nadmierną egzaltację”¹⁹, to nie ulega wątpliwości, że właśnie dzięki jego emocjonalnej bezpośredniości nauki głoszone przez „przyjaciół Boga” (moglibyśmy również powiedzieć: przez „towarzyszy Jezusa”, choć pewnie takie określenie nie spotka się z entuzjazmem członków istniejącego po dziś dzień Towarzystwa, mimo iż jego założyciel znał i cenił dzieło Tomasza á Kempis; musieliśmy wszak przyznać, że buntownicy z końca XIV w. byli pierwszymi jezuitami) wywarły tak ogromny wpływ na kulturę późnego średniowiecza. W późniejszej epoce inspirowały one autorów reformacji. Wystarczy przypomnieć, że w przedmowie do wydania *Teologii niemieckiej*, zawierającej teksty „braci”, Marcin Luter przedstawiał to dzieło jako „zacną książeczkę o wielkiej różnicy między człowiekiem dawnym i nowym” i wywodził jej rodowód „z doliny Jordanu”, czyli doliny Chrztu Pańskiego. Mógł w ten sposób upokorzyć wrogich sobie teologów, których naukę pogardliwie opisał za pomocą dwóch niepocholebnych, a dopełniających się porównaniach: „Twarda jak żelazo i krucha niby glina”²⁰. Pokorny szept *Naśladowania* byłby zatem przeciwwagą dla wyniosłej (twardej) i jednocześnie bezwartościowej (kruchej) mowy akademików. Czasami – wyznajmy z pokorą – potrzeba nam wracać do tego rozróżnienia.

3. Brat i siostra

Po przypomnieniu czytelnikowi dzieła Tomasza z Hemerken możemy przenieść się w świat fikcji literackiej i zająć się lekturą dzieł, których autorzy wchodzą w dialog z autorem *Naśladowania*. Naszą uwagę przyciągają dwie powieści z końca XIX w. (a więc pisane mniej więcej w tym samym czasie, gdy mała karmelitanka z Lisieux spisywała cytowane przez nas *Dzieje duszy*),

¹⁸ *Tamże*, s. 9-10; por. J. Bolewski, *Mit i prawda kultury*, s. 214-217.

¹⁹ *Tamże*, s. 217.

²⁰ R. Friedenthal, *Marcin Luter*, PIW, Warszawa 1991, s. 130.

a mianowicie opublikowany w 1860 r. *Młyn nad Flossą* pióra angielskiej powieściopisarki Mary Ann Evans ukrywającej się pod męskim pseudonimem: George Eliot²¹ oraz *Emancypantki* Bolesława Prusa²²; pierwsze wydanie tej powieści z 1893 r. poprzedziła publikacja odcinków w „Kurierze Codziennym” w latach 1891-1893. Zaskakujące zbieżności w konstrukcji losów bohaterek Eliot (Madzia Tulliver) i Prusa (Madzia Bzowska) skłaniają do analizy ich mimetycznych natur, w której niebagatelną rolę odegra właśnie *Naśladowanie Chrystusa*.

W przypadku George Eliot, wpływ XIV-wiecznego mistyka nie mógł wynikać z banalnych przesłanek. Autorka przeszła wszak do historii jako kobieta wyzwolona ze stereotypów obyczajowych i przywiązania do religii. Mimo to, w jednej z jej najważniejszych powieści rozpoznamy nie tylko twórcze naśladowanie historii biblijnych, lecz także wyraźne echo nauk Tomasza à Kempis. Losy głównych bohaterów powieści: Madzi i jej brata, Tomka Tulliver, wpisano w schemat fabularny, zgodnie z którym ich dzieciństwu przygląda się „rajska” przyroda, obfitująca w wiosenne obietnice, nietknięta w swojej niewinności: „Na prawo i lewo ciągną się, jak okiem sięgnąć, bujne pastwiska i łąty ciemnej zieleni, gotowej na przyjęcie ziarna szerokolistnych roślin, lub też zabarwionej już delikatnym seledynowym kolorem młodych zbóż z jesiennego siewu” (MNF 9). Tytułowy młyn jest domem rodziny Tulliver, w którym życie toczy się leniwie i spokojnie, jak szeroko rozlane wody rzeki. Wprawdzie tradycyjna definicja powieści-rzeki nie da się zastosować do dzieła Eliot (brakuje jej epickiego rozmachu *Wojny i pokoju* i niespiesznej rozciągłości arcydzieła Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*), lecz skojarzenie fabuły powieści z rzeczonym nurtem jest tu całkowicie zasadne. Tym bardziej że obejmuje ono także nieprzewidziane kaprysy przyrody: nagła ulewa może w mgnieniu oka zamienić spokojną dolinę w groźną topiel. Tak też dzieje się w życiu naszych bohaterów. Nie spodziewana katastrofa finansowa, opisana w księdze zatytułowanej *Upadek*, przenosi rodzinę Tulliverów w mroczną *Dolinę Upokorzenia* (Księga Czwarta). Przegrany proces o długi prowadzi właściciela młyna do ruiny, utraty zdrowia i wreszcie do śmierci. Pełna odpowiedzialność za utrzymanie matki i siostry spada wówczas na Tomka, dopiero wchodzącego w dorosłe życie. W Księdze Szóstej historia powtarza się: najpierw śledzimy losy pierwszej, niewinnej miłości Madzi (tytuł rozdziału brzmi *Duet w rajcu*), lecz potem nadchodzi chwila *Wielkiego kuszenia*: tak też brzmi tytuł owej Księgi. Uwiedziona przez narzeczonego kuzynki ucieka z nim, a potem wraca

²¹ W analizie opieram się na polskim wydaniu: G. Eliot, *Młyn nad Flossą*, tłum. A. Przedpeńska-Trzeciakowska, Czytelnik, Warszawa 1982 (dalej: MNF + numer strony).

²² B. Prus, *Emancypantki*, PIW, Warszawa 1982 (dalej: E + numer strony).

w niesławie do miasteczka, w którym spotyka ją powszechne potępienie. Nawet ukochany Tomek zamyka przed zhańbioną siostrą drzwi rodzinnego domu. A jednak, zrządem Opatrzności, Madzia odzyskuje brata. Podczas powodzi, spiesząc mu na ratunek, ginie wraz z nim w nurtach wzburzonej rzeki, a napis na ich grobowcu zaciera ślady nieporozumień: „I w swojej śmierci nie są rozłączeni”.

Odnowa, która następuje po „potopie” nie oznacza jednak powrotu do stanu pierwotnej doskonałości. Narratorka dobitnie podkreśla różnicę między światem „przed” i „po” powodzi. W jej opisie przebija nuta gorzkiego realizmu, który każe porzucić dziecinne marzenia. Miejsce Bożej Opatrzności zajmuje obojętna na ludzkie cierpienie natura: „Natura naprawia poczynione przez siebie spustoszenia – lecz nie wszystkie. Wyrwane z korzeniami drzewa nie wrastają z powrotem w ziemię – rozdarłe pagórki nie łączą się nigdy. Jeśli coś po nich wyrasta, to już nie te same drzewa, co poprzednio, a pagórki pod zielonym płaszczem noszą ślady dawnego rozdarcia. Dla oczu, które znały przeszłość, naprawa nie może być pełna” (MNF 575). Jest to, oczywiście, obraz natury skażonej grzechem, choć autorka usilnie stara się „przełożyć” martwe – jej zdaniem – symbole religijne na psychologiczną rzeczywistość. Nie potrafi jednak, lub nie chce, odrzucić purytańskiej tradycji literackiej, skoro drugą część jej powieści zamykają zdania wyraźnie odwołujące się do ostatnich wersów *Raju utraconego*: „Weszli razem na łąkę w nowe życie, pełne strapień; nigdy nie ujrzą słonecznego światła wolnego od cieni przeszłych trosk. Weszli pomiędzy ciemiste gąszcz, a Złote Wrota dzieciństwa zamknęły się za nimi na zawsze” (MNF 211).

Jednakże w przeciwieństwie do Milтона, przyjmującego bez zastrzeżeń biblijną naukę o raju, dla Eliot jedynym wiarygodnym „rajem” jest kraj lat dziecinnych. W kilku znaczących momentach powieści, odchodzi ona od konstrukcji narratora wszechwiedzącego i w pierwszej osobie informuje nas o okolicznościach towarzyszących opowiadaniu, czasem wtrącając emocjonalne komentarze nie tylko na temat świata postaci, lecz również skierowane poza rzeczywistość przedstawioną w powieści. Gramatyczna „ja”-wność narracji auktorialnej pozwala uwiarygodnić tęsknotę za krajem lat dziecinnych, a przejście do pierwszej osoby liczby mnogiej stwarza wrażenie poufałej bliskości z czytelnikiem: „Idę dzisiaj, w łagodny majowy dzień, przez las. Jasnopłowe liście dębów to jedyna przesłona między mną i błękitnym niebem; u stóp mam pierwiosnki, niebieskooki przetacznik i niskopienny bluszcz. (...) Te swojskie kwiaty, dzwoniące dotąd w uszach ptasie ćwierkania, niebo cudownie czyste, zaorane lub trawą porośnięte pola (...) to wszystko jest macierzystym językiem naszej wyobraźni, językiem, na którym ciążyą subtelne, zagmatwane powiązania, jakie pozostawiły wszystkie uciekające godziny naszego dzieciństwa. Zachwyty, odczuwany dziś przez nas na widok słońca padającego na szerokolistne trawy, mógłby być tylko

niewyraźnym postrzeżeniem umęczonych istot, gdyby nie ta trawa i słońce sprzed wielu lat, które w nas ciągle żyją i postrzeganie nasze przemieniają w miłość” (MNF 47-48). Osobisty ton tego wyznania każe nam traktować je jako głos autorki: nieuzasadnione byłoby zatem wczytywanie w ów opis wątków metafizycznych; wszak Mary Ann Evans wslawiła się jako kobieta wyzwolona nie tylko z konwenansów, lecz odrzucająca także gorset doktryny religijnej (choć na pewno nie wyzuta z duchowych inspiracji). Pytanie, czy rzeczywiście udało się jej „odmitologizować” rzeczywistość i czy sugerowana na końcu cytowanego fragmentu przemiana „postrzegania w miłość” nie może być odczytana jako pragnienie powrotu do religijnej wizji świata, pozostawimy na razie bez odpowiedzi, choć oczywiście jest to sprawa najwyższej wagi, by właściwie zrozumieć powieść. Wrócimy wkrótce do tej kwestii.

Na pewno autorka *Młyna nad Flossą* inaczej niż Milton widzi tragizm ludzkiej egzystencji. Podczas gdy purytański poeta pisze po to, by usprawiedliwić Boga przed cierpiącymi ludźmi, Eliot szuka przede wszystkim usprawiedliwienia dla ludzkiej słabości. To tłumaczy, dlaczego w jej narracji cytowany opis „wygnania” z raju p o p r z e d a upadek bohaterów. Zdaniem Milтона, ludzie są nieszczęśliwi z powodu upadku; według Eliot człowiek upada, bo jest nieszczęśliwy. Jej bohaterowie najpierw tracą raj, a potem niewinność; bohaterowie Milтона najpierw odtrącają Boga, a potem tracą raj. Do autorki powieści można zatem odnieść to, co napisano o pewnym współczesnym krytyku, który w analogiczny sposób zmienia przesłanie poematu Milтона: Ogranicza się do błędu p o upadku, nie pytając o jego powody, tylko skupiając się na skutkach²³. Wyciągając wnioski z tego porównania, możemy dalej zastanawiać, czy w ten sposób powieściopisarka nie „utożsamia się jakby z punktem widzenia ducha już upadłego”²⁴. Na pewno zależy jej, by czytelnik zaakceptował jej identyfikację z bohaterką „skazaną” na błąd, a być może także na tym, by starał się zrozumieć Madzię niejako wchodząc w jej położenie. Jest to pułapka podobna do tej, jaką zastawia na czytelnika Milton. Czytając jego poemat, również identyfikujemy się z rozpaczającym diabłem, a potem z wywiedzionym w pole człowiekiem, jednak cel tej manipulacji jest zupełnie inny. Purytański poeta chce, by czytelnik – przyjmując kłamstwa szatana za prawdę – niejako popełnił grzech w wyobraźni po to, by móc w pełni zrozumieć także rozpacz i skruchę Adama. Zależy mu zatem na zbawiennym współczuciu wobec Pierwszych Rodziców, które – jak litość okazywana w greckim teatrze postaciom tragedii – powinno zaowocować „oczyszczeniem”, czyli pokutą. Tymczasem Eliot wymaga od widza empatii, która – przez zniesienie dystansu między czytelnikiem a bohaterką – unie możliwia obiektywną ocenę jej błędu.

²³ J. Bolewski, *Mit i prawda kultury*, s. 59.

²⁴ *Tamże*.

Co więcej, ujawnienie się narratorki wcale nie rozjaśnia motywów postępowania Madzi Tulliver. Wręcz przeciwnie, utrudnia dotarcie do prawdy. Należy zgodzić się z opinią, którą w ubiegłym stuleciu sformułował jeden z najwybitniejszych badaczy literatury angielskiej w Polsce: „Metoda pisarska »poszerzonej psychologii«, stosowana przez autorkę, nie oznacza jednak tak silnie przez krytyków podkreślanego związku jej twórczości z powieścią nowoczesną. Powieść nowoczesna stosuje bowiem nowoczesne formy psychologii, (...) a dramaty postaci George Eliot nie rozgrywają się w podświadomości”²⁵. Powinniśmy tylko zastanowić się, czy rzeczywiście można „uznawać ją za wybitną pisarkę raczej minionej epoki niż naszych czasów”²⁶. Powiedzielibyśmy raczej, że wprowadzając do powieści jeśli nie „poszerzoną psychologię” to w każdym razie „pogłębioną problematykę”, Eliot pozwala nam zgłębić naturę pragnienia metafizycznego nawet wtedy, gdy nie mówi nic o jego podświadomej strukturze, a wręcz zaciera jego ślady, utożsamiając się z Madzią Tulliver. Wielu wszak autorów ukrywa tajniki duszy swych namiętnych bohaterów i usiłuje dowieść autentyczności ich uczuć.

Nie godząc się na powierzchowne, naszym zdaniem, odczytanie *Młyna nad Flossą* jako przyblakłego obrazka z przeszłości, musimy zacząć od pytania, dlaczego namiętność opisywana przez Eliot prowadzi do destrukcji. Jedynym „wybawcą”, na jakiego mogą liczyć brat i siostra, jest śmierć: „Poszli na dno w uścisku, który nie miał się nigdy rozłączyć, przeżywając w jedynym, szczytowym momencie dni, kiedy z miłością splatali swe małe dłonie i razem biegali po łąkach, pełnych stokroci” (MNF 574). Nie ulega przy tym wątpliwości, że jest to tylko chwilowa ekstaza, a nie powrót na rajskie pastwiska, na których spotykają się dusze zbawionych. Napis wyryty po powodzi na grobie rodzeństwa, jakby żywcem przepisany z taniego romansu albo ludowej legendy, stanowi także motto całej powieści, przypominając o bólu osamotnienia, którego nie znają tylko niewinne dzieci, i wpisanej w ludzką egzystencję tęsknocie za miłością: „I w śmierci swojej nie są rozdzieleni”.

Warto poświęcić więcej uwagi tej dziwnej nostalgii, która prześladowuje bohaterkę powieści, nieustannie poszukującej wzorca do naśladowania: najpierw we własnym bracie, potem w żarłocznie pochłanianych książkach: „Przeglądała je wszystkie z rozpaczliwym uczuciem, że je zna i że nie znajdzie w nich pocieszenia. Nawet w szkole marzyła o książkach, w których byłoby coś więcej; wszystko, czego się tam uczyła, wyglądało jak końce jakichś długich nici, które się zaraz urywały” (MNF 315).

Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że w pod tą tęsknotą kryje się coś więcej niż „kobiecy” kaprysy. Naszą intuicję potwierdzają rozterki Madzi, opisane

²⁵ H. Zbiński, *Historia literatury angielskiej*, w: W. Floryan (red.), *Historia literatur europejskich*, PIW, Warszawa 1976, t. I, s. 496.

²⁶ *Tamże*.

w dalszej części cytowanego rozdziału: „Myślała sobie, że po prostu część jej życiowych trudności wpływa stąd, iż złożono jej na ramiona ciężar pragnień większy niż innym – że musi znieść tę ogromną, beznadziejną tęsknotę za czymś nieokreślonym i nieznanym, lecz niewątpliwie najlepszym i największym na świecie” (MNF 318; podkreśl. M. G.). Oto zdumiewający przykład paradoksu, który daje się porównać tylko z paradoksem wiary: Jakże to bowiem można tęsknić za czymś lub kimś nieznanym? Jakże pragnąć czegoś nieokreślonego? Czy może istnieć samo pragnienie, bez przedmiotu pragnienia?

Przyznam, że przez wiele lat zmagalam się z powieścią George Eliot. Irytowało mnie to, że nie potrafię znaleźć właściwego „klucza”, który dostarczyłby odpowiedzi na powyższe pytania, a przy okazji pozwolił jeszcze zrozumieć kaprysy jej bohaterki, a przede wszystkim jej ucieczkę od prawdziwego uczucia na rzecz przelotnego flirtu, nadał sens jej relacji z ubóstwianym bratem, a nadto tłumaczyłby niezwykle zakończenie, w którym brat i siostra giną śmiercią romantycznych kochanków. Dopiero teoria mimetyczna pozwoliła mi pokonać te trudności i rzuciła światło na ukryte pokrewieństwo wielu – pozornie niespójnych – elementów. Kluczową rolę w tej teorii odkrywa, jak pamiętamy, pojęcie pragnienia metafizycznego, które kieruje poruszenia naszego ducha ku Bogu, albo jego oszukańczym kopiom, fałszywym bożkom. Otóż okazuje się, że właśnie to wytłumaczenie doskonale wpisuje się w realistyczną narrację George Eliot, choć zapewne przyświecały jej zupełnie inne cele. Co prawda autorka kilkakrotnie podsuwa nam szokująco wyraziste tropy, które wskazują p o z a rzeczywistość psychiczną i każą nam przejść do sfery ducha, wydaje się jednak, że powieściopisarka stara się uprzedzić i z góry zdyskredytować taką interpretację.

Otóż na początku powieści Eliot przypomina niesławne przykłady polowań na czarownice, zapewne ku przestrodze ewentualnym oskarżycielom i samozwańczym sędziom Madzi Tulliver. W drugim rozdziale nasza bohaterka ze zdumiewającą przenikliwością komentuje ilustrację w *Historii szatana* Daniela Defoe, na której przedstawiono pławienie czarownicy: „Jeśli się utopi na śmierć, wie pan, to znaczy, że jest niewinna i wcale nie czarownica, tylko biedna, stara, głupia kobieta. Ale niech pan powie, co jej z tego przyjdzie, jak już będzie nieżywa. Chyba to, myślę, że pójdzie do nieba i Pan Bóg jakoś jej wynagrodzi”. Dalszy ciąg wypowiedzi dziewczynki w zdumiewający sposób pokrywa się z tym, jak René Girard widzi mechanizm prześladowczy i jak opisuje diabła: „A ten straszny kowal, co tak się śmieje, wsparty pod boki ... czy on nie okropny?... Powiem panu, kto to taki. To diabeł, naprawdę – tu Madzia podniosła nieco głos i mówiła dobitnie – a nie prawdziwy kowal; bo diabeł przybiera postać złych ludzi i chodzi po świecie i zmusza innych, żeby zrobili złe rzeczy” (MNF 21). Tak oto dziecko demaskuje hipokryzję dorosłych, którzy, przyłączając się do polowań na czarownice, sądzą, że

przepędzają Złego. Nie znaczy to jednak, że Girard nie wierzy w diabła, skoro – tak samo jak Eliot – potępia praktykę demonizowania Innego: kaleki, cudzoziemca, albo... kobiety. Wręcz przeciwnie, autor *Prawdy powieściowej* wiele miejsca poświęca analizie mrocznej strony pożądania i dlatego na pewno nie pozwoliłby nam lekceważyć lęku dorosłej Madzi przed sobą samą: „Buchalo to z niej jak strumień lawy i przerażało ją, bo sądziła, że niewiele brakuje, by stała się demonem” (MNF 317).

W tym stanie ducha nasza bohaterka trafia przypadkiem na *Naśladowanie Chrystusa*. Możemy więc spodziewać się, że lektura będzie skutecznym lekarstwem na dziwną chorobę jej duszy. Autorka stara się jednak zbagatelizować wagę tego wyboru; dowiadujemy się zatem, że Madzia wybiera dzieło autora, którego imię wiele razy pojawiło w czytanych przez nią książkach: „Często natrafiła w swojej lekturze na to imię” (MNF 319). Daje się zatem prowadzić pragnieniu bliższego poznania czegoś, o czym już wielokrotnie słyszała: „Poczuła więc znane każdemu zadowolenie, że będzie mogła kojarzyć pewne pojęcia z imieniem, które dotychczas płątało się samotnie w jej pamięci” (MNF 319). Nic w tym dziwnego, skoro autorka w podobny sposób opisywała swoją nostalgię; łącząc to uczucie z „macierzystym językiem (...) wyobraźni”; innymi słowy Eliot usilnie stara się przekonać czytelnika, że jej pragnienia i tęsknota jej bohaterki nie wykraczają poza naturę; że są „z tego świata”. Co innego wynika jednak z uważnej analizy przesłanek, które prowadzą autorkę do takiej konkluzji.

Panna Tulliver zupełnie dosłownie „podąża śladem” kogoś, komu wcześniej służył odnaleziony przez nią egzemplarz *Naśladowania*: „Wzięła więc małą, starą, bezkształtną książeczkę z pewną ciekawością; miała w wielu miejscach zagięte rogi, a czyjaś ręka, teraz na zawsze znieruchomiała, zaznaczyła niektóre ustępy wyraźną, lecz trochę spłowiałą już kreską atramentu. Madzia odwracała kartkę po kartce i czytała, co wskazywała jej nieruchoma już dłoń” (MNF 319).

Po długim akapicie, składającym się wyłącznie ze starannie dobranych fragmentów *Naśladowania*, autorka mechanicznie powtarza ostatnią frazę: „Czytała (...) gdzie wskazywała nieruchoma już dłoń”, przez co czytelnik może odnieść wrażenie, że przygląda się jakiemuś seansowi spirytystycznemu; funkcję „automatycznego pisma” spełnia w tym przypadku „automatyczne czytanie”. Po pewnym czasie złudzenie czyjejs obecności nabiera jeszcze wyrazistszego kształtu, tym razem jednak można już zastanawiać się, czyja to obecność: duchów czy... Ducha. Słowo pisane ustępuje miejsca jakiemuś tajemniczemu technieniu²⁷. „Dziewczynka ledwo sobie uprzytomniała, że czyta – raczej wydawało się jej, że słucha, a cichy głos mówi”. Ów „głos”

²⁷ Jestem wdzięczna prof. Barbarze Kowalik za tę sugestię, która wzbogaciła moje zrozumienie powieści Eliot i wskazała wieloznaczność jej zakończenia.

– nie wiemy tylko, czy narratorka ma na myśli autora średniowiecznego tekstu, czy też czytelnika, który wskazuje Madzi ważne fragmenty; a może chodzi wręcz o kogoś jeszcze bardziej tajemniczego, czyli „niewidocznego Nauczyciela”, o którym ów tekst opowiada i w którym Madzia rozpoznaje „wzór cierpienia” i „źródło wszelkiej siły”? – odkrywa przed nią prawdziwe źródło jej niepokojów, najpierw przestrzegając przed nadmiernym przywiązaniem do jakiegokolwiek stworzonej rzeczy lub osoby: „Czegóż tu wkłódo siebie upatrujesz, kiedy nie tu miejsce twojego odpocznienia?”, potem dając ostateczną wskazówkę w kwestii najważniejszej, „ażeby [człowiek] opuściwszy wszystko, siebie opuścił i z samego siebie się wyzuł, nie zachowując zgoła nic z miłości własnej (...) Wtedy także ustąpi zbytnia bojaźń i nieporządna miłość zgaśnie”.

Otóż nasza bohaterka jest właśnie ofiarą miłości własnej; trudno bowiem zaakceptować w pełni „usprawiedliwienie” (MNF 320), jakiego dostarcza nam autorka powieści, kładąc niedojrzałość Madzinych uczuć na karb niewłaściwego wykształcenia kobiet w czasach wiktoriańskich: „Nie uzyskała niestety żadnej wiedzy o nieodmiennych prawach rządzących nią samą i światem wokół niej, prawach, które będąc wykładnikiem zwyczajów – stają się moralnością, a rozwijając uczucia pokory i zależności – stają się religią” (MNF 319). Broniąc Madzi Tulliver, Eliot oskarża społeczeństwo, które narzuca jednostce swoje prawa i religię, w której dostrzega jedynie wymóg ślepego posłuszeństwa. Nie potrafi jednak wyjaśnić, czemu Madzia ucieka przed miłością, choć pragnie jej ponad wszystko. Wprawdzie przyznaje, że jej bohaterka okłamuje się, podążając za „głosem serca”, a nawet przyłącza się do liczego grona powieściopisarzy, którzy demaskują – jak pisze Bolewski – „»romantyczne« złudzenie co do »spontanicyzności« czy pełnej »autonomii« najbardziej »indywidualnych« pragnień”, lecz nie zbliża jej to do innego „pojmwania i przeżywania miłości”²⁸; wręcz przeciwnie, odautorskie komentarze wskazują na to, że sama ulega romantycznej iluzji i „pograża się w odwróconej transcendencji bałwochwalstwa – pychy”²⁹.

Inaczej mówiąc, Eliot pragnie dla swej bohaterki wyzwolenia, a nie nawrócenia, choć z pobłażliwością przygląda się jej fascynacji „egzotyczną” mistyką średniowiecznego mnicha, na przekór znanym sobie „przyswoitym chrześcijanom”, dla których „trzy najgorsze zła (...) to: katolicy, nieurodzaj i tajemnicze wahanie koniunktury” (MNF 131). Powieściopisarka nie potępia katolicyzmu; wręcz przeciwnie, z ironią przytacza stereotyp katolika, niewiele odbiegający od obrazu utrwalanego w naszych czasach przez autorów hollywoodzkich scenariuszy: „Obawiano się katolików dlatego, że chcieli przejąć władzę w swoje ręce i palić ludzi żywcem” (MNF 131). Sympatia,

²⁸ J. Bolewski, *Mit i prawda*, s. 21.

²⁹ *Tamże*, s. 23.

z jaką Eliot darzy autora *Naśladowania*, nie ma jednak nic wspólnego z pragnieniem powrotu do źródeł. Traktuje go raczej jako wiarygodnego świadka powszechnej ludzkiej niedoli, niż autorytet w sprawach wiary. Pisze o Tomaszu á Kempis tak, jak dzisiejszy lewicowy intelektualista mógłby pisać o Kazaniu na Górze. „Przypuszczam, że dlatego właśnie książki, za które płacimy sześć pensów na straganie, działają po dziś dzień cuda, zmieniając gorycz w miód, podczas gdy najnowsze drogie kazania i traktaty nie potrafią dokonać w nas żadnych przemian. Książkę tę napisała ręka ponaglana sercem; jest to kronika samotnego, skrytego cierpienia, walki, wiary i zwycięstwa – książka nie pisana bynajmniej na atlasowych poduszkach, by prawić o bólu tym, co skrwawioną stopą idą po kamieniach. Dlatego też zostaje po wieczne czasy świadectwem ludzkich pragnień i ukojeń: głos naszego brata, który wieki temu czuł, cierpiał i dokonywał wyrzeczeń – w klasztorze zapewne, w szorstkim, wełnianym habicie i z tonsurą na głowie” (MNF 321).

Choć z emocjonalnego tonu przebija szczerą intencją, zastanawiająca jest powierzchowność postawionej tu diagnozy. Tłumaczy to, dlaczego lektura *Naśladowania* nie może zmienić Madzi. Jej spotkanie z tym tekstem jest tylko przejściowym epizodem; pod wpływem chwilowego zapału nasza bohaterka staje się ascetką: porzuca „światowe” książki (nie romanse, ale „łacinę, geometrię i formuły sylogizmów”); zajmuje się robotami ręcznymi, mimo wrodzonej niezręczności: „W [jej] dłoniach rękawy, mankiety i innego rodzaju części garderoby miały niezwykłą zdolność do przyszywania się na lewą stronę” (MNF 324); chowa modne sukienki i ozdoby. Jest to jednak tylko imitacja pokory, a nie prawdziwa pokora. Choć autorka wcale takiej cnoty nie życzy swojej bohaterce, to z łatwością wychwytuje fałsz w entuzjazmie religijnym Madzi; odnotujemy, że swój sąd Eliot podbudowuje naszą oceną charakteru bohaterki: „Znacie już dobrze Madzię, więc nie zdziwi was fakt, że nawet do swego samowyrzeczenia domieszała nieco przesady i uporu. Trochę dumy i zapalczywości; osobiste życie pozostawało dla niej dramatem; wymagała od siebie odegrania roli z fantazją” (MNF 323). My, ze swej strony możemy dodać, że Madzia nie potrafi odkryć twórczej strony chrześcijańskiego naśladowania; zamiast obrać za wzór Chrystusa pozostaje zamknięta w ciasnym kręgu miłości własnej, ukrywającej się pod bałwochwalczą miłością Tomka, czyli, *nomen omen*, brata-bliźniego.

To właśnie on pełni w powieści rolę wzorca; najpierw wciągając siostrę w sferę swoich fascynacji, a potem z pogardą odsuwając ją od siebie. Tu właśnie z pomocą przychodzi analiza „podwójnie sprzecznego imperatywu” przedstawiona przez René Girarda. Z jednej strony, fałszywy bóg przyciąga do siebie naśladowcę zachętą, by stał się taki, jak on; z drugiej strony – ponieważ nie jest Bogiem! – musi bronić swojej autonomii, zakazując pełnej identyfikacji. Dlatego Tomek bywa okrutny wobec Madzi, a każda oznaka

niezadowolenia ze strony uwielbianego brata brzmi dla niej jak wyrok potępienia. Girard tłumaczy: „Jest to samonapędzający się proces, który stale się pogarsza i upraszcza. Ilekroć uczeń myśli, że byt jest tuż przed nim, stara się go dosięgnąć, pragnąc tego, co tamten mu ukazuje; i natyka się za każdym razem na siłę pożądanego przeciwnika”³⁰. Co ciekawe, w powieści Eliot „mistrz” zdaje się nie pragnąć niczego, z wyjątkiem swoiście pojmovanego szczęścia ucznia: jedyną ambicją Tomka jest zadbać o siostrę, choć oczywiście jest świadom tego, że kobieta jest istotą niższą: „Mimo to kochał siostrę, chciał zawsze się nią opiekować, zrobić z niej swą gospodynię i karać ją, kiedy zajdzie potrzeba” (MNF 46). Potwierdza tym samym, że Madzia „należy do niego”; zamiast prawdziwej miłości wzajemnej (w tym przypadku miałyby to być miłość braterska i siostrzana) mamy tu do czynienia z bolesnym wzrastaniem w miłości własnej, która prowadzi do unicestwienia bohaterów. Streszczając myśl Girarda, o. Jacek Bolewski potwierdza słuszność tej oceny: „Prawdą namiętności jako miłości własnej jest pragnienie śmierci”³¹. Na poparcie swojej tezy przytacza słowa francuskiego badacza: „Chęć autodeifikacji jest stopniowo urzeczywistniająca się chęcią autodestrukcji”³². Z tego wynika melodramatyczny finał dzieła.

Chyba że... W *Micie i prawdzie kultury* Bolewski dopuszcza, „że wielka powieść objawia mądrość, do której teoretyczne rozważania jej autora [w przypadku Eliot – jej anty-chrześcijańskie manifesty społeczne – M.G.] nie zawsze dorastają”³³. Możemy więc zastanawiać się, czy zakończenia *Młyna nad Flossą* nie można byłoby zinterpretować jako aktu doskonałej ofiary z własnego życia. Wtedy musielibyśmy przyznać, że Madzia – w końcu – odnajduje właściwy sens *Naśladowania*. Mimo braku pewności, czy jest to słuszny domysł, nie powinniśmy rezygnować z nadziei.

4. Nawrócenie powieściopisarza

Zdumiewające dopełnienie i rozwiązanie tej historii znajdziemy w powieści Bolesława Prusa, *Emancypantki*. W *Młynie nad Flossą* słowo „emancypacja” nie pojawia się ani razu, a przecież nie ulega wątpliwości, że właśnie idea wyzwolenia i równouprawnienia kobiet przyświeca autorce tego dzieła. Prus tymczasem wykpiwa powierzchowność zmian dokonywanych wyłącznie w imię ideologii; pokazuje, że uleganie modzie (przypisane wcale nie wyłącznie kobietom) kłóci się z postulatem wolności. Pytanie, co dziełnastowieczny publicysta, powieściopisarz powiedziałby o działalności dzisiejszych feministek, można skwitować nieco dwuznacznym fragmentem

³⁰ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, cyt. za: J. Bolewski, *Mit i prawda*, s. 86.

³¹ *Tamże*, s. 31.

³² *Tamże*, s. 293.

³³ *Tamże*, s. 47.

laudacji wygłoszonej po jego śmierci na zebraniu Związku Równouprawnienia Kobiet Polskich: „Odezwy Prusa o kobietach i ich sprawach dowodzą jasno, [że] w s w o i s t y, o d r ę b n y s p o s ó b b y ł o n j e d n a k r z e c z n i k i e m p o p r a w y i c h d o l i i w y z w o l e n i a” [podkreśl. – M. G.] Wyróżnione w cytowanym fragmencie zastrzeżenia stają się zrozumiałe, kiedy przyjrzymy się takim postaciom jak Klara Howard, owa entuzjastka angielskiej myśli społecznej, naśladowczyni zachodnich wzorów a jednocześnie wzór dla wszystkich poszukujących niezależności kobiet, potrafi z równym zapałem odgrywać rolę idealnej i poddanej we wszystkim mężowi żony. W każdej z tych ról jest jednak nieprawdziwa, a jako Klara z Howardów Mydełko wywołuje już tylko uśmiech politowania.

Choć nic mi nie wiadomo o bezpośrednim wpływie Eliot na powieściopisarstwo Prusa, zbieżność wielu drobnych faktów każe jednak dopuścić możliwość, że czytał on *Młyn nad Flossą* w oryginale; jeśli natomiast jest to dzieło przypadku, wypada podkreślić jego wyjątkowość. Główna bohaterka powieści Prusa jest imienniczką Madzi Tulliver (choć w tym przypadku powinniśmy odwrócić kolejność, albowiem polskie tłumaczenie angielskiej powieści ukazało się dopiero w drugiej połowie XX w.; genialna intuicja kazała tłumacze dzieła Eliot tak właśnie przełożyć zdrobnienie: Maggie), lecz w lustrze imitacji odwrócone zostają wszystkie ważne rysy jej charakteru i istotne wydarzenia z jej życia. Powieść Eliot kończy się śmiercią bohaterki w nurtach wzburzonej rzeki (wciąż pozostawiamy otwarte pytanie o ostateczny sens tego wydarzenia); Prus umieszcza analogiczny epizod na początku, opisując tragiczną śmierć pani Latter. Madzia Tulliver wznosi w cieniu brata, bohaterka Prusa odnajduje brata pod koniec powieści: po to tylko, by razem z nim odzyskać wiarę, oczyszczoną z infantylnej maniery i po chrześcijańsku przeżyć jego śmierć.

Można też doszukać się wielu zbieżności w wizerunkach tych dwu kobiet; co więcej, bezprzykładna niewinność Madzi Brzeskiej pozwala spojrzeć w łagodniejszym świetle na „występki” panny Tulliver. Choć bowiem może się nam wydawać, że bohaterka Eliot jest „urodzoną” buntowniczką, w rzeczywistości wszystkie jej działania wynikają z potrzeby akceptacji. Kiedy jako dziewczynka sama obcina sobie włosy, to nie po to, by stać się chłopcem, ale by wszyscy przestali śmiać się z jej nieporządnej fryzury (w rodzinie Tulliverów Tomek odziedziczył po matce śliczne anielskie loczki; Madzia ma bujne, proste i nieposłuszne czarne włosy ojca). Jej dziecięca ucieczka z taborem cyganów wynika z pragnienia bycia podziwianą królową wśród podobnych do niej, kruczowłosych kobiet. Fatalna dla niej wyprawa z narzeczonym kuzynki też nie wynika z potrzeby manifestowania pogardy wobec konwenansów, lecz z pogoni za nieznanym szczęściem. W dzieciństwie podobna do niesfornego diablęcia, a w wieku dojrzałym wyklęta jako pozbawiona skrupułów uwodzicielka, Madzia nie

wyzywa losu, nie wyłamuje się z ról społecznych przypisanych kobietom świadomie i z rozmysłem; jest raczej nieszczęśliwą samotniczką niż pewną siebie prowokatką.

Z drugiej strony, porównanie pozwala dostrzec wady anielskiej Madzi z powieści Bolesława Prusa. Choć wydaje się, że jest to postać bez skazy (aż drażni naiwność – a może hipokryzja? – dziewczyny, która nie zauważa, kiedy kokietuje swoich pierwszych adoratorów, nie przypisuje sobie żadnych zasług, obarcza się winą za winy niepopołnione). Jednego tylko nie zauważamy: otóż córka wiejskiego doktora jest niezwykle dumną osobką. Pozwala jej to czynić dobro bez oglądania się na osąd innych (Madzia nie dba o pozory, gdy wierzy, że słuszność jest po jej stronie), ale doskwiera, gdy zamiast heroizmu musi okazać cierpliwość. Kiedy szukając wsparcia dla nędzarki umierającej na suchoty, trafia do sióstr miłosierdzia, irytuje ją niewinne pytanie furtianki: „– Czy ma pani... jakąś prośbę? – Nazywam się Brzeska, jestem znajomą matki Apolonii – odpowiedziała Madzia rozdrażnionym głosem, spostrzegłszy, iż gotowi posądzić ją, że przyszła po wsparcie” (E 718).

Jednak to, co najwyraźniej łączy a jednocześnie najbardziej różni nasze dwie bohaterki, to ich stosunek do tekstu *Naśladowania*. Obie czytają go zachłannie, z wypiekami na twarzy; obie znajdują w tej książce odpowiedź na dręczące ich rozterki. Dla każdej z nich lektura jest spotkaniem, choć Madzi Tulliver wydaje się, że rozmawia ze zmarłymi, a Madzia Brzeska doświadcza w tej wewnętrznej rozmowie żywej obecności kogoś, kto z miłością patrzy na jej życie. Choć obie czytają przypadkowo wybrane fragmenty (Prus pisze, że panna Brzeska „wybierała na los szczęścia”), to Madzia Tulliver zdaje się nie tyle na los, ile na opinię czytelnika z przeszłości. Nic zatem dziwnego, że tylko bohaterka Prusa zwraca uwagę na zaproszenie, które w chwili lektury umyka Madzi Tulliver: „„... ani znajdziesz spoczynku, chyba że się z Chrystusem połączysz...» «Oblubienica Chrystusa?...» – rzekła Madzia prawie przerażona. Ale w trwodze tej nie było niechęci, raczej zdumienie” (E 823).

Zauważmy, że panna Brzeska *zmienia* czytany tekst; jakby w tej parafrazie zawierała się jej osobista, wolna odpowiedź na „zwiastowanie”, które przydarza się jej tak niespodziewanie, że budzi zdziwienie i silny niepokój. W tak ważnym momencie Prus subtelnie stopniuje emocje bohaterki, kiedy mówi że była *p r a w i e* przerażona. To reakcja dziewczyny, do której dociera miłosne wyznanie Boga. Nie dziwi zatem fakt, że tylko ona może zmierzyć się z najtrudniejszym fragmentem *Naśladowania*: „„Zapatruj się na żywe przykłady Ojców świętych (...) Nienawidzili dusz swoich na tym świecie, aby je w życiu wiekuistym posiadać mogli...» «Ale brata chorego nie opuścili!...»

»Wyrzekli się bogactw, dostojności, zaszczytów i krewnych, nic światowego nie zatrzymali...»

Madzia zamknęła książkę pełna troski. Zdawało się jej, że rozmawia z niewidzialnym nauczycielem, który każe się jej wyrzec wszystkiego dla zbawienia i Boga. W tej chwili wyrzeczenie się świata nie było dla niej przykrym (...) Ale jak tu opuścić rodziców, a nade wszystko brata, dla którego jej opieka była sprawą życia i śmierci.

Dopiero chłodniejsza uwaga przypomniawszy jej, że walczy ze złudzeniami.

Nikt jej przecież nie zachęca do wyrzeczenia się rodziny, nawet autor tej dziwnej książki zaleca tylko zmianę obyczajów i zerwanie z ziemskimi namiętnościami” (E 825).

Ciekawe, że Madzia Brzeska zwraca uwagę na fragment, w którym ważną rolę odgrywa przykład świętych, czyli – według teorii Girarda – pośredników mimetycznych, lecz jej uwaga nie zatrzymuje się na nich. Potrafi nadto zracjonalizować tekst *Naśladowania*, nie gubiąc nic z jego głębi, co jeszcze bardziej uwiarygodnia jej wewnętrzną przemianę. Wiemy zresztą, że dalszy bieg wypadków nie pozwoli jej zdystansować się zbyt od radykalizmu Chrystusowej nauki. Śmierć Stanisława Brzeskiego dostarcza dowodu, że niewidzialny Nauczyciel rzeczywiście wymaga od naszej bohaterki wyłączności, choć niekoniecznie przesądza to o jej życiowym powołaniu. W ten sposób dochodzimy do najważniejszej różnicy między panną Brzeską a jej angielską imienniczką. Uznaliśmy, że Madzia Tulliver wraca do brata w dramatycznym finale powieści, by razem z nim żyć lub umrzeć, nie potrafi bowiem uwolnić się od „ziemskich namiętności”, z których najsilniejsze – mówi René Girard – wynikają z bałwochwalczego przywiązania do bliźniego. Tylko pogłębione odczytanie finału powieści jako ofiary z własnego życia mogłoby zmienić tę ocenę.

Wiemy już teraz, dlaczego w dziele Prusa tekst Tomasa á Kempis pojawia się na samym końcu, niejako wyznaczając cel poszukiwań, podczas gdy dla Madzi Tulliver lektura tego samego tekstu jest tylko epizodem i daje impuls do gwałtownej, ale nietrwalej przemiany bohaterki (chyba że... przemiana ta dokonuje się dopiero w momencie śmierci). Madzia Brzeska sięga po *Naśladowanie* dopiero jako dojrzała kobieta, która doświadczyła goryczy straty, upokorzenia i niezrozumienia, albowiem dopiero wtedy może zrozumieć, co znaczą słowa: „Po co tu się oglądasz, gdy nie tu jest miejsce twojego spoczynku”...

W ten sposób Tomasz á Kempis parafrazuje szeroko cytowane zdanie św. Augustyna: „Niespokojne jest serce moje, póki nie spocznie w Panu”. Augustiański rys *Naśladowania*, tak istotny dla obu powieści, stanowi zatem klucz do zrozumienia losów ich bohaterek. Porównanie *Młyna nad Flossą* i *Emancypantek* pozwala zrozumieć istotę pragnienia metafizycznego i dostrzec jego zgubne metamorfozy. Okazuje się bowiem, że tam, gdzie nie ma odniesienia do Boga, egzystencjalny niepokój człowieka kurczy

się zwykle do wewnętrznego przymusu zdobywania i posiadania, a spragnione autonomii „ja” pogrąża się, tonie (jak bohaterka Eliot) w miłości własnej. Dopiero prawdziwie głębokie odczytanie *Naśladowania* pozwala zrozumieć intencję autora i wprowadzić je w życie. Dlatego też mądra zakonnica, matka Antonia, nie pozwala narratorowi pośpiesznie „domknąć” opowieści, której ciąg dalszy musi dopisać sama Madzia Brzeska. Może w tym zakończeniu będzie też miejsce na modlitwę o zbawienie jej *alter ego*, Maggie Tulliver?

Reading as in a Mirror. The Problem of Imitation in the Novels *The Mill on the Floss* and *The Emancipated Women*

SUMMARY

1. Imitation today. 2. Imitation in the Past. 3. Brother and Sister. 4. The Conversion of the Novelist.

117

1. At the beginning of this article, the mimetic theory of René Girard is briefly presented. This provides the basis for the analysis of some 19th century novels. The article discusses Girard’s interpretation of Don Quixote, a novel which provided the author of *Desire and the Novel* with an example of “triangular desire” / “metaphysical desire”, concepts which express a slavish imitation of others as well as a liberating desire for God. The author of the present article argues that elements of Girard’s mimetic theory allow one to distinguish between imitation of false ideals and the creative imitation of Christ.

2. In this context, the reader is reminded of several salient features of the *devotio moderna* as an alternative to an overly intellectual philosophy of the late Middle Ages, as well as of the later reception of the work of Thomas a Kempis.

3. There follows an analysis of the autobiographical work of the English novelist, George Eliot (Mary Ann Evans): *The Mill on the Floss*. The heroine of the novel is presented as the victim of “romantic deceit” which pushes her into the trap of self-love masquerading as affection for her older brother. Despite her anti-Christian writing, Eliot alludes to the Biblical archetypes of paradise and original sin. An important role is also played by echoes of John Milton’s Biblical poetry. The complicated nature of “metaphysical desire” is outlined within this background. The analysis aims to answer the question the significance which the reading of *The Imitation of Christ* possesses for the evaluation of the main figure of the novel. The possibility of a two-fold interpretation of the end of the novel is emphasised: as an indication of the final failure of the heroine or as a symbol of the late, although ultimately fruitless, sacrifice of her own life.

Małgorzata Grzegorzewska

4. Analogies between Eliot's novel and one written 30 years later, namely Boleslaw Prus' *The Emancipated Women* (pol. *Emancypantki*), are considered. The object of these reflections is not the question of the influence of the English "source", even though such an influence cannot be excluded. The convergences between the novels allow the reader to realise the "error" of the heroine of the Victorian novel by contrasting the false concept of freedom present in Eliot with the more creative interpretation of the *Imitation of Christ* presented in *The Emancipated Women*.



Uzdrowienia w starożytności. Kulisy konfrontacji wczesnego chrześcijaństwa z religiami pogańskimi

PIOTR ASZYK SJ

Papieski Wydział Teologiczny – Bobolanum
Warszawa

Przekonanie o istnieniu jednego Boga ma istotne konsekwencje w postrzeganiu spraw związanych ze zdrowiem i życiem człowieka, dlatego politeistyczna religijność i towarzyszące jej wzorce kulturowe starożytności były problematycznym wyzwaniem dla monoteistycznego wczesnego chrześcijaństwa. Obszar związany z troską o zdrowie stanowił zarzewie konfliktu obu form przekonań religijnych, gdyż ludność starożytna podczas różnych doświadczeń losowych zwracała się do bóstw po pomoc. Wyznawca monoteizmu nie mógł, jak to czynili pognanie, korzystać z pomocy różnorodnych bożków, bez zakwestionowania własnej wiary. Dynamicznie rozwijającemu się chrześcijaństwu wystarczyło kilka wieków, by bezpowrotnie wyprzeć bałwochwalcze wierzenia.

119

1. Pogańskie wierzenia i uzdrowienia

Życie w starożytności nie było wolne od masowych zagrożeń, plag, klęsk żywiołowych, konfliktów zbrojnych. Niebezpieczeństwo utraty życia, w bólach i cierpieniu, perspektywa utraty bliskich, wywoływały różne reakcje społeczne. Obok postaw szlachetnych dość łatwo dochodziło do demoralizacji. Przejmujący opis zarazy, która dotkliwie wyniszczyła Ateny w 429 r. p.n.e., przekazał potomnym Tukidydes (460-400 p.n.e.), naoczny świadek szalejącej plagi. Z jego relacji możemy dowiedzieć się, iż w początkowej fazie epidemii wszędzie poszukiwano ratunku, ale w „ogóle żadna ludzka sztuka nic nie pomagała; również modlitwy w świętych miejscach, rady zasięgane u wyroczeni i inne tego rodzaju sposoby zawodziły; w końcu poddano się złu z rezygnacją”¹. Wraz z brakiem nadziei część ludności

¹ Tukidydes, *Wojna peloponeska* 2.48, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1988, s. 115.

pograżała się rozpaczy, wyrzekła się wyznawanych standardów moralnych, odrzuciła religie, zapanowało bezprawie. „Ani obawa przed bogami, ani żadne prawa ludzkie nie krępowały nikogo. Jeśli idzie o bogów, ludzie uważali, że pobożność tak samo nie ma żadnego znaczenia, jak i obojętność religijna; widzieli bowiem, że wszyscy na równi giną. Z pogwałcenia zaś praw ludzkich nikt sobie nic nie robił, bo nikt nie był pewien, czy doczeka wymiaru sprawiedliwości; o wiele cięższy wyrok wisiał nad nim już teraz w postaci zarazy, dlatego każdy chciał przynajmniej użyć życia, zanim go choroba osiągnie”². Po ustąpieniu epidemii mieszkańcy Aten wprowadzili u siebie kult Asklepiosa w nadziei uniknięcia podobnych klęsk w przyszłości. Kilka wieków później także starożytni mieszkańcy imperium rzymskiego będą chętnie korzystali z jego pomocy, jako głównego orędownika zdrowia. Starożytni włodarze zdawali sobie sprawę, iż śmiertelne niebezpieczeństwo w postaci epidemii dotyczyło w równym stopniu wszystkich, bez względu na status społeczny, zaś uniwersalny charakter bóstw zajmujących się leczeniem sprawiał, że do kwestii religijnych podchodzono z dużym pragmatyzmem.

Asklepios jest czołową postacią z greckiego panteonu, odpowiedzialną za sprawy związane z leczeniem i zdrowiem człowieka. Homer przywołuje owego mitycznego bohatera w *Iliadzie*. Jego synowie Machaon i Podalejrios jako lekarze i żołnierze biorą udział w wyprawie przeciw Troi³. Z czasem przez wysiłek i wytrwałość dopełnił on „błogosławionej podróży do krainy bogów”⁴, zatem (ok. V w. p.n.e.⁵) zaczęto traktować go jak boga, uzdrawiającego i sprawującego pieczę nad sztuką leczenia. Osłabiło to znacznie kompetencje Apolla w dziedzinie opieki zdrowotnej, choć trudno mówić w tym przypadku o rywalizacji, skoro Asklepios nazywany był powszechnie synem Apolla⁶. Starożytni uznawali Trikkę za najstarsze poświęcone mu sanktuarium, ale bez wątpienia największe i najbardziej znane znajdowało się w Epidaurze. Postać Asklepiosa była otoczona kultem w szkole Asklepiadów z wyspy Kos, skupiającej grupę lekarzy, której organizacja odzwierciedlała strukturę rodów kapłańskich. W 293 r. p.n.e. księgi sybilińskie nakazują sprowadzenie do Rzymu z Epidauru uzdrawiającego boga Eskulapa w celu odwrócenia zarazy. Wystana delegacja sprowadza

² *Tamże* 2.54-55, s. 118.

³ Por. Homer, *Iliada* II 731-732, tłum. K. Jeżowska, Warszawa 2005, s. 59.

⁴ Porfiriusz z Tyru, *List Do Marcelli* 7, tłum. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006, s. 7.

⁵ Por. D. Musiał, *Asklepios – konkurent chrześcijaństwa?* w: D. Musiał, M. Ziółkowski (red.), *Religie w świecie starożytnym*, Toruń 1993, s. 92.

⁶ Por. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007, s. 130.

ze słynnego sanktuarium świętego węża i w niedługim czasie na jednej z wysp na Tybrze powstaje świątynia⁷.

W przybytkach Asklepiosa, „gdzie bóg sam ukazuje się ludziom”⁸, znajdował się otoczony kultem święty wąż. Sanktuaria były oddalone od miast i pełniły rolę szpitali lub sanatoriów. Odwiedzający je pielgrzymi po rytualnej kąpeli wchodzili do świątyni na modlitwę, a następnie sposobili się do przenocowania⁹. Powszechny był zwyczaj inkubacji (*incubatio*) polegającej na spaniu w świątyni, w specjalnych dormitoriach lub przedśionku z nadzieją na uzyskanie w czasie snu wskazówek potrzebnych do uzdrowienia. Sny były interpretowane przez kapłanów¹⁰.

Celsus, adwersarz chrześcijaństwa, utrzymywał, „że wielki tłum ludzi, Greków i barbarzyńców, widział Asklepiosa i dotychczas go ogląda nie jako zjawę, lecz realną postać, gdy leczy, dokonuje dobrych uczynków, przepowiada przyszłe wydarzenia”¹¹. Niebiańskiej kuracji poddał się grecki retor Eliusz Arystydes (117 lub 129-190), który ponad dziesięć lat swego życia spędził w Pergamonie, gdzie istniało sanktuarium boskiego lekarza. Tam przekonał się o uzdrawiającej mocy snów, czemu dał wyraz w mowach na cześć Asklepiosa¹². Zalecenia otrzymywane przez Arystydesa mogą wprowadzać w osłupienie, gdyż musiał zrezygnować m.in. z ciepłych kąpeli, kąpać w rzece w czasie mrozu, biegać boso zimą, wykonywać różne dziwne czynności¹³. W zasadność takich poczynań nie wątpił stoik Marek Aureliusz, potwierdzając, iż Asklepios zalecał „jazdę konną, albo zimne kąpiele, albo chodzenie boso...”¹⁴ W Epidaurze zachowały się napisy (pochodzące jeszcze z IV w.), które są świadectwami dotyczącymi przebiegu choroby i cudownych wyzdrowień. Przykładowo: „Ambrosia z Aten, niewidoma na jedno oko. Przybyła ona po ratunek do boga, ale obchodząc dookoła świątynię śmiała się z niektórych opowieści o uzdrowieniach, uważała bowiem za niewiary-

⁷ Por. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1967, s. 354; D. Musiał, *Asklepiejony jako ośrodki opieki nad chorymi w starożytności*, „Vox Patrum”, 1996 nr 30-31, s. 57.

⁸ F. Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tyany*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2000, s. 29.

⁹ Por. B. Pawłowska, *Urbs Sacra. Pielgrzymki i podróże religijne do Rzymu w starożytności chrześcijańskiej (IV-VII w.)*, Kraków 2007, s. 48.

¹⁰ Por. F. Filostratos, dz. cyt., s. 30.

¹¹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* III 24, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 152.

¹² Por. W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006, s. 58-59.

¹³ Por. E. R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004, s. 48-50.

¹⁴ M. Aureliusz, *Rozmyślenia* 5.8, tłum. M. Reiter, Warszawa 1958, s. 47.

godne i niemożliwe, żeby ludzie okaleczeni i ślepi mogli odzyskać zdrowie. Kiedy zaś zasnęła, miała takie widzenie: śniło jej się, że bóg stanął nad nią i przyrzekł, że ją uzdrowi, ona jednak w zamian musi złożyć w świątyni jako dar wotywny swinie ze srebra na pamiątkę swej głupoty. Gdy nastał dzień, wyszła ze świątyni zdrowa”¹⁵. Faktycznie trudno nie podzielać sceptycyzmu starożytnej kuracjuszki, ponieważ niektóre opisy uzdrowień pochodzących z Epidauru są ewidentnym oszustwem, za przykład może posłużyć opowieść o kobiecie, która po pięcioletniej ciąży urodziła syna, ten zaś tuż po urodzeniu wykapał się w źródle i pobiegł za matką¹⁶.

Za panowania Klaudiusza (10 p.n.e.-54 n.e.) stołeczna świątynia Asklepiosa stała się rodzajem przytułku dla niepotrzebnych niewolników. Rzymianie, niechętni do ponoszenia wydatków na ich zdrowie, tam pozbywali się kłopotu. Swetoniusz (69-122) podaje, iż „niektórzy obywatele wysyłali na wyspę Eskulapa chorych i wyczerpanych niewolników, aby ich nie leczyć”¹⁷. Klaudiusz, by zapobiec tej podłości, zarządził, iż wszyscy zesłani na wyspę odzyskają wolność i nie wrócą pod władzę swych panów, jeśli wyzdrowieją. Cesarz Julian Apostata (332-363), próbujący odrestaurować w IV w. będące w odwrocie religie pogańskie, w następujący sposób wydaje świadectwo boskiemu lekarzowi: „Syn boży, Asklepios, zstąpił na ziemię i w Epidaurus zjawił się w ludzkiej postaci. Tu rósł, tu się wychowywał i w czasie swej wędrówki po ziemi podawał ludziom dłoń pomocną. Przebywa on wszędzie, i na lądzie i na morzu, ale nie do każdego przychodzi. Jest zbawcą zarówno grzesznej duszy, jak i ciała”¹⁸.

Mimo różnych nadużyć trudno podważać prawdziwość wyleczeń kojarzonych z Asklepiosem. Sanktuaria z pewnością bywały miejscami uzdrowień. Ich położenie i konstrukcja podporządkowane były celom leczniczym. Kapłani niejednokrotnie mieli wiedzę medyczną, terapia szła w parze z religią¹⁹. Rytuał dopełniany przez konkretne zabiegi lecznicze, atmosfera cudowności, czas spędzony w odosobnionym miejscu miały bez wątpienia swój uzdrawiający wpływ na wielu chorych²⁰.

Izyda to kolejna ważna postać z panteonu starożytnych bóstw, którą postrzegano jako troszczącą się o sprawy zdrowia. Według egipskiego mitu

¹⁵ Cyt. za A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1974, s. 102.

¹⁶ Por. K. Kumaniecki, dz. cyt., s. 224.

¹⁷ Swetoniusz, *Żywoty Cezarów. Boski Klaudiusz* 25, t. 2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 2004, s. 365.

¹⁸ Cyt za J. Parandowski, *Mitologia*, Poznań 1990, s. 100.

¹⁹ Por. D. Musiał, *Asklepiejony*, s. 58.

²⁰ Por. A. Świderkówna, *Hellenika*, s. 102; też, *Od bogów pogańskich do Boga żywego*, Kraków 2004, s. 26-27.

– lub trafniej jednej z jego wersji²¹ – była ona królową i małżonką swego brata Ozyrysa, gdy został on zabity, odnalazła jego ciało i przywróciła do życia. Izydę postrzegano jako dawczynię życia, była matką Horusa. W następstwie podboju Egiptu przez Aleksandra Macedońskiego kult Izydy uległ hellenizacji i rozprzestrzenił się na obszarach wokół Morza Śródziemnego. Jej rozległe panowanie nad rodzajem ludzkim potwierdza napis wyryty na kamiennej tablicy odnalezionej w Kyme (Azja Mniejsza): „Jam jest Izyda, władczyni całej ziemi (...) Ja dałam ludziom prawa, których nikt zmienić nie może. (...) Ja dałam siłę sprawiedliwości. Ja połączyłam mężczyznę i kobietę. Ja zarządzałam, by kobiety wydawały na świat dzieci w dziesiątym miesiącu. Ja nakazałam, by dzieci kochały rodziców (...) Ja nauczyłam mężczyzn kochać kobiety. Ja uczyniłam sprawiedliwość silniejszą niż srebro i złoto. Ja zdziałałam, że to, co prawdziwe, uważa się także za dobre. Ja ułożyłam umowy małżeńskie. (...) Ja sprawiłam, że to, co piękne, i to, co haniebne, różni się już z natury. (...) Ja zwyciężam Przeznaczenie i Przeznaczenie mnie jest posłuszne”²².

Uzdrowicielskie moce egipskiej bogini potwierdzały mitologiczne przekazy o jej zdolnościach do rekonstruowania organizmu i przywracaniu umarłych do życia. Jak można wyczytać w jednym ze starożytnych tekstów: „Cały świat pragnie oddawać cześć Izydzie, ponieważ objawia się ona w uzdrawianiu chorób”²³. Mogła ona według wierzeń także przedłużyć ludzkie życie ponad liczbę dni przeznaczonych konkretnemu człowiekowi i w ten sposób odmienić nieuchronny wyrok losu (*fatum*)²⁴. Wstępnym warunkiem uzdrowienia było wyznanie grzechów²⁵. Zachowały się inskrypcje dotyczące konkretnych cudownych interwencji przywracających zdrowie ludziom w potrzebie. Za panowania Hadriana (76-138) stolica imperium wzbogaciła się o kilka świątyń egipskiej Izydy, by ta zatroszczyła się o zdrowie cesarzy²⁶.

Także cesarze byli uznawani za boskich wybrańców mających nadprzyrodzone moce. Wśród wielu niezwykłych umiejętności potrafili oni „leczyć choroby, ponieważ reprezentują w swojej osobie kosmiczny porządek, a choroba jest przejawem nieporządku”²⁷. Przykładem może być epizod, jaki

²¹ Inną wersję mitu przytacza por. H.-P. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie rzymskim*, tłum. U. Poprawska, Kraków 2006, s. 134-135.

²² Przytaczam tylko wybrane fragmenty tego tekstu za A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, s. 237.

²³ Cyt. za W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 61.

²⁴ Por. H.-P. Hasenfratz, dz. cyt., s. 136-137.

²⁵ Por. W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 62.

²⁶ Por. H. Avalos, *Health Care and the Rise of Christianity*, Peabody 1999, s. 52-53.

²⁷ H.-P. Hasenfratz, dz. cyt., s. 54.

przytrafił się Wespazjanowi (9-79). Przybyli doń dwaj dotknięci kalectwem, „prosząc o pomoc w chorobie, jaką im wskazał Serapis²⁸ w widzeniu sennym: niewidomy odzyska wzrok, jeśli Wespazjan zwilży mu śliną powieki²⁹, chromy odzyska władzę w nodze, jeśli Wespazjan zechce go dotknąć piętą. Nikt nie chciał uwierzyć w ogóle w skuteczność takiego zabiegu. Wespazjan nie miał nawet odwagi spróbować tego. Wreszcie za namową przyjaciół na publicznym zebraniu spróbował jednego i drugiego zabiegu, skutek okazał się pomyślny³⁰.”

Warto przywołać także postacie mężów bożych, którzy, prowadząc ascetyczne życie, uważani byli za pogańskich świętych. Przypisywano im uzdrowienia i wskrzeszenia oraz różnego typu czyny nadzwyczajne³¹. Obszer- nie opisano działalność żyjącego w pierwszym stuleciu Apolloniosa z Tyany († 96-98 n.e.), jego żywot sporządził Flawiusz Filostratos (178-248)³². Postać Apolloniosa była wykorzystywana w propagandzie antychrześcijańskiej³³, jego nadzwyczajne działania przeciwstawiano cudom uczynionym przez Jezusa³⁴. Wiele podobieństw można odnaleźć w ewangelicznych opisach wskrzeszenia młodzieńca z Naim (Łk 7,11-17) i córki Jaira (Mt 9,23-26; Mk 5,35-43; Łk 8,49-56) z cudem Apolloniosa dokonany w Rzymie wobec zmarłej niewiasty. „Wszyscy myśleli, że zamierza wygłosić mowę, jak to jest w zwyczaju na pogrzebach i zaczęli już żałobny lament. On jednak niczego takiego nie uczynił, tylko dotknąwszy dziewczynę wypowiedziawszy jakieś tajemnicze słowo obudził ją z tego, co wydawało się być śmiercią. Dziecko przemówiło i udało się do rodzicielskiego domu³⁵.” W swej biografii Filostratos uwiecznił więcej niecodziennych zjawisk, z których jedno mogą kojarzyć się z wydarzeniami utrwalonymi przez ewangelistów³⁶, inne mogą stanowić o wyższości Apolloniosa nad Jezusem³⁷. Nie dziwi więc, że chrześcijanie nie darzyli zbytnią sympatią owego „czarnoksiężnika³⁸.”

²⁸ Bóstwo pochodzenia egipskiego.

²⁹ Opiswane wydarzenie może przywodzić skojarzenia z uzdrowieniem przez Jezusa niewidomego z Betsaidy (por. Mk 8,23) oraz z uzdrowieniem głuchoniemego, gdyż Jezus podobnie używa śliny (por. Mk. 7,33).

³⁰ Swetoniusz, *Żywoty Cezarów. Boski Wespazjan* 7, s. 519.

³¹ Por. H.-P. Hasenfratz, dz. cyt., s. 108.

³² Por. F. Filostratos, dz. cyt.

³³ Por. Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom* III 52; IV 5, tłum. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006, s. 77, 133.

³⁴ Por. M. Szarmach, *Wstęp*, w: F. Filostratos, dz. cyt., s. 20.

³⁵ F. Filostratos, dz. cyt. IV 45, s. 140.

³⁶ Np. wypędzenie demona przez Apolloniosa można porównać z biblijnym wypędzeniem demonów przez Jezusa; por. *tamże*, IV 40; Mk. 5, 1-20.

³⁷ Por. *tamże*, III 39; VIII 30 i inne.

³⁸ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VI 41, s. 313.

2. Antypogańskie zabiegi chrześcijaństwa

Istnieją zasadnicze różnice w naturze uzdrawiających działań Asklepiosa i innych pogańskich bóstw, a posłannictwem Jezusa. Kult Asklepiosa zakładał, że bóstwo może leczyć, ale nie wymagano aktu wiary w fakt, że bóg może leczyć. Wiara nie była warunkiem koniecznym uzdrowienia. Asklepios najzwyczajniej leczył, bowiem taką miał funkcję w odróżnieniu od innych bóstw. Grecki heros nie wymagał zbyt wiele w zamian za uczynione uzdrowienie, najczęściej wystarczała donacja lub sporządzenie dziękczynnej inskrypcji. Jezus nie żądał materialnych gratyfikacji za przywrócenie komuś zdrowia. Jakkolwiek Jego interwencje służyły duchowemu dobru i były podporządkowane wypełnieniu misji zleconej mu przez Boga³⁹. Istnieją zapisy, świadczące, iż Asklepios i Jezus uzdrawiali osoby obłożnie chore, które były poza terapeutycznymi możliwościami medycyny. Interwencjom obu poddawały się wszelkie dolegliwości. Hipokratejska medycyna nie próbowała wskrzeszać umarłych, odmawiała także interwencji w przypadkach nie rokujących nadziei na poprawę, nawet Asklepios miał w tej materii odebrać surową lekcję⁴⁰. Działania Jezusa szły w tym względzie znacznie dalej, wzięwszy pod uwagę, chociażby wskrzeszenie spoczywającego od trzech dni w grobie Łazarza (J 11,1-44).

W wielu tekstach autorów wczesnochrześcijańskich Jezus jest przedstawiany jako lekarz. Pod koniec II w. nie było to niczym nadzwyczajnym⁴¹. Datowany na lata sześćdziesiąte pierwszego stulecia, włączony w skład pism kanonicznych, list Piotra Apostoła wyjaśniał adresatom, iż „krwią Jego ran zostaliście uzdrowieni” (1P 2,24), co poniekąd stanowi zapowiedź przyszłego trendu. Ireneusz z Lyonu (140-202), nawiązując do Ewangelii według św. Łukasza (Łk, 5,31-32), podaje, iż „Pan przyszedł jak lekarz do chorych”⁴². Orygenes (185-255) nazywa Jezusa arcylekarzem (ρχιατρος)⁴³, przypisując Mu nieograniczone możliwości leczenia⁴⁴. Nadto stwierdza, że istnieje wiele pojęć odnoszących się do Chrystusa, „choć nazywamy Go Lekarzem, to przecież działa On jako lekarz nie wobec wszystkich, lecz jedynie wobec tych, którzy zrozumiawszy swą chorobę uciekają się pod opiekę Jego miłosierdzia,

³⁹ Por. O. Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore 1991, s. 97.

⁴⁰ Por. *tamże*, s. 102-103.

⁴¹ Por. *tamże*, s. 144.

⁴² Ireneusz, *Adversus Haereses* 3.5.2, w: M. Gerard, *Clavis Patrum Graecorum*, t. 1, Brepols 1974, s. 267.

⁴³ Por. W. A. Greenhill, *Archiater*, w: J. Murray, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London 1875, s. 119-120.

⁴⁴ Por. Orygenes, *Explanatio super psalmum tricesimum septimum*, col. 1369 C-D; cyt. za O. Temkin, dz. cyt., s. 144.

ażebym otrzymać zdrowie⁴⁵. Dalszy wywód zawiera dopełnienie tej kwestii, bowiem „Lekarz naszych dusz” postępuje podobnie jak ziemscy przedstawiciele sztuki leczenia. „Otóż dla odzyskania zdrowia cielesnego z chorób spowodowanym pokarmem i napojem potrzebujemy niekiedy koniecznie przykrego lekarstwa, w innym przypadku, gdy wymaga tego charakter schorzenia, musimy poddać się operacji dokonywanej za pomocą twardego żelaza, a jeśli choroba rozwinie się zbyt daleko, wówczas dopiero ogień ją zupełnie wypala. Czyż więc nie powinniśmy sądzić, że nasz Lekarz-Bóg, chcąc oczyścić błędy dusz naszych (...) stosuje nawet karę ognia wobec tych, którzy utracili zdrowie duszy?”⁴⁶ Ten sam myśliciel w polemice z adwersarzem chrześcijaństwa Celsusem ponownie stwierdza, że „Bóg-Słowo został więc posłany jako Lekarz do grzeszników”⁴⁷.

Trudno się dziwić, iż wczesnochrześcijańscy pisarze podkreślali przede wszystkim duchowy wymiar oddziaływania Jezusa i w celu przejrzystości swych wywodów czerpali przykłady powszechnie znane i rozumiane przez starożytnego czytelnika. Do takich należą z pewnością zjawiska ze sfery zdrowia⁴⁸. W tym kontekście szczególnie interesujący jest opis Euzebiusza z Cezarei (263-339). Jezus, „jak lekarz jaki najlepszy, który dla uzdrowienia chorych »patrzy na bóle, wstrętnych się rzeczy dotyka i z obcych dolegliwości sam dla siebie zbiera cierpienia« – cytat ten pochodzi z traktatu Hipokratesa⁴⁹ – wybawił nas, którzyśmy nie tylko byli chorzy, nie tylko strasznymi okryci wrzodami i pełni ran rozjątrzonych, ale wśród zwłok leżeliśmy martwych”⁵⁰. Zatem ów znamienity historyk Kościoła ośmiela się Jezusa, którego nazywa, obok innych zaszczytnych tytułów, „Wielkim Lekarzem”⁵¹, oceniać hipokratejskimi kategoriami. Wykorzystanie sugestywnego klinicznego tekstu z kolekcji *Corpus Hippocraticum*, by opisać postać dla chrześcijaństwa najważniejszą, jest nobilitujące dla sztuki leczenia. Poza tym, sama próba wyjaśnienia kwestii właściwych teologii za pomocą języka i terminów medycznych świadczy o unikalnych walorach wypracowanej przez ludzi profesji.

Tekstem inspirowanym – lub trafniej parafrazowanym – terapeutycznymi wskazaniem helleńskiego ojca sztuki leczenia Hipokratesa⁵² jest fragment

⁴⁵ Orygenes, *O zasadach* II 3, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1996, s. 185.

⁴⁶ *Tamże*, II 10, s. 210-211.

⁴⁷ Tenże, *Przeciw Celsusowi* III 62, s. 174.

⁴⁸ J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej świątyni*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2002, s. 220.

⁴⁹ Por. Hippocrates, *ΠΕΡΙ ΦΥΣΙΩΝ* I, w: W. H. S. Jones, *Hippocrates with An English Translation*, t. 2, Cambridge 1967, s. 226.

⁵⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Historja Kościelna* X 4 11-12, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 425-426.

⁵¹ *Tamże*, X 4 12, s. 426.

⁵² Por. Hippocrates, *ΕΠΙΛΗΜΙΩΝ* A, XI.10, w: W. H. S. Jones, *Hippocrates with An English Translation*, t. 1, Cambridge 1972, s. 164.

z monastycznej *Reguły* autorstwa Eugipiusza († 533), opata z Lukullanum. „Sprawa bowiem tak się przedstawia: jest lekarz, chory i choroba. Jeżeli chory podda się chorobie, to lekarz jest tu bezradny; i staje dwoje przeciwko jednemu, a lekarz nic już nie może zdziałać. Jeśliby chory powierzyłby się lekarzowi, to choroba zostanie opanowana. Lekarzem jest Chrystus, my jesteśmy chorymi, a słabością chorych jest nasze przywiązanie do grzechu”⁵³. Hipokrates wymieniał te same trzy elementy procesu leczenia (lekarza, chorego i chorobę), podkreślał konieczność współpracy chorego w walce z chorobą. Zastanawia łatwość, z jaką grecki model został schryścianizowany i wykorzystany w kontekście swoiście pojętej teologii, która nie unika medycznej nomenklatury. Temat Jezusa jako lekarza powtarza się u wielu starochrześcijańskich autorów i jest chętnie wykorzystywany w celach katechetycznych.

Pozytywne wypowiedzi na temat Jezusa pojawiały się jednocześnie z negatywnymi wobec Asklepiosa. O ile Justyn Męczennik (100-167) w pojednawczym tonie szuka płaszczyzny porozumienia z poganami, uzmysławiając adresatom swej *Apologii*, iż chrześcijanie o Mistrzu z Nazaretu twierdzą, „że uzdrawiał chorych, paralityków, chorych od urodzenia: i tutaj możecie dopatrywać się podobieństwa z waszym Asklepiosem, o którym podobne opowiadacie dziwy”⁵⁴. Mniej zrozumienia wykazuje Klemens Aleksandryjski, widząc z Asklepiosie tylko szarlatana i lekarza „chciwego na pieniądze”⁵⁵, który za swą przywarę został ukarany śmiercią. Ludzie w trudnych sytuacjach życiowych zwracają się do niego po pomoc, darząc tego demona szacunkiem, jednak natrząsa się z nich aleksandryjski myśliciel, wskazując, iż jaskółki oraz inne ptactwo przylatują i zanieczyszczają posągi bożków, tym samym za nic mają cześć dla bezdusznego Asklepiosa⁵⁶. Podobnego oręża używa Minucjusz Feliks w *Oktawiuszu* (początek III w.), gdy zastanawia się, czy „postać i wygląd bogów nie prowokują do kpin i szyderstw? Wulkan jest kulawy i nieudany, Apollon mimo swoich lat jest zawsze bez zarostu, zaś syn tego wiecznego młodzieniaszka Eskulap ma tęgą brodę”⁵⁷. Również wielu innych pisarzy wczesnochrześcijańskich traktuje Asklepiosa jako lekarza-demonia⁵⁸, który usiłuje udaremnić szlachetnych plan jedyne Boga⁵⁹.

⁵³ Eugipiusz, *Reguła* XXIX 54-57, tłum. K. Obrycki, Kraków 1996, s. 203.

⁵⁴ Justyn Męczennik, *Apologia* 22, w: K. Michalski, *Antologia Literatury Patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 94.

⁵⁵ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* II 30.1, w: E. Stanula (red.), *Apologie*, tłum. J. Sołowianiuk, Warszawa 1988, s. 136.

⁵⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, dz. cyt. IV 52.4, s. 155.

⁵⁷ Minucjusz Feliks, *Oktawiusz* 22.5, w: E. Stanula (red.), *Apologie*, tłum. M. Szarmach, Warszawa 1988, s. 49-50.

⁵⁸ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* III 25, s. 152.

⁵⁹ Por. D. Musiał, *Asklepios – konkurent chrześcijaństwa?* s. 94.

Antypogańska propaganda, bo tak należałoby traktować większość tekstów skierowanych przeciwko Asklepiosowi, ostatecznie przyniosła triumf chrześcijaństwu. Zniszczenie pogańskich świątyń ostatecznie przypieczętowało zwycięstwo. Wygrana na tym polu znalazła także wyraz we wczesnochrześcijańskich pismach, czego wyrazem może być opis zburzenia świątyni Eskulapa w Ajgaj. Wydarzenie to opisał Euzebiusz z Cezarei. „Tysięczne rzesze wielbiły go jako zbawcę i lekarza, a on czasem ukazywał się tym, którzy spędzali noc śpiąc w jego świątyni, i z chorób leczył ciała cierpiących, chociaż, przeciwnie był zabójcą dusz, skoro łatwych do oszukania czcicieli odsuwał od prawdziwego Zbawiciela, wciągając ich w błąd bezbożności. (...) Konstantyn rozkazał, żeby świątynia ta została do gruntu zburzona. Na jedno skinienie cesarza, przewrócona rękami żołnierzy, leżała na ziemi świątynia, przedmiot głośnego podziwu szlachetnych filozofów, wraz ze swoim ukrytym mieszkańcem, ani demonem, ani bogiem, lecz raczej zwodzicielem dusz, który tak długo, przez wiele wieków, oszukiwał rodzaj ludzki. I tak ten, który innym obiecywał uwolnienie od zła i cierpienia, nie znalazł środka dla własnego ocalenia, i jeszcze więcej, jak powiedziano w micie – trafiony został uderzeniem pioruna. (...) ta świątynia uległa doszczętnie zniszczeniu, tak że nie pozostał tam nawet ślad dawnego szaleństwa”⁶⁰.

Z upływem lat, wraz ze wzrostem znaczenia chrześcijaństwa oraz po cesarskich dekretach z lat 391-392, które zakazywały praktykowania idolatrii, następuje dewastacja sanktuariów i zanik popularnych niegdyś wierzeń⁶¹. W odróżnieniu od chrześcijaństwa medycyna grecka nie walczyła z legendą i kultem Asklepiosa. Wręcz przeciwnie, religia stanowiła dopełnienie lekarskiej praktyki, szczególnie gdy pacjenta nie udało się wyleczyć naturalnymi metodami, można było zaproponować mu skorzystanie z nadzwyczajnej interwencji zza świątów⁶². Mentalność starożytnego społeczeństwa odzwierciedlają niektóre działania cesarzy. Przykładowo cesarz Tytus (39-81 n.e.) w celu „powstrzymania zarazy i uzdrowienia ludności z chorób nie zaniedbywał pomocy boskiej i ludzkiej, stosując wszelki rodzaj ofiar oraz środków lekarskich”⁶³. Taka postawa starożytnych sprawia, że wszelkie próby wyraźnego rozdzielenia racjonalnej medycyny od tego, co jest przedmiotem wierzeń lub zabobonów, nie odzwierciedlają w pełni faktycznego stanu. Mamy na tym polu raczej do czynienia ze stopniowym rozszerzaniem kompetencji racjonalnej medycyny, wprowadzaniem nauko-

⁶⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Żywot Konstantyna III* 56, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 198-199.

⁶¹ Por. W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 112.

⁶² Por. O. Temkin, dz. cyt., s. 84-85.

⁶³ Swetoniusz, *Żywoty Cezarów. Boski Tytus* 8, s. 541.

wych kryteriów oceny zjawisk i poszukiwaniem naturalnych uzasadnień dla zjawisk chorobowych.

* * *

Sfera uzdrawiania stała się areną konfrontacji między chrześcijaństwem a wielowiekową pogańską tradycją. Nadzwyczajność osoby Jezusa z Nazaretu, wcielonego Boga, jako postaci wyjątkowej i jedynej w swoim rodzaju, która wśród wielu przejawów swej niezwykłości także uzdrawiała, zmuszała wyznawców nowego nurtu religijnego do rozprawienia się z Asklepiosem i innymi bóstwami roszczącymi sobie, według wierzeń, prawo do podobnej działalności. Chrześcijanie nie uznawali wielobóstwa, zatem już na poziomie teologicznych pryncypiów nie mogło być zgody na jakikolwiek politeizm.

Wyznawcom chrześcijaństwa stawiano za wzór wzniosłe ideały życia, nadto zachęcano do rygorystycznego przestrzegania zasad wiary. Roszczenia doktryny monoteistycznej w starciu z pełnym wielorakich odniesień i wpisanym głęboko w porządek społeczny starożytnym politeizmem były zarzewiem rozmaitych konfliktów. Monoteizm kwestionuje wiele sposobów reagowania na choroby i dolegliwości fizyczne, które są bezproblemowo akceptowane przez światopogląd uznający wielobóstwo. W systemie monoteistycznym silny akcent położony jest na dozwolone i niedozwolone sposoby postępowania w obliczu choroby. Podejście monoteistyczne jest z gruntu podejściem dogmatycznym, podczas gdy politeizm w wydaniu starożytnym cechowało podejście pragmatyczne, nieobwarowane zakazami. Z licznego grona bogów i bogiń można było sobie dopasować odpowiednią postać, by następnie pobożnymi praktykami skłonić nieziemskiego protektora do interwencji. Jeśli tego było za mało sięgano po kolejne bóstwo. Taką strategię stosowano powszechnie w sytuacji problemów zdrowotnych. Tymczasem chrześcijaństwo w oficjalnym nauczaniu pozostawało konsekwentnie nieprzychylnie nastawione do pogańskich kultów, po burzliwych latach prześladowań, wyparło ostatecznie starożytny politeizm. Wiele w tym względzie dokonało się dzięki prowadzonej przez chrześcijan działalności – nie tylko misyjnej – oraz przychylności władców.

Healing and Curing in Antiquity. Controversy between Early Christianity and Pogens

SUMMARY

The area of human healing became an arena of confrontation between Christianity and ancient pagan traditions. The extraordinary character of the person of Jesus of Nazareth, God incarnate, his awe-inspiring actions, amongst them many healings, forced the followers of the new religion to adopt a critical attitude towards Asclepius and other gods who, according to traditional belief, claimed similar powers. The Christians did not accept polytheism and so could not take advantage of the services of various gods without questioning their own faith. In its official teaching, Christianity remained negatively disposed to pagan religions and, after the difficult years of persecution, ultimately replaced ancient polytheism. To a large extent, this was due to Christian initiatives – not only missionary – and to the good will of rulers. It took only a few centuries for Christianity to displace idolatrous beliefs.



Europejska pamięć – zadanie i wyzwanie

MARCIN ZABORSKI

Instytut Politologii WNHIS, UKSW
Warszawa

Szukając perspektyw dla Europy, Umberto Eco zauważa, że „Europejczycy mają wiele wspólnego: radości i cierpienia, dumę i wstyd, tradycje, których pragną bronić i wyrzuty sumienia, które muszą przeanalizować”¹. Można jednak postawić pytanie, czy owa wspólnota doświadczeń prowadzi do wspólnej europejskiej pamięci, czy taka pamięć w ogóle istnieje, albo czy może – w bliższej lub dalszej perspektywie – zaistnieć.

Dobrym punktem wyjścia do rozmawiania o europeizacji pamięci wydaje się kontekst polsko-niemiecki. Nietrudno bowiem zauważyć, że spory i zadrażnienia w relacjach Warszawa–Berlin na początku XXI w. wynikają w dużej mierze z interpretacji kwestii historycznych. Pamięć staje się tutaj elementem dzielącym narody czy ich elity. Jeśli więc tak trudno o zgodną narrację historyczną między dwoma narodami, zasadne wydaje się pytanie – na ile możliwe jest osiągnięcie tego celu w skali całego kontynentu? Tu usłyszeć można głosy, że tak długo, jak identyfikacja narodowa jest silniejsza niż identyfikacja europejska, nie można myśleć o jednej pamięci Europy. Można się więc zgodzić, że pamięć europejską należy rozpatrywać wciąż raczej w kategorii postulatu. To pewien stan, pewna rzeczywistość, do której dążymy².

1. Czy potrzebna nam europejska pamięć?

Różne są oczywiście oceny szans na stworzenie wspólnej europejskiej pamięci. Według niektórych uczestników debaty publicznej, ów stan wspólnoty pamięci udało się już osiągnąć przynajmniej w jednym obszarze życia

¹ U. Eco, *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów*, Wyd. W.A.B., Warszawa 2007, s. 44.

² Takie stanowisko prezentował m.in. Paweł Machcewicz w dyskusji panelowej *Europeizacja pamięci* zorganizowanej przez Fundację im. Friedricha Ehberta 13 X 2006 r. w Warszawie.

publicznego. Zwolennicy tego poglądu przekonują, że europeizacja pamięci dokonała się między historykami³.

Nie brakuje jednak opinii, że wędrówka ku wspólnej pamięci w Europie jest z góry skazana na porażkę, ponieważ dotarcie do tej rzeczywistości jest niemożliwe. W jednym ze swoich tekstów Marek A. Cichocki, analizując moskiewskie obchody sześćdziesiątej rocznicy zakończenia II wojny światowej i reakcję państw Unii Europejskiej, stwierdza, że „wśród państw członkowskich nie ma jednej europejskiej pamięci ani jednej europejskiej tożsamości”⁴. Dalej przekonuje, że unijne kraje jej wcale nie potrzebują. Jego zdaniem ważniejszy jest wzajemny szacunek dla odrębnych tożsamości i historycznych doświadczeń. Podczas gdy – według Cichockiego – „pojawienie się wspólnej tożsamości europejskiej najczęściej możliwe jest przez nadmierne uproszczenie historycznej pamięci i taką selekcję historycznych doświadczeń, która przez część narodów może być odbierana jako niesprawiedliwość czy wręcz upokorzenie”⁵. Także, według Kazimierza Michała Ujazdowskiego, „byłoby utopią sądzić, że może dojść do jakiegoś ujednoczenia europejskiej pamięci historycznej”⁶. Niektórzy oceniają, że jednolita polityka historyczna Unii Europejskiej mogłaby powodować uniformizację nauczania historycznego na całym kontynencie lub też zagrozić zacieraniem różnic między poszczególnymi narodami.⁷

Sceptycy wskazują, że przecież często rozdarte są już same pamięci narodowe. Pytają więc – jak na ich podstawie można tworzyć wizję wspólną dla całego kontynentu? Adam Michnik np. powątpiewa, czy możemy w ogóle mówić o wspólnej historii Rzeczypospolitej. Stwierdza, że „dotychczas głównie pisano historię narodu polskiego. Natomiast historia Rzeczypospolitej powinna być historią wielu narodów, a więc również historią społeczności ukraińskiej, białoruskiej, litewskiej, niemieckiej czy żydowskiej. Bo to wszystko razem stanowiło Rzeczpospolitą”⁸.

Prezentujący łagodniejsze sądy przewidują, że wypracowanie wspólnej europejskiej optyki historii w najbliższym czasie jest niemożliwe. Zostawiają więc otwartą furtkę na przyszłość. Na to, że na tym polu przed europejskimi narodami jeszcze długa droga do pokonania zwraca uwagę m.in. Janusz Reiter,

³ We wspomnianej wyżej dyskusji mówiła o tym Irena Lipowicz.

⁴ M.A. Cichocki, *Dyktat europejskości*, „Wprost”, 2005 nr 38, *Dodatek*, s. 28.

⁵ *Tamże*.

⁶ K. M. Ujazdowski, *List Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego*, w: K. Mikułski, Z. Noga (red.), *Pamięć polska, pamięć niemiecka. Od XIX do XXI wieku*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 8.

⁷ S. Łukasiewicz, *Historia, pamięć i polityka w polskiej debacie nad konstrukcją europejską*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 2005, s. 8.

⁸ *Po co nam te narody?* „Gazeta Wyborcza” (16/17 lutego 2008), s. 12.

odnotowując wyraźne problemy z pamięcią na szczeblu instytucjonalnym. Przekonuje on, że te kłopoty wynikają z nieznamości historii. Sugeruje, że „być może Komisja Europejska w Brukseli powinna była – jeszcze przed rozszerzeniem Unii (...) – odejść od swej technokratycznej logiki i powołać specjalnego komisarza do spraw psychologii narodów. Może również Parlament Europejski mógł sobie zafundować przynajmniej mały zespół doradców z dobrą znajomością historii i kultury nowych krajów Unii, co pozwoliłoby uniknąć przykrych nieporozumień”⁹. Chodzi o spory rodzące się między nowymi a starymi krajami członkowskimi wspólnoty, a wpływające chociażby z różnych mentalności po obu stronach niegdysiejszej linii podziału. Ten podział spowodował wszak różnice doświadczeń historycznych poszczególnych państw UE.

Zwrócić można chociażby uwagę na odmienne interpretacje wydarzeń z okresu II wojny światowej; przez lata bowiem do głosu w Europie dochodziły dwie podstawowe wizje – sowiecko-rosyjska i zachodnioeuropejska. W tym czasie na marginesie ogólnoeuropejskiego dyskursu pozostawał głos Europy Środkowej, reprezentujący zgoła odmienny paradygmat. Jego istota tkwi w rozmiarze krzywd doznanych w różnych częściach Starego Kontynentu. Kazimierz Wóycicki odnotowuje, że „Europa zachodnia doznała tych krzywd jedynie ze strony nazistowskich Niemiec. Europa środkowa ze strony nazistowskich Niemiec i sowieckiej Rosji. Społeczeństwa Europy środkowej i środkowo-wschodniej były ofiarą nie tylko prowadzonej przez nazistowskie Niemcy wojny, ale w równym stopniu a często nawet w jeszcze większym stopniu ofiarą komunizmu i sowieckiej Rosji. Tego typu represji społeczeństwa zachodnie nie tylko nie znały, ale nawet znacząca część tych społeczeństw ulegała złudzeniom związanym z komunistyczną utopią”¹⁰.

Brak wrażliwości na tego typu różnice, a często też nieumiejętność ich rozumienia, na poziomie ponadnarodowym przekłada się niejednokrotnie na zrozumienie decyzji czy inicjatyw politycznych podejmowanych przez poszczególne unijne kraje. Dlatego też J. Reiter przekonuje, że „Unia Europejska nie zintegruje się prawdziwie, jeśli obie strony [jej stare i nowe kraje członkowskie – przyp. autora] nie rozumieją, jaką drogę przeszły, zanim trafiły do wspólnej Europy”¹¹. Ten postulat wzajemnego dostrzegania i rozumienia różnych doświadczeń historycznych państw tworzących UE pokazuje, że powodzenie procesów integracyjnych Starego Kontynentu zależy nie tylko

⁹ J. Reiter, *Podzielona pamięć zjednoczonej Europy*, <http://tygodnik.onet.pl/0,1219975,druk.html> (2006.10.20).

¹⁰ K. Wóycicki, *Europejski konflikt pamięci*, „Raporty Fundacji Konrada Adenauera”, 2008 nr 5, s. 5.

¹¹ *Tamże*.

od podejmowanych na bieżąco decyzji politycznych, ale i od odpowiednio prowadzonej polityki pamięci czy też kultury politycznej lokującej pamięć o bogatej historii Europy na ważnym miejscu we wzajemnym postrzeganiu członków Unii.

Timothy Garton Ash odnotowuje, że „co jeden naród wolałby zapomnieć, inny pragnie zapamiętać. Im więcej narodów składa się na UE i im bardziej zróżnicowana jest nasza rodzina narodowych pamięci, tym trudniej konstruować wspólne mity o wspólnej przeszłości”¹². Na jeszcze jeden aspekt związany z projektem ponadnarodowej pamięci odnoszącej się do wojennej przeszłości zwraca uwagę publicysta Adam Krzemiński, który uznaje, że problemem w tworzeniu wspólnej europejskiej świadomości jest konstruowanie jej na bazie pojęcia narodu. Stwierdza, że „w większości krajów Unii Europejskiej obserwować możemy swego rodzaju kulturę ponownej nacjonalizacji. Chodzi tu o spojrzenie na własną wojenną historię, o zabiegi w celu zapewnienia sobie zainteresowania europejskiej opinii publicznej”¹³. Możemy więc przywołać w tym miejscu pytanie – postawione przez Pierre’a Nora – „czy istnieje europejska pamięć będąca bytem nieskrępowanym mnogością pamięci narodowych?”¹⁴

2. Od historii narodowej do ponadnarodowego dyskursu

Niezależnie od przyjętego stanowiska w kwestii oceny szans wypracowania wspólnej europejskiej pamięci – zgodzić się należy, że w tym procesie jest jeszcze wiele do zrobienia. Możemy więc zadawać sobie pytanie o sposób wzmocnienia ponadnarodowego dyskursu historycznego. Rozstrzygnięcia wymaga też dylemat, jak rozmawiać na poziomie europejskim, bez instrumentalizowania przeszłości, tak aby w Europie zbliżać się do siebie w zakresie postrzegania historii.

Część historyków zwraca uwagę, że by w ogóle możliwe było tworzenie wspólnej pamięci na poziomie ponadnarodowym, wcześniej poszczególne narody muszą dobrze poznać i „przepracować” własną historię, z wszystkimi jej blaskami i cieniami. Inaczej mówiąc – każdy kraj musi przedyskutować obraz samego siebie. Można by powtórzyć za Stefanem Chwinem – potrzebna jest tu swoista „wiwisekcja”, a zatem „trzeba zajrzeć w siebie. Przyjrzeć się własnym

¹² T. Garton Ash, *Nowa europejska opowieść*, „Gazeta Wyborcza” (10/11 lutego 2007), s. 24.

¹³ *Historia i pamięć: 8 maja 1945 – 1985 – 2005. Z Richardem von Weizsäckerem, Konstantinem Asadowskim, Markiem Ferro i Adamem Krzemińskim rozmawia Reinhard Höppner*, <http://www.dialogonline.org/artikel.php?artikel=60> (2007.12.30).

¹⁴ P. Nora, *Nie ma europejskiego patriotyzmu*, „Gazeta Wyborcza” (11/12 sierpnia 2007), s. 21.

poglądom, by dostrzec ich ukryte dno, którego istnienia zwykle w sobie nawet nie podejrzewamy”¹⁵. Problem jednak w tym, że wielu Europejczyków nie chce się dziś zatapiać w przeszłości; mówi się nawet o powszechnej „alergii na historię”¹⁶ i o tym, że żyjemy w „czasie kulturowej amnezji”¹⁷.

Do zagłębiania się w narodowych dziejach zachęca Gesine Schwan, przekonując, że warunkiem stworzenia pamięci europejskiej jest uprzednie zaprezentowanie różnych narodowych pamięci kulturowych. Kolejnym krokiem powinno być, jej zdaniem, doprowadzenie do dialogu między nimi i stworzenie na tej drodze płaszczyzny, na której mogą się spotkać różnice w postrzeganiu minionego czasu. Ważne jednak – na co zwraca uwagę Schwan – by opowiadanie europejskiej przeszłości nie było sumą historii narodowych, ale by koncentrowało się „na relacjach transnarodowych i międzynarodowych oraz stosunkach panujących wewnątrz państw i społeczeństw”¹⁸. Za Krzysztofem Pomianem możemy dodać tutaj, że „wspólna pamięć europejska nie daje się sprowadzić do wielości pamięci narodowych, choć zarazem pozostaje pod wpływem ich konfliktów”¹⁹.

Mówiąc o występujących w Europie antagonizmach na płaszczyźnie postrzegania minionych wydarzeń, Kazimierz Wóycicki przekonuje, że „proces integracji europejskiej wymaga, by uruchomić proces wzajemnego opowiadania sobie historii poszczególnych narodów i społeczności politycznych – opowiadania o sobie nawzajem, a nie tylko opowiadania sobie o innych. Tylko w ten sposób będzie można przewyciężyć europejskie antagonizmy, kreować europejską pamięć historyczną i dorobić się prawdziwie wspólnej europejskiej biografii zbiorowej”²⁰. Do akceptacji inności namawiają też chociażby Sławomir Sierakowski i Andreas Stadler, widząc w tym procesie szansę na uwalnianie historii i pamięci zbiorowej z narodowych perspektyw. Zauważają, że o ile „można mówić o podobnej na całym Zachodzie wraz-

¹⁵ S. Chwin, *Czy pamięć sprzyja rozwojowi demokracji?* w: K. Dethlefsen (red.), *Pamięć i upamiętnienie. O znaczeniu edukacji historyczno-politycznej w polsko-niemieckiej wymianie młodzieży*, Polsko-Niemiecka Współpraca Młodzieży, Poczdam-Warszawa 2003, s. 35.

¹⁶ *Tamże*.

¹⁷ J. B. Metz, *Zwischen Erinnern und Vergesse. Auschwitz im Zeitalter der kulturellen Amnesie*, RomeroHaus, Luzern 2001, s. 6.

¹⁸ G. Schwan, *Potrzeba uczciwego rozrachunku*, „Gazeta Wyborcza” (11/12 sierpnia 2007), s. 21.

¹⁹ K. Pomian, *Miejsca pamięci, konflikty pamięci*, „Gazeta Wyborcza” (12/13 kwietnia 2008), s. 32.

²⁰ K. Wóycicki, *Pamięć historyczna*, w: K. Hartmann (red.), *Zrozumieć historię – kształtować przyszłość. Stosunki polsko-niemieckie w latach 1933-1949. Materiały pomocnicze do nauczania historii*, Wyd. Gajt, Wrocław-Drezno 2007, s. 226.

liwości etycznej ukształtowanej pod wpływem doświadczenia Holocaustu i rozwoju praw człowieka, to już znacznie większy kłopot jest tworzeniem się europejskiej pamięci zbiorowej, która ciągle tkwi w narodowych ramach²¹. W ten kontekst wpisuje się również postulat zgłaszany przez Roberta Trabę, który namawia do uczenia się tolerancji dla pamięci „innych” – także innych narodów. Dzięki realizacji tego zadania możliwe jest dążenie do – jak nazywa to Traba – polifonii pamięci, czyli pojednania różnorodnych pamięci przez dialog. Co ważne – celem nie jest tu zapomnienie złych, bolesnych doświadczeń czy osobistych tragedii. Jak powie Traba – „trzeba pomieścić w sobie tę »złą pamięć« razem z przebaczeniem, kompromisem, otwartością”²².

3. Wspólna pamięć – ale jaka?

Zastanawiając się, czy europejska pamięć jest możliwa, należy odpowiedzieć sobie na pytanie – co miałyby być jej podstawą. Tu – za Jerzym Holzerem – można wskazać ponad pięćdziesiąt milionów Europejczyków, którzy w XX w. w tragicznych okolicznościach stracili życie. Inaczej mówiąc – za źródło wspólnego postrzegania przeszłości można uznać wspólne europejskie cierpienie²³.

W tym kontekście pojawia się postulat, by w centrum europejskiej kultury pamięci znajdował się Holocaust. Nie tylko ze względu na rozmiar dokonanej zbrodni i ogrom cierpienia, który się z nią wiązał. Także dlatego, że historia Zagłady zmienia sposób postrzegania całej II wojny światowej – przenosi centrum uwagi ze zmagających się wojskowych na los ofiar. Kazimierz Wóycicki zauważa, że „tylko tak pisana historia może służyć pojednaniu, bowiem ofiary po wszystkich stronach cierpiały jednak i świadomość tego cierpienia miała przybliżać i jednać zwaśnione strony”²⁴.

Na tragiczne doświadczenia XX w. zwraca również uwagę Pierre Nora, odnotowując, że europejskie symbole przeszłości są negatywne. Za dwa najważniejsze uznaje Verdun i Auschwitz. Zastanawia się przy tym, „czy nie budzi niepokoju to, że najbardziej emocjonalnymi europejskimi miejscami pamięci są miejsca żałoby?”²⁵ To jednak, co jednych niepokoi, dla innych staje się

²¹ S. Sierakowski, A. Stadler, *Jak pisać europejską historię?* „Krytyka Polityczna”, 2005 nr 7/8, s. 219.

²² R. Traba, *Polifonia pamięci*, „Gazeta Wyborcza” (11/12 sierpnia 2007), s. 21.

²³ Zwracał na to uwagę Jerzy Holzer na międzynarodowej konferencji naukowej *Zmiany w Niemczech, zmiany w Europie*, zorganizowanej przez Fundację Konrada Adenauera i Fundację im. Stefana Batorego 5-6 X 2006 r. w Warszawie.

²⁴ K. Wóycicki, *Europejski*, s. 8.

²⁵ P. Nora, dz. cyt., s. 21. Francuski historyk odnotowuje przy okazji trudności w sporządzeniu europejskiego katalogu miejsc pamięci. Mówi, że samo pojęcie „miejsce pamięci” zawiera w sobie sugestię istnienia historii, którą odczuwa się jako wspólną. Tymczasem, jeśli spojrzeć na przeszłość Starego Kontynentu, nie

wyzwaniem. Tak właśnie bolesną przeszłość Starego Kontynentu postrzega Gesine Schwan. Podkreśla, że nie możemy uciekać przed newralgicznymi doświadczeniami Europy i rezygnować z konfrontacji z nimi. Z tego rodzi się przekonanie, że „dla przyszłej wspólnej Europy, która integruje się w formie Unii Europejskiej i powinna stać się odpowiedzialnym aktorem polityki światowej, szczególnie istotne byłoby stworzenie wspólnej pamięci wrogości i konfliktów, aby uzyskać w ten sposób wspólną europejską tożsamość”²⁶.

Wydaje się, że dla powodzenia tej idei ważne jest zrozumienie, że gdy podejmujemy wysiłek rozpamiętywania obu dyktatur XX stulecia, mamy na uwadze nie tylko historię poszczególnych krajów, ale „przyszłość Europy, możliwości współpracy jej narodów, obronę jej kulturowych i cywilizacyjnych wartości”²⁷. W kontekście dążenia do wspólnej europejskiej pamięci ważne wydaje się uświadomienie sobie, że nie jest to zadanie skupiające się jedynie na czasach minionych. Albowiem – jak zauważa np. Markus Meckel – „gdy uczymy się w Europie wspólnie spoglądać na naszą historię, robimy duży krok we wspólną przyszłość”²⁸.

Raz jeszcze przywołując Stefana Chwina, można powiedzieć, że „ważne jest, by w kapitale pamięci Europejczyka znalazło się miejsce dla historii Niemiec, szczególnie dla wydarzeń z lat trzydziestych. (...) Fundamentem europejskiego wychowania powinna być refleksja nad początkiem a nie końcem katastrofy. To właśnie wiedzę o tym początku należy utrwałać w pamięci współczesnych i przyszłych pokoleń. Zbrodnie przyszły później, najpierw musiała się pojawić wola zbrodni i właśnie nad jej narodzinami należy rozmyślać.”²⁹ Chodzi tu więc o swoistą edukację dla demokracji, wykraczającą poza sentymentalną opiekę roztoczoną nad miejscami pamięci.

4. Pamięć „w działaniu”

Dążenie do zbliżania percepcji wydarzeń historycznych możemy odnaleźć w działaniu instytucji czy organizacji działających na arenie międzynarodowej. Przykładem mogą być inicjatywy podejmowane przez Radę

może być, jego zdaniem, mowy o doświadczeniu jedności; wręcz przeciwnie – mamy do czynienia z doświadczeniem podziału i to w różnorodnych wymiarach – narodowym, językowym, terytorialnym, religijnym. Pierre Nora zastanawia się więc, czy za najbardziej naturalne europejskie miejsce pamięci nie należałoby uznać właśnie doświadczenia „granicy”.

²⁶ G. Schwan, dz. cyt., s. 21.

²⁷ A. Wolff-Powęska, *Powiedzcie to synom waszym*, <http://tygodnik.onet.pl/0,1213920,druk.html> (2006.10.20).

²⁸ M. Meckel, *Erinnerung und Aufarbeitung von Geschichte als europäische Aufgabe*, w: A. Hofmann, B. Kerski (red.), *Deutsche und Polen: Erinnerung im Dialog*, Fibre Verlag, Osnabrück 2007, s. 40.

²⁹ S. Chwin, dz. cyt., s. 37-38.

Europy³⁰. Już w chwili powstania – w 1949 r. – zajmowała się ona kwestią kształcenia historycznego, uznając je za ważny czynnik formowania postaw młodzieży wobec innych narodów, państw, ras czy religii. Rozumiała edukację historyczną jako pole umożliwiające walkę z uprzedzeniami wobec innych narodów. W latach pięćdziesiątych XX w. RE dążyła do usuwania ze szkolnych podręczników treści propagujących uprzedzenia i stereotypy wroga oraz mogących utrwać nienawiść między narodami. W kolejnych dekadach – od połowy lat sześćdziesiątych do końca osiemdziesiątych – działania Rady Europy na gruncie edukacji historycznej skupiały się na modernizacji i uatrakcyjnianiu procesu dydaktycznego. Szczególny nacisk został położony na kształtowanie zdolności interpretacji, analizy, klasyfikacji, obserwacji, dyskusji oraz korzystania z książek i innych źródeł wiedzy historycznej. To w tym okresie powstał m.in. kanon takiej wiedzy w programach nauczania w szkołach średnich państw należących do RE. Przyświecała temu idea poszukiwania porozumienia między narodami, przy jednoczesnym eliminowaniu źródeł potencjalnych konfliktów i podziałów. Dążenie do wspólnego modelu edukacji historycznej znalazło swój wyraz w podręczniku historii Europy, który w 1992 r. stał się instrumentem dydaktycznym w dziesięciu krajach Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej. Jego stworzenie niewątpliwie wymagało od dydaktyków i historyków wzniesienia się ponadnarodową perspektywę postrzegania minionych wydarzeń, by możliwe było zaprezentowanie spójnego obrazu dziejów Zachodniej Europy³¹.

Dążenie do wypracowania wspólnej wizji historii nie zawsze oczywiście przychodzi łatwo. Dowodzą tego chociażby prace Rady Europy nad stworzeniem innego europejskiego opracowania dotyczącego historii. Chodzi o książkę pod tytułem *Crossroads of European histories – Multiple outlooks on five key moments in the history of Europe*, przygotowaną przez 35 autorów z Francji, Niemiec, Wielkiej Brytanii, Węgier, Rumunii, Czech, Rosji, Bułgarii, Szwajcarii, Austrii, Chorwacji, Ukrainy, Grecji i Turcji. Jeden z rozdziałów podręcznika (*Jalta z polskiej perspektywy*) przygotował Polak – prof. Włodzimierz Borodziej. Autorzy tego międzynarodowego zbioru wskazali – ich zdaniem – pięć przełomowych momentów w historii Europy. Uznali za nie: 1848 r. i Wiosnę Ludów, lata 1912-1913 oraz wojny

³⁰ Oczywiście nie tylko Rada Europy działa na rzecz modelu europejskiej edukacji historycznej. Swój wkład ma tu też np. Komisja Europejska, prezentująca własną wizję edukacji historycznej, model strategii dydaktycznych i kierunki modernizacji procesu nauczania; zob. J. Centkowski, *O kształtowaniu europejskiego modelu szkolnej edukacji historycznej*, <http://jazon.hist.uj.edu.pl/zjazd/materialy/centkowski.pdf> (2005.03.23).

³¹ *Tamże*.

bałkańskie, 1919 r. i konferencję wersalską, 1945 r. wraz z konferencjami w Jałcie i Poczdamie, a także wydarzenia 1989 r.³²

Gdy w deklaracji kończącej jedną z sesji Stałej Konferencji Ministrów Edukacji RE znalazł się zapis o promowaniu takiego podręcznika w krajach członkowskich, Polska nie poparła tej deklaracji. Ówczesny wicepremier i szef MEN, Roman Giertych, tłumaczył, że „nie możemy się zgodzić na rozszerzenie działań Rady Europy na tematy, które do tej pory były wewnętrzną sprawą krajów należących do niej. Nie możemy zgodzić się na mieszanie się w sprawy nauczania historii i religii”³³. Minister edukacji przekonywał także, że w zaproponowanym podręczniku znalazły się tezy szkodzące Polsce i prowadzące do zafałszowania historii, podobnie jak pominięte – jego zdaniem – bardzo ważne fakty z przeszłości naszego kraju. Wskazywał tutaj na brak informacji o tym, że II wojna światowa wybuchła w 1939 r., czy brak informacji o agresji Niemiec na Polskę. Według wicepremiera Giertycha, negatywne konsekwencje ewentualnej zgody na promowanie podręcznika przygotowanego pod auspicjami Rady Europy Polska odczuwałaby przez wiele lat.

Przywołany tutaj problem daty wybuchu II wojny światowej pokazuje, że uzgodnienie ponadnarodowego stanowiska wobec historii jest skomplikowane nie tylko dlatego, że pojawiają się trudności z ustaleniem wspólnej interpretacji minionych wydarzeń, ale też z przyjęciem wspólnej wizji faktów. Władysław Bartoszewski zauważa, że „jeśli zrobić sondę na ulicach, nawet przed uniwersytetami, z pytaniem: »kiedy wybuchła II wojna światowa«, to (...) w Niemczech i Polsce jest duża szansa, że większość odpowie – 1 września 1939 r. Jeżeli jednak zapytamy przed jednym z uniwersytetów paryskich, to jeśli w ogóle ktoś coś odpowie, to będzie to prawdopodobnie 3 września 1939, na uniwersytecie brytyjskim – 3 września 1939, na uniwersytecie im. Łomonosowa w Moskwie – oczywiście 22 czerwca 1941, w college’ach amerykańskich – 5 lub 6 grudnia 1941, w Japonii – w sierpniu 1945 r., kiedy spadła bomba atomowa na Hiroszimę”³⁴. W tym kontekście Adam Krzemiński pisze: „Jest też prawdopodobnie słuszne, że dla Francuzów wojna zaczyna się w 1940 roku, gdyż wprawdzie formalnie we wrześniu 1939 roku wypowiedzieli wojnę, ale militarnie Paryż zareagował dopiero dużo później, po wkroczeniu Wehrmachtu na teren Francji”³⁵. Można zresztą mówić o kłopotach nie tylko ze wskazaniem początków wojennego dramatu; podobne

³² *Polska odrzuca europejski podręcznik do historii*, <http://www.wprost.pl/ar/?O=105903> (2007.12.30).

³³ *Tamże*.

³⁴ Depesza Polskiej Agencji Prasowej, *Bartoszewski: wspólna historia nie zawsze łączy*, 11.02.2008, 18:53.

³⁵ *Tamże*.

problemy stwarza jego koniec. Krzemiński wyraża obawę, że „rok 1945 był, z punktu widzenia filozofii historii, wieżą Babel. My, Europejczycy, nie mamy wspólnego języka, którym moglibyśmy mówić o tej dacie; każdy przeżył ten rok w inny sposób”³⁶. Za Aleksandrem Smolarem możemy zauważyć, że „niezdolność Europy Zachodniej do zasymilowania naszych doświadczeń i naszej historii dotyczy nie tylko dziejów odległych, ale również tych najbliższych”³⁷. Przykładem jest chociażby przełom 1989 r. i pamięć o tamtych wydarzeniach – zupełnie inna w strefie postsowieckiej niż poza nią.

Wróćmy jednak do nadziei na wypracowanie wspólnego spojrzenia na historię. Jak powiedzieliśmy – dają ją inicjatywy podejmowane przez historyków z różnych krajów. Przykładem może być działanie Polsko-Niemieckiej Komisji Podręcznikowej dążącej do stworzenia polsko-niemieckiego podręcznika historii dla gimnazjów i liceów. Prace nad nim, rozpoczęte wiosną 2008 r., zaplanowano na trzy – cztery lata. Wspólne opracowanie może objąć swym zakresem okres od zjazdu gnieźnieńskiego po współczesność. Ma być ofertą fakultatywną, uzupełniającą wobec już istniejących podręczników wykorzystywanych w szkolnej edukacji. Co ważne – nie ma opisywać historii stosunków polsko-niemieckich, ale historię obu państw w kontekście europejskim.³⁸

Pomysł wsparli ministrowie spraw zagranicznych obu krajów, uznając, że „szczególnie w Niemczech potrzeba jest większej znajomości historii Polski”³⁹. Niemiecki koordynator prac nad książką Michael Müller przyznaje, że „niemieccy uczniowie za mało wiedzą o Polsce z lekcji historii. Po prostu nie mają o Polakach wiedzy, nie mają ani obrazu wroga ani przyjaciela”⁴⁰. Müller przekonuje też jednak, że i polscy uczniowie mogą wiele zyskać. Bo choć wiedza na temat faktów historycznych zawsze była u nas bardzo duża, „prezentacja Niemiec ogranicza się do negatywów. To jest wciąż agresor, wróg itd.”⁴¹ Jedną z szans, jakie wydają się związane z tą inicjatywą, jest więc możliwość mówienia o historii bez przekłamań. Wspólny podręcznik

³⁶ *Historia i pamięć: 8 maja 1945 – 1985 – 2005. Z Richardem von Weizsäckerem, Konstantinem Asadowskim, Markiem Ferro i Adamem Krzemińskim rozmawia Reinhard Höppner.*

³⁷ A. Smolar, *Władza i geografia pamięci*, w: M. A. Cichocki i in., *Pamięć jako przedmiot władzy*, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2008, s. 71.

³⁸ *Treffen zum deutsch-polnischen Geschichtslehrbuch*, <http://www.berlin.poemb.net/index.php?document=1102> (2008.05.18). K. Borowska, M. Kula, *Polsko-niemiecka historia*, „Polska” (28 stycznia 2008), s. 1.

³⁹ Depesza Polskiej Agencji Prasowej, *Spotkanie Radosława Sikorskiego z szefem niemieckiego MSZ*, 7.04.2008, 15:28.

⁴⁰ R. Romaniec, *Ruszyły prace nad polsko-niemieckim podręcznikiem historii*, <http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,3245872,00.html> (2008.05.18).

⁴¹ *Tamże.*

może być bowiem właściwym narzędziem do lepszego zrozumienia sąsiada, a tym samym do przełamywania stereotypów.

Tym bardziej że, jak podkreśla wielu dydaktyków, mimo pojawiających się wciąż nowych pozaszkolnych źródeł wiedzy, zasadniczą rolę do odegrania w szkolnej edukacji historycznej ma wciąż podręcznik. Informacje w nim zawarte stają się bowiem punktem odniesienia – podawane przez różne media wiadomości dotyczące historii są z nim konfrontowane. Podręcznik stanowi więc ważny punkt odniesienia, wpływając na kształtowanie świadomości historycznej młodego pokolenia. W tym obszarze ustępują mu miejsca chociażby specjalistyczne monografie, wydawane w niskich nakładach⁴².

Wzorem dla tego przedsięwzięcia stała się podobna inicjatywa podjęta na gruncie niemiecko-francuskim, dzięki której udało się stworzyć dwa tomy podręcznika o dwujęzycznym tytule *Geschichte/Histoire*, który uznano za punkt zwrotny czy też kamień milowy w niemiecko-francuskich stosunkach. Najpierw opracowano tom obejmujący okres po II wojnie światowej, a później część przedstawiającą lata 1815-1945. W przygotowaniu książki zaproponowanej przez Francusko-Niemiecki Parlament Młodzieży wzięło udział dziesięciu historyków – po pięciu z jednego kraju. Według wydawców, dzięki temu czytelnik otrzymał dwie perspektywy – co najmniej dwie – które pozwalają mu wypracować własny punkt widzenia, stworzyć ocenę omawianych faktów i wykształcić własny obraz historii obu narodów. Sprzyja temu pozostawienie w podręczniku wielu pytań bez odpowiedzi, a także zaprezentowanie tekstów źródłowych historyków i polityków, a także relacje świadków opisywanych wydarzeń. I – co wydaje się równie ważne – różnice w postrzeganiu historii nie zostały przemilczane; przeciwnie – dostrzeżone, wskazane i objaśnione przez autorów książki. Widzimy więc tutaj realizowany w praktyce postulat działania edukacji historycznej na rzecz dialogu międzykulturowego, zachęcania do wychodzenia poza własny system wartości czy wreszcie pomocy w zrozumieniu systemów odmiennych. Taka próba wczucia się w sposób myślenia „obcych”, otwieranie się na inne kultury może niewątpliwie prowadzić do wzmacniania tolerancji i zrozumienia różnorodności, pogłębiania umiejętności współżycia i współdziałania z przedstawicielami innych grup narodowych, etnicznych czy religijnych⁴³.

⁴² Por. M. M. Drozdowski, *Międzynarodowe aspekty Powstania Warszawskiego 1944 roku*, w: A. Suchoński (red.), *Powstanie Warszawskie w zagranicznych podręcznikach do nauczania historii*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2004, s. 657.

⁴³ B. Gruber, *Ein Geschichtsbuch macht Geschichte*, http://dw-world.de/popups/popup_printcontent/0,,2082267,00,html (2007.12.30); T. Tokarz, *Edukacja historyczna we współczesnym świecie*, http://kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/nr8/artykuly/t_tokarz_dzial2.html (2005.11.19); Depesza Informacyjnej Agencji Informacyjnej, *Niemcy – Francja – podręcznik*, 9.04.2008, 20:17.

Inicjatywę tę wsparło też niemieckie Ministerstwo Spraw Zagranicznych, które uznało, że wspólny podręcznik ma wielkie znaczenie nie tylko ze względów edukacyjnych, ale też psychologicznych. Oto bowiem – jak zauważył resort – młodzi Niemcy i młodzi Francuzi, ucząc się na podstawie tej samej książki i poznając historię swoich krajów, przybliżają sobie także wspólną europejską historię. Przygotowany po obu stronach Renu podręcznik – mimo odmiennych metod dydaktycznych czy tradycji pedagogicznych – staje się więc wkładem w zbliżanie wizji przeszłości prezentowanej przez młodych ludzi we Francji i Niemczech⁴⁴.

Warto odnotować, że autorzy podręcznika musieli się uporać z uzgodnieniem wielu zagadnień odmiennie postrzeganych po obu stronach francusko-niemieckiej granicy. Pełnomocnik niemieckiego rządu ds. współpracy kulturalnej z Francją, Klaus Wowereit, za „sensację” uznał fakt, że „dwa narody, które przez pokolenia były zwaśnione i prowadziły wojny przeciwko sobie, zdołały porozumieć się w sprawie wspólnego podręcznika do historii”⁴⁵. Wśród kwestii dzielących historyków można tu chociażby wskazać na ocenę roli Stanów Zjednoczonych w polityce światowej w ostatnich dziesięcioleciach. Niemcy zwracali także uwagę, że Francuzi dokonywali zbyt mało krytycznej oceny państw komunistycznych, w tym NRD. Z drugiej natomiast strony padały zarzuty, że Francuzi mieli skłonność do stawiania znaku równości między hitleryzmem i stalinizmem. Niemcy przekonywali ich, że nie należy mówić, iż nazizm czerpał z komunistycznego totalitaryzmu⁴⁶.

Podobnie – podjęcie prac nad polsko-niemieckim podręcznikiem wiąże się z koniecznością wypracowania kompromisu i znalezienia wspólnego języka opisu rozmaitych wydarzeń, chociażby z okresu XX w. Dla przykładu – Niemcy inaczej niż Polacy postrzegają postać Stalina. Andrzej Chwalba zauważa, że „niemieckie podręczniki nie potępiają stalinizmu w takim stopniu jak polskie. Dla Niemców to Hitler jest złem absolutnym. Doceniają rolę Stalina w antyfaszystowskiej koalicji, chwalą sprawiedliwość społeczną i opiekuńczość jego państwa”⁴⁷. Innymi spornymi tematami, wymagającymi przepracowania, są też niewątpliwie przesiedlenia ludności w czasie II wojny światowej, działalność zakonu krzyżackiego czy też kolonizacja niemiecka

⁴⁴ *Ab nächstem Schuljahr identisches Geschichtsbuch in Deutschland und Frankreich*, <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Aussenpolitik/Kulturpolitik/SchulenJugendSport/Geschichtsbuch.html> (2008.01.01).

⁴⁵ Depesza Polskiej Agencji Prasowej, *Niemcy/Drugi tom niemiecko-francuskiego podręcznika do historii już gotowy*, 9.04.2008, 19:50.

⁴⁶ P. Jendroszczyk, *Historia, która nie dzieli?* „Rzeczpospolita” (15/16 grudnia 2007), s. A9; G. le Quentrec, *Francuzi i Niemcy spierali się o historię*, rozm. R. Gutkowski, „Polska” (28 stycznia 2008), s. 5.

⁴⁷ K. Borowska, M. Kula, *Wspólny podręcznik dla Polaków i Niemców*, „Polska” (28 stycznia 2008), s. 4.

Śląska w XIII i XIV w. Jeśli więc to samo wydarzenie może być interpretowane na wiele różnych sposobów, konieczne jest przedstawienie różnych wizji historii, bez rozstrzygania, która jest słuszna. Niezbędne w pracy nad wspólnym podręcznikiem wydaje się również uzgodnienie wspólnej koncepcji przywoływania źródeł historycznych i podręcznikowego prezentowania wiedzy uczniom. Wszystko po to, by nie tyle szukać wspólnego mianownika historii, ile jasno precyzować różnice w interpretacji minionych wydarzeń i poszukiwać środków dydaktycznych pozwalających zrozumieć wzajemną odmienność i specyfikę⁴⁸.

Skoro jednak – mimo istniejących różnic – Francuzom i Niemcom udało się wypracować kompromis, można mieć nadzieję, że podobnie będzie w przypadku historyków z dwóch stron Odry. A także, że tego typu inicjatywy będą na gruncie europejskim z sukcesami kontynuowane⁴⁹. Wszak – jak ujął to jeden z niemieckich tygodników – „próba spojrzenia na historię poprzez cudze okulary”⁵⁰ jest sztuką trudną, ale wzbogacającą obraz świata i wydaje się jednym ze skutecznych sposobów realizacji idei europeizacji pamięci. A – co podkreśla Kazimierz Wóycicki – „europejski konflikt pamięci to zarazem droga do europejskiego pojednania”⁵¹.

Nadzieję na powodzenie idei stworzenia wspólnego podręcznika dla polskich i niemieckich uczniów może dawać książka *Zrozumieć historię – kształtować przyszłość*, stworzona przez Instytut Pamięci Narodowej, Uniwersytet Wrocławski oraz Niemiecki Instytut ds. Kultury i Historii Niemców w Europie Środkowej i Wschodniej. To publikacja przygotowana z myślą o wykorzystaniu w szkołach polskich i niemieckich (przede wszystkim dolnośląskich i saksońskich). Ma charakter pracy pomocniczej do nauki historii i obejmuje polsko-niemiecką historię lat 1933-1949, dotykając m.in. skutków działania dwóch totalitaryzmów w naszej części Starego Kontynentu – hitleryzmu i stalinizmu. Według autorów opracowania, praca nad tym projektem, wymagająca uwzględnienia różnic w postrzeganiu wydarzeń historycznych, pokazała, że „możliwy jest dialog, wspólne dyskusje i zastanawianie się nad pamięcią historyczną również

⁴⁸ Depesza Informacyjnej Agencji Radiowej, *Podręcznik historii polsko-niemieckiej*, 28.01.2008, 17:23; Depesza Polskiej Agencji Prasowej, *Inauguracja prac nad polsko-niemieckim podręcznikiem do historii*, 17.05.2008, 16:31.

⁴⁹ Formalne rozpoczęcie prac nad polsko-niemieckim podręcznikiem zbiegło się w czasie z podpisaniem protokołu przewidującego wydanie wspólnego podręcznika historii dla uczniów w Polsce i na Litwie. Wcześniej powstał natomiast podręcznik litewsko-łotewsko-estoński. Depesza Polskiej Agencji Prasowej, *Litwa i Polska wydadzą wspólny podręcznik do historii*, 22.05.2008, 11:20.

⁵⁰ *Ein ziemlicher Spagat*, <http://www.spiegel.de/schulspiegel/0,1518,druck-414636,00.html> (2007.12.30).

⁵¹ K. Wóycicki, *Europejski*, s. 10.

w odniesieniu do spornych kwestii”⁵². Publikacja nie ucieka bowiem od kwestii kontrowersyjnych – takich jak np. przymusowe przesiedlenia Niemców i Polaków po II wojnie światowej. Tematy te zostały ukazane m.in. za pomocą materiałów źródłowych: przedruków dokumentów – fragmentów najważniejszych traktatów czy not dyplomatycznych, zdjęć i map, pokazujących np. miejsca w ZSRR, do których trafiali deportowani Polacy. W książce można znaleźć też fragment wystąpienia Hitlera wygłoszonego w Reichstagu w październiku 1939 r., w którym ogłasza on zwycięstwo nad Polską i przedstawia plany przesiedleń Niemców mieszkających na wschodzie. Z kolei powojenne przesiedlenia Niemców są zilustrowane wspomnieniami samych przesiedlonych⁵³.

I choć wobec publikacji *Zrozumieć historię – kształtować przyszłość* zgłaszane są rozmaite zastrzeżenia⁵⁴, trudno się nie zgodzić, że to ważny krok na drodze kształtowania wspólnej świadomości historycznej. Pozostaje mieć nadzieję, że ten dialog będzie kontynuowany – nie tylko w perspektywie polsko-niemieckiej. Bez podejmowania prób lepszego rozumienia losów poszczególnych państw, narodów i społeczności – jak i całej wspólnoty europejskiej – trudno sobie wyobrazić rzeczywistą integrację Starego Kontynentu. Nie da się bowiem budować prawdziwej wspólnoty bez refleksji nad mentalnością i świadomością jej poszczególnych członków. Pominięcie tego aspektu czyniłoby integrację europejską zdecydowanie uboższą.

⁵² K. Hartmann, *Słowo wstępne*, w: tenże (red.), *Zrozumieć historię – kształtować przyszłość. Stosunki polsko-niemieckie w latach 1933-1949. Materiały pomocnicze do nauczania historii*, s. 12.

⁵³ Depesza Informacyjnej Agencji Radiowej, *Zrozumieć historię – publikacja*, 12.02.2008, 16:54; Depesza Polskiej Agencji Prasowej, *Historyk: Polacy i Niemcy muszą się uczyć tej samej historii*, 12.02.2008, 13:29; *Polsko-niemiecki podręcznik*, <http://www.polskieradio.pl/nauka/strumieny/artyku37461.html> (2008.02.13).

⁵⁴ Jedno ze zgłaszanych zastrzeżeń dotyczy uproszczenia wizji historii zawartej w publikacji i asymetrii użytych w niej pojęć; zob. B. Kopka, *Historia nieznośnie uproszczona*, „Rzeczpospolita” (20 lutego 2008), s. A16.

A Common Memory for Europe – a Task and a Challenge

SUMMARY

1. Is a European Memory needed? 2. From National History Towards a Supra-national Discourse. 3. Common Memory – but of which Kind? 4. Memory in Action.

When we look at European history, we see a common pool of experience in which we sometimes take pride and of which we sometimes feel ashamed; we find common traditions but also experience a bad conscience shared amongst particular countries. The question is – is there also a common memory? And if not, can such a memory come into existence? The point of departure for the reflections of the present article is the context of Polish-German relations in which conflicts, issuing from diverse interpretations of history, exist. Given that there are difficulties establishing a common historical narrative between two countries, one can doubt that such a goal would be possible in the case of the whole continent.

1. The author attempts to chart the views of the participants of the debate concerning the perspectives of a “europisation” of memory, indicating the various opinions on the possibility of realising such a process. One can find the opinions of sceptics who argue that the search for a common view of history is bound to fail. On the other hand, there are also optimistic voices who claim that the commonality of memory is a reality which already exists – at least at the level of encounters between historians. And finally, one can note a series of opinions which express the conviction that the realisation of this goal requires a long process still ahead of us.

2. The formation of a common memory on the international level requires a prerequisite knowledge and elaboration by nations of their own history. The next step should be a dialogue between national memories in which it is necessary to listen to the narratives of others and to attempt to understand the differences in perception of past events.

3. It is important to be conscious of the common denominator which links the various national memories of the Old Continent. One can assume that this is constituted by the tragic experiences of the 20th century, of the two totalitarianisms of that time. It is evident, however, that even in this case differences in historical perception appear.

4. Convergence in historical perception occurs thanks to the activities of various organisations, institutions and groups acting on a national or supra-national level. An example is the planning of common educational programmes, the preparation of international textbooks for history classes, and other didactic materials. Such projects are not always easy but – as we see – are possible.

It seems that the attempt to understand the history of particular states, nations and societies in Europe is a necessary condition for a profound knowledge and understanding of the history of the whole of the European Community. Without it, it is difficult to talk about an in-depth integration of the Old Continent. Concentrating solely on economic and political aspects, without taking into account the mentality of particular nations, considerably impoverishes integration. The “europisation” of memory is thus a task ahead, and a real challenge.





OMÓWIENIA I RECENZJE

MICHAEL FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion,*

Herder, Freiburg 2007, ss. 448.

To, co specyficzne w chrześcijańskiej wierze, dotarło do nas „od apostołów przez Ojców”. „Ojcowie Kościoła”, fundamentalna, pierwsza odpowiedź na Objawienie Boże, to zarazem specyficzna forma przekazu apostoelskiego przepowiadania. Jednakże, chociaż dużo zajmowano się życiem i dziełami Ojców oraz treściami ich teologii, to wydaje się, że zmarginalizowano pytanie o właściwe Ojcom rozumienie teologii, o podstawy i metody ich refleksji o wierze. To też są główne cele najnowszej publikacji Michaela Fiedrowicza.

Michael Fiedrowicz jest bardzo obiecującą postacią w niemieckiej patrystyce. Patrolodzy o ustalonej renomie rekomendują lekturę każdej jego publikacji. Młody, bardzo dobrze wykształcony (dr hab. teologii), o dużych umiejętnościach syntezy, wielkiej sprawności bibliograficznej oraz znakomicie posługujący się źródłami. Fiedrowicz urodził się w 1957 r. Studia teologiczne, filozoficzne i klasyczne odbył na uniwersytetach w Berlinie, Paderborn i Rzymie. Od 1997 r. był profesorem Starożytnej Historii Kościoła i Patrologii na uniwersytecie w Bochum oraz prowadził zajęcia zleczone na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie. Od 2001 r. jest profesorem Historii Starożytnego Kościoła, Patrologii i Archeologii Chrześcijańskiej na Teologicznym Fakultecie w Trewirze. Wydał pierwsze całościowe studium wielkiego dzieła Augustyna *Enarrationes in Psalmos: Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos”* (Freiburg i. Br. 1997). Trzy lata później opublikował, bardzo dobrze przyjętą monografię *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn 2000, drugie wydanie już w 2001). A następnie okazał się zbiór antycznych tekstów źródłowych (ss. 706), które we wcześniejszej monografii są szczegółowo przedstawione i przedyskuto-

wane: *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike* (Darmstadt 2004). Jest także autorem licznych artykułów, tłumaczeń i haseł słownikowych.

W książce *Theologie der Kirchenväter* Fiedrowicz krok po kroku artykułuje i określa teologiczną metodę Ojców Kościoła. Jego badania obejmują całą epokę patrystyczną, ale nie w sensie systematyzowania nauczania Ojców według kategorii współczesnej teologii. Autor wydobywa tę systematykę z samego rozwoju patrystycznej teologicznej refleksji nad wiarą. Dlatego kolejne rozdziały książki ogniskują się wokół jakiegoś zagadnienia patrystycznej epistemologii teologicznej: uprawomocnienie rozumowej refleksji nad wiarą, zasada przekazu apostołskiego i Tradycja, rola Pisma Świętego i metody jego interpretacji, wyznania wiary (*regula fidei*), rola liturgii w poznaniu teologicznym, tzw. argument z Ojców, Sobory, rozwój dogmatów oraz zagadnienie rozróżnienia ortodoksji i herezji. Fiedrowicz oczywiście uwzględnia w dyskusji nad tymi poszczególnymi zagadnieniami zarówno życie i pisma wczesnochrześcijańskich autorów, jak i też treść ich nauki w jej historycznym rozwoju, jednakże, przez to wszystko stara się dotrzeć do ich samorozumienia oraz określić specyficzny wkład Ojców Kościoła do teologicznej nauki o zasadach i teologicznej nauki o poznaniu.

W swoim badaniu Fiedrowicz kieruje się kilkoma pytaniami. Przede wszystkim analizuje, na jakich drogach chrześcijanie pierwszych wieków dochodzili do poznania wiary głoszonej przez apostołów oraz w jaki sposób upewniano się o prawomocności tych dróg. Następnie pyta, kto gwarantował autentyczną interpretację tego, co zostało ustnie albo pisemnie przekazane. Jak tłumaczono to, co otrzymano od apostołów, tak by mogło dać odpowiedzi na całkiem inne pytania, które wyłoniły się w procesie rozwoju chrześcijaństwa? Jaką rolę gra ludzki umysł w poznaniu wiary, gdzie leżały jego możliwości i granice? Jakie opory napotkały pierwsze próby intelektualnego przeniknięcia depozytu wiary? Jakie sytuacje czyniły pogłębioną refleksję nieodzowną? Jak ukształtowały się kryteria myślenia nad wiarą? Stawiając te pytania, Fiedrowicz bada po kolei mnóstwo czynników procesu teologicznego. Wskazuje, jak każdy z nich był odpowiedzią na trudności już obecnych jego elementów. W całej tej wielości chciałbym zwrócić uwagę na parę zagadnień.

Fiedrowicz poświęca sporo miejsca rozważaniu roli przekazu apostołskiego i Tradycji. Według autora, Tradycja oznaczała we wczesnym Kościele ten moment, który ujmuje w sobie – ugruntowane w apostołskim przepowiadaniu i przez nie normowane – żywe, przez Ducha Świętego dalej prowadzone całościowe rozumienie wiary w życiu Kościoła. W rozważaniach Fiedrowicza dotyczących roli Tradycji da się wyczuć polemikę z protestantyzmem i jego zasadą *sola scriptura*. Przede wszystkim autor pokazuje, że Ojcowie Kościoła nigdy nie postrzegali chrześcijaństwa jako religii opartej wyłącznie na Biblii. Pismo Święte było dla nich tylko jednym, choć funda-

mentalnym, elementem całego zespołu czynników, bez których stawało się ono niejasne, i praktycznie, można za jego pomocą udowodnić wszystko. Ojcom nigdy nie chodziło o to, by prawdę wiary wyprowadzać bezpośrednio z biblijnych świadectw. Właściwym źródłem poznania prawdy wiary było dla nich żywe słowo apostołów, jakie Kościół otrzymał i przekazał dalej. Dopiero żyjąc tą odkrytą w swojej świadomości prawdą, Kościół zwracał się do Pisma Świętego, by tę prawdę w nim na nowo znaleźć. Teksty Biblii służyły niejako do ponownego upewnienia się na inny sposób o prawdzie wiary, która już wcześniej była obecna w świadomości wiary Kościoła. Dlatego błędne jest używanie wyrwanych z kontekstu stwierdzeń Ojców Kościoła w celu podkreślania wyłącznej wystarczalności Pisma Świętego. Stwierdzenia te natomiast trzeba widzieć oczami Ojców i w świetle ich samorozumienia. Nigdy w myśli Ojców Kościoła Biblia nie była przeciwstawiana Tradycji. Zaś jej wyłączność była podkreślana w momencie przeciwstawienia jej myśleniu ludzkiemu (filozofii) lub heterodoksji itp.

Fiedrowicz wskazuje, że przez zasadę Tradycji ukazywało się podstawowe przekonanie wczesnego Kościoła, że wiara może być obecna tylko w historycznej ciągłości tego, co jest wierzone. Oczywiście Ojcowie Kościoła nie byli świadomi np. związanej z kryterium apostołskości złożoności historycznego rozwoju Kościoła od jego początków. Im jednak chodziło o coś innego, o fundamentalne i normatywne znaczenie początku oraz przekonanie o ciągłości przekazu.

Szczególne miejsce w rozwoju Tradycji miały sobory oraz pozycja Stolicy Apostolskiej. Rzym był uprzywilejowanym miejscem świadectwa i upewniania się o prawdziwej Tradycji. Przy analizie roli rzymskiej stolicy apostołskiej i biskupa Rzymu w całym procesie kształtowania Tradycji Kościoła autor wskazuje na dwa aspekty. Z jednej strony, biskupi Rzymu czasów apostołskich działali, w sprawach o wadze dla całego Kościoła, zawsze *synodaliter*, tzn. zwoływali synody biskupów. Pod drugie, prawdziwa recepcja papieskiego nauczania, czy to przez sobory, czy to przez Ojców, polegała nie na powtarzaniu sformułowań z dokumentów papieskich, ale na ich pogłębieniu, przepracowaniu i uzupełnieniu o inne perspektywy. Dokładnie tę samą metodę recepcji dokumentuje Fiedrowicz przy analizie recepcji nauczania wcześniejszego soboru przez sobór późniejszy.

Z tym wiąże się podejście Ojców Kościoła do rozwoju teologii i rozwoju dogmatów. Ojcowie nie chcieli wymyślać nowych prawd, ale troszczyli się o to, by jedną i jedyną prawdę, którą jest Chrystus, ciągle bardziej adekwatnie rozumieć, stosownie do praw ludzkiego poznania i wymagań danego momentu historycznego. Zachowywanie i przekazywanie nienaruszonego depozytu apostołskiej wiary nie oznaczało jednak w żadnym razie przekazywania zastygłych formuł i dawania starych odpowiedzi na nowe pytania. Ojcowie raczej starali się, by przez ciągłe i żywe interpretowanie Tradycji

kościelna świadomość wiary stopniowo poszerzała się i pogłębiała. Tradycja była żywym procesem, w którym nauka Kościoła cały czas była podkreślana i precyzowana i właśnie dlatego mogła pozostać nietknięta.

Istotna wydaje się też analiza patrystycznego podejścia do Pisma Świętego i jego interpretacji. Dla Ojców wszelkie wyjaśnianie Pisma dokonuje się w Kościele i jest przeznaczone dla Kościoła. Dla nich rzeczywiste rozumienie Biblii osiągało się nie przez wyczerpującą wiedzę o faktach w niej zawartych, ale dopiero wtedy, gdy został osiągnięty cel Pisma Świętego: doprowadzenie człowieka do spotkania z Bogiem.

Fiedrowicz ukazuje, że deprecjonowane przez lata duchowa interpretacja Biblii wcale nie była dla Ojców niewiązującą budującą medytacją o Piśmie Świętym, lecz jej celem było ujęcie najgłębszej intencji Bożego objawienia. Egzegeza Ojców wymagała rzeczywistego wsłuchiwania się w słowa Biblii, tak by uwewnętrznić ich dynamikę i głębię i ten sposób pochwycić głos Boga. Oni dążyli do tego, by uczynić to słowo zrozumiałe, jako słowo Boga dla wierzącej egzystencji wewnątrz Kościoła.

Chociaż należy przyznać, że metodzie historyczno-krytycznej udało się uchwycić biblijne teksty lepiej i w sposób bardziej zróżnicowany, to nie była i dalej nie jest ona w stanie ukazać drogi od „wtedy” do „dzisiaj”, i interpretować te teksty także w ich intencji do bycia relewantnymi dla dzisiejszych ludzi. Ojcowie starali się uchwycić znaczenie pojedynczych tekstów i wyjaśnić je dla teraźniejszości w horyzoncie całościowego rozumienia wiary. Ta aktualizacja nie oznaczała dla nich – jak tego często byliśmy świadkami we współczesnej teologii – nakładania na tekst biblijny obcych mu idei i koncepcji, ale raczej polegała na przedłużaniu linii Boskiego działania, które jest na wielorakie sposoby poświadczane w biblijnych księgach, aż do współczesności. Oni chcieli uczynić także „dzisiaj” doświadczalnym to, co Bóg rozpoczął w przeszłości.

Fiedrowicz, stara się często ukazać, jak świadomość Ojców może być korekturą dla współczesnych bezdroży metod egzegetycznych. Na przykład, tendencja niektórych metod egzegetycznych, by objawienie Chrystusa zatopić w historycznej niedostępności i ukazać jako załadowane zafałszowanym kerigmatem jest dla Ojców całkowicie obcym podejściem. W ich przekonaniu, biblijne teksty były mocno wrośnięte i związane z żywym nieprzerwanym przekazem wewnątrz Kościoła, przekazem, który wywodził się od samego Chrystusa. I nie można tego przedstawiać jako przykładu „przedkrytycznego myślenia”. Fiedrowicz uważa, że rzeczowa dyskusja z myślą Ojców o podstawowej ciągłości tradycji może być „uzdrowieńczą korekturą dla zachodniej teologii”, która od czasów reformacji jest opanowana przez myśl o braku kontynuacji.

Mocno związane z perspektywą badawczą Fiedrowicza są rozważania dotyczące pojęć ortodoksji i herezji. W żadnej epoce teologii nie mówiono

tyle o herezji, ile właśnie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Jest to jednak jakoś oczywiste, gdy zdamy sobie sprawę, jak ważne miejsce zajmował rozum oraz wartość prawdy w teologii Ojców. Chrześcijańska wiara jako głęboko odniesiona do prawdy, niejako ze swojej istoty ma potrzebę bycia odgranieczoną od rzeczywistych czy możliwych zafalszowań tej prawdy. Z tym wiązało się unikalne poczucie odpowiedzialności Kościoła i Ojców za boską prawdę objawienia. Pojęcie herezji miało zatem ogromnie ważne znaczenie jako pomoc w zachowaniu przed utratą tożsamości chrześcijańskiej wiary. Dzisiaj chyba coraz rzadziej się ono pojawia, i trudno powiedzieć, czy to dobry znak.

W końcu trzeba zapytać się o jedność teologii Ojców, którą w swoje książki zakłada Fiedrowicz. Jego systematyczne, a nie historyczne podejście może budzić wątpliwości, czy można w ogóle mówić o czymś takim, jak jedna teologia Ojców Kościoła. Będąc świadomy problemu, autor stwierdza istnienie w myśleniu Ojców pewnych stałych punktów odniesienia.

Po pierwsze, ogromna liczba cytatów, których używa Fiedrowicz pozwala, w swej różnorodności, dostrzec pewną harmonię, która pochodzi z tego, że Ojcowie nie przedstawiali żadnych własnych idei, ale starali się o duchowe przeniknięcie tego, w co wszędzie, zawsze i wszyscy wierzyli (Vincent, *Ler. Comm.* 2, 5).

Po drugie, Ojcowie byli i chcieli być przede wszystkim świadkami wiary Kościoła. Oni „uczyli Kościół tego, co oni sami od Kościoła otrzymali” (Augustyn, *C. Julianum imp.* 1, 117). Dlatego dla współczesnego badacza Ojców wiara Kościoła jest jedyną adekwatną hermeneutyką, i właściwym miejscem rozumienia ich tekstów. Ta hermeneutyka pozwala, by Ojcowie byli interpretowani tak, jak tego sobie życzyli. Historyczne badanie źródeł musi łączyć się z hermeneutyką uwzględniającą horyzont wiary Kościoła, jeśli ma być możliwe zrozumienie myślenia Ojców.

Po trzecie, zasadniczym elementem specyfiki chrześcijańskiej wiary jest refleksja nad nią. Ta refleksja wynikała z istoty wiary, która głosiła, iż na początku był Logos. Z tego stwierdzenia wynikało odniesienie wiary do prawdy i przekonanie o racjonalności własnych postaw. To odniesienie do prawdy Fiedrowicz ukazuje jako jeden z najistotniejszych elementów wiążących ze sobą Ojców Kościoła i napędzających ich myślenie.

Po czwarte, wiara Kościoła pierwszych wieków ciągle odwoływała się do tego, co było wcześniej, do wiary tych, którzy byli przed nimi, i która została im przekazana. Troska o wierne przekazywanie tego, co otrzymali była bardzo charakterystyczna dla Ojców (w przeciwieństwie do dzisiejszej troski wielu teologów o to, by być oryginalnym i podkreślić własny wkład). Zapewne jest to ogromna lekcja pokory i ważna korektura dla współczesnych teologów.

Jak jest wartość rekonstrukcji patrystycznego rozumienia teologii dla współczesności. Czy krytyczna świadomość dzisiejszej refleksji nad wiarą

nie musi się właśnie uwolnić od tych przestarzałych sposobów myślenia? Rozważania Fiedrowicza chcą przestrzec przed łatwą pokusą relatywizowania pytania o prawdę wewnątrz teologii. Uchylając się od tego pytania, teologia redukuje się do badania i opisywania faktów, i staje się ostatecznie jedną z nauk o kulturze i historii religii, irrelevantną dla życia wiary (porównaj zanikanie rozróżnienia między ortodoksją a herezją).

Fiedrowicz widzi w myśleniu Ojców o wierze ważny krytyczny potencjał względem zawężeń i spłyceń, jakie w rozumieniu teologii miały późniejsze pokolenia. To, co dzisiaj chwilowo jest uznawane, wcale nie musi być jedynie i ostatecznie ważne. Wiedza przeszłości była głębsza i bogatsza niż wiele dzisiaj wymyślanych rzeczy. Zapominając o historii, dzisiejsza praktyka naukowa może zostać uwięziona tylko we własnym horyzoncie. Książka Fiedrowicza jest jakby metodologicznym lustrem, w którym współczesny teolog może się przeglądać i zweryfikować swoją metodologiczną świadomość, zapytać, na ile jeszcze mieści się w chrześcijańskim rozumieniu teologii. Dlatego pozycja ta może mieć szczególną wartość dla uprawiających teologię zawodowo.

To, co można by autorowi zarzucić, to fakt, że mimo przepracowania ogromnej międzynarodowej literatury, tylko w niewielu momentach wskazuje na rozbieżne pozycje badaczy. Zapewne mogłyby być pomocne dla czytelnika wskazówki, co do kontrowersji, jakie istnieją między badaczami w danym zagadnieniu, albo wskazówki, co do hipotetycznego charakteru niektórych wypowiedzi. Oczywiście, trudno oczekiwać od publikacji mającej takie cele, jak ta recenzowana, dogłębnej dyskusji różnych stanowisk specjalistów.

Pragnienie Fiedrowicza, by przekazać możliwie szerokiemu kręgowi czytelników syntetyczne przedstawienie, wydaje się w pełni zrealizowane. Taki fundamentalny całościowy zarys jest niezbędny, by badanie w zakresie patrystyki, prowadzone przez specjalistów dla ekspertów, nie straciło relewantności, rzadko wychodząc poza fachowe kręgi i wplatając się w ogólny teologiczny dyskurs. Ojcowie Kościoła także dzisiaj są *locus theologicus*, są cennym źródłem poznania teologicznego, z którym powinna się liczyć współczesna teologia i traktować jako partnera dyskusji, a nie tylko zbiór cytatów.

To, co wydaje się motywem przewodnim w książce Fiedrowicza, to ciągle ukazywanie konkretnych przejawów żywotności świadomości wiary Kościoła i świadomości prawdziwości tej wiary. Ciągłość przekazu oraz odniesienie do prawdy ukazują się jako konstytutywne dla wiary chrześcijańskiej. Tę linię myślenia odnajdujemy szczególnie mocno w twórczości Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Dlatego książka Fiedrowicza wydaje się nieodzownym wprowadzeniem do myśli obecnego papieża, tak bardzo zakorzenionej w dorobku Ojców Kościoła.

Jacek Poznański SJ

**JÓZEF MAJEWSKI, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*,
w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.) *Dogmatyka***

Biblioteka „Więzi”, t. 1, Warszawa 2005, s. 15-234.

Omawiana książka jest wprowadzeniem do następujących po niej jedenastu traktatów dogmatycznych opublikowanych i wydanych w latach 2005-2007 w sześciu tomach *Dogmatyki* przez Bibliotekę „Więzi”. Dr hab. Józef Majewski jest jednym z trzech redaktorów całej serii. Pozostali dwaj to dr Elżbieta Adamiak i ks. dr hab. Andrzej Czaja.

Wprowadzenie podzielone jest na dwie zasadnicze części. W części pierwszej autor zajmuje się ogólnoteologicznym kontekstem dogmatyki, natomiast w drugiej przedstawia zasadnicze zagadnienia odnoszące się do dogmatu i teologii dogmatycznej. Niewątpliwymi walorami książki są: jej przejrzysta, podręcznikowa struktura; dobry język; liczne odwołania zarówno do dokumentów Magisterium Kościoła, jak i do współczesnych myślicieli i teologów, wśród których dwoma ulubieńcami są o. Stanisław C. Napiórkowski oraz kard. Avery Dulles; oraz uwzględnienie perspektywy ekumenicznej.

Część pierwsza zaczyna się od refleksji na temat teologii jako nauki oraz ukazania jej specyfiki w odniesieniu do innych nauk. Majewski wychodzi tu od interesującego tekstu filozofa, Leszka Kołakowskiego, na temat tego, czym jest nauka. W przytoczonym fragmencie z książki *Jeśli Boga nie ma* znajduje się następujące zdanie: „Nie ma niczego złego czy nielogicznego w przypisywaniu sensu wszystkiemu, co jedni z poczuciem zrozumienia wypowiadają i co inni odbierają z podobnym poczuciem” (cyt. s. 23). Komentując przytoczony passus, Majewski pisze: „Nie ma zniewalających powodów, aby za naukowe uznać jedynie te dyscypliny, które badają tylko rzeczy tego świata” (s. 23). Przypuszczam, że gdyby autor pisał swój tekst kilka lat później, odwołałby się także do słynnego wykładu wygłoszonego przez papieża Benedykta XVI w Ratyźbonie we wrześniu 2006 r., którego jedna z zasadniczych tez brzmiała, że teologia jest nauką i jako taka ma swoje uzasadnione miejsce na uniwersytecie. Oczywiście teologia ma swoją specyfikę zarówno z racji na przedmiot, jak i na stosowaną metodę. Przedmiotem poznania teologii jest Bóg, a dokładniej mówiąc, Bóg, który w pełni objawił się w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Natomiast tym, co stanowi o specyfice teologii z racji używanej przez nią metody, jest fakt, że fundamentem teologii jest Objawienie, o czym pisze Majewski w prezentowanej książce. W sposobie ujmowania poruszanych zagadnień odnaleźć można jego osobistą wrażliwość interpretacyjną, czego wyrazem jest stwierdzenie, iż „teologię należy rozumieć przede wszystkim jako dyscyplinę mądrościową. Teologia jest mądrością, bo (...) wychodzi naprzeciw podstawowego pytania ludzi:

jak mam żyć tu i teraz, w moim świecie, by przeżyć to życie mądrze, tj. nie stracić swojego życia?” (s. 33). Zawarte jest w nim pewne zdystansowanie się w stosunku do tych opcji, wedle których teologia polega zasadniczo na metodycznym poznawaniu treści wiary zgodnie z wiarą Kościoła. Za takim jej rozumieniem opowiadał się wybitny polski teolog XX w., ks. Wincenty Granat, którego definicję teologii Majewski przytacza i zestawia z definicją zaproponowaną przez Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera oraz Wolfganga Beinerta. Uważa on, iż „propozycja Granata jest bardziej »esencjalna« czy »obiektywna«, gdy tymczasem określenia Rahnera/Vorgrimlera i Beinerta – bardziej »egzystencjalne« czy »subiektywne»” (s. 43). „W perspektywie egzystencjalnej kluczowym zadaniem teologii nie jest wyjaśnianie/uzasadnianie »niezmiennego« nauczania Kościoła, ale ustawiczna interpretacja czy – lepiej – reinterpretacja prawd wiary w kontekście zmieniającej się historyczno-kulturowej sytuacji wierzących, tak by ta prawda była zrozumiała dla ludzi różnych kultur, języków, mentalności, duchowości” (s. 44-45). W stwierdzeniu tym widać opowiedzenie się Majewskiego za pewną opcją właściwą dla jego książki. Chodzi o uznanie, że „rzeczą nieuchronną i normalną jest pluralizm teologii”. Pogląd ten jest podzielany przez wielu współczesnych teologów, do których należy wybitny niemiecki biblista katolicki Joachim Gnilka, który pisze o chrystologicznym pluralizmie występującym już w Nowym Testamencie, a także Joseph Ratzinger, który wprowadza rozróżnienie między pluralizmem „rozpadu” i pluralizmem „owocnym” (por. s. 55-58).

Pierwsza część książki kończy się opisaniem kluczowych pojęć teologicznych takich, jak: objawienie Boże, wiara, przedmiot teologii, źródła teologii, Tradycja, Pismo Święte, Pismo Święte a Tradycja, źródło czy źródła Objawienia? a także Magisterium Kościoła i zmysł wiary. Część ta ma charakter wyraźnie podręcznikowy i, jak pisze sam autor, jest rodzajem swoistej powtórki zagadnień, które mniej lub bardziej już są czytelnikowi znane. Największym walorem tej części jest skrótowe, a jednocześnie solidne przedstawienie i wyjaśnienie wymienionych pojęć, kluczowych dla teologii. W ich omówieniu autor odwołuje się do nauczania II Soboru Watykańskiego, szczególnie do Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym, *Dei Verbum*, oraz do nauczania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Z drugiej zaś strony w kilku miejscach, w tekście zaznaczonym mniejszą czcionką, przywołuje debatę prowadzoną przez współczesnych teologów, jak chociażby w kwestii rozumienia objawienia Bożego w innych tradycjach religijnych (por. s. 60).

W drugiej części książki, zatytułowanej *Na drogach teologii dogmatycznej*, Majewski wyjaśnia, czym jest dogmat, jaka jest specyfika teologii dogmatycznej, czy można mówić o rozwoju dogmatów, oraz jak należy interpretować wypowiedzi dogmatyczne Kościoła. Mówi także o dogmacie w perspektywie ekumenicznej, czyli jak jest on rozumiany w prawosławiu i w protestanty-

zmie. Pisząc zaś o katolickim rozumieniu dogmatu, przytacza jego definicję, jakie można odnaleźć w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* I Soboru Watykańskiego oraz w *Małym słowniku teologicznym* Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera. Wskazuje także, za Georgem Söllem, na pięć istotnych cech dogmatu w odniesieniu do: treści, formy, obiektywnej ważności, subiektywnej obowiązywalności oraz sposobu jego powstawania (por. s. 104-105). Podobnie postępuje wówczas, gdy wyjaśnia czym jest katolicka teologia dogmatyczna. Przytacza najpierw kilka definicji polskich i zagranicznych teologów, takich jak: W. Granat, W. Beinert, R. E. Rogowski, K. Rahner i M. Schmaus. Następnie, opierając się na nich, stwierdza, iż teologia dogmatyczna jest „dyscypliną hermeneutyczną, o charakterze biblijnym, krytyczną, historyczną, spekulatywno-systematyczną i antropologiczną” (s. 113). Po czym przechodzi do szczegółowego omówienia wymienionych znamion teologii dogmatycznej.

W podręczniku poświęconym wprowadzeniu do teologii dogmatycznej nie mogło oczywiście zabraknąć takich zagadnień, jak kwestia rozwoju dogmatów i ich interpretacja. Odnośnie do pierwszego zagadnienia Majewski stwierdza, że chodzi tu przynajmniej o trzy sytuacje. Po pierwsze o jaśniejsze ujęcie tego, w co wierzono. Po drugie, o ujęcie danej prawdy wiary w nowej terminologii. Po trzecie o ogłoszenie nowego dogmatu. Autor przedstawia także krótki rys historyczny, podkreślając przełomowe znaczenie dzieła *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* kard. Johna Newmana. Rozwój dogmatów to nie tylko, jak uważała, zwłaszcza po Soborze Trydenckim, tzw. teologia szkolna, logiczne i racjonalne rozwijanie danych, które wiara znajduje w objawieniu, oraz dedukcyjne wyprowadzanie wniosków z dwóch przesłanek, z których jedna jest objawiona. „Ewolucja dogmatów – jak pisze Majewski – wiąże się z koniecznością ustawicznego odczytywania przez Kościół tzw. znaków czasu, o których często mówi Sobór Watykański II” (s. 145). Rozwój dogmatów, czy szerzej doktryny chrześcijańskiej, związany jest także z koniecznością inkulturacji Ewangelii oraz z koniecznością przeciwstawienia się fałszywym czy błędnym propozycjom teologicznym. Jako przykład autor wskazuje na deklarację Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* (2000), „której krytyczne ostrze skierowane było przeciwko m.in. chrystologii rozwijanej dzisiaj w ramach teologii azjatyckiej” (s. 146).

Przechodząc do zagadnienia interpretacji wypowiedzi dogmatycznych Kościoła, Majewski opiera się zasadniczo na dwóch tekstach: dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Interpretacja dogmatów* i klasycznym już dziele kard. Avery Dullesa, *The Survival of Dogma*. Majewski idzie zasadniczo za tym ostatnim, który wyszczególnia osiem zasadniczych kryteriów interpretacji dogmatów. Są nimi: 1) Ustalenie kwalifikacji teologicznej orzeczeń. 2) Odróżnienie treści orzeczenia od argumentacji. 3) Uwzględnienie rodzajów literackich orzeczeń. 4) Ustalenie historycznej

wizji świata orzeczeń. 5) Interpretowanie terminów technicznych orzeczeń w ramach ich struktury systematycznej. 6) Ustalenie, na jakie pytanie jest odpowiedzią dane orzeczenie. 7) Uwzględnienie historyczno-kulturowego kontekstu orzeczeń. 8) Uwzględnienie zasady hierarchii prawd wiary (por. s. 151-172).

Walorem tego *Wprowadzenia* jest, jak już wspomniano, uwzględnienie perspektywy ekumenicznej. Majewski czyni to na dwa sposoby. Najpierw pisze, jak rozumiany jest dogmat w prawosławiu i w protestantyzmie. Następnie na kilku przykładach pokazuje, jak, interpretowany w perspektywie ekumenicznej, może prowadzić do zbliżenia się podzielonych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Zauważa: „Trzy wielkie kwestie dogmatyczne, które w przeszłości stały u źródeł tragicznych rozłamów w chrześcijaństwie, dzięki takim dialogom okazały się różnymi, ale ortodoksyjnymi, komplementarnymi ujęciami prawd wiary: a mianowicie sprawa (domniemanego) monofizytyzmu, tzw. Kościołów przedchalcedońskich, która była jednym z czynników rozpadu chrześcijaństwa w V w.; spór o *Filioque*, który przyczynił się do podziału chrześcijaństwa w XI w.; wreszcie nauka o usprawiedliwieniu, jedna z głównych przyczyn podziału Kościoła w XVI w.” (s. 183).

Napisanie takiego podręcznika wiąże się z nieustannym dokonywaniem wyborów, co należy uprzywilejować, a co można pominąć. Dokonane przez Józefa Majewskiego wybory są zasadniczo trafne, co nie znaczy, że nie mogą być uzupełnione o inne treści i przykłady przez korzystających z tego podręcznika wykładowców i studentów teologii dogmatycznej.

Zbigniew Kubacki SJ

**GRZEGORZ STRZELCZYK, *Traktat o Jezusie Chrystusie*,
w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.) *Dogmatyka***

Biblioteka „Więzi”, t. 1, Warszawa 2005, s. 234-470.

Prezentowana książka ukazała się w serii wydawniczej Biblioteki „Więzi”, która poświęcona jest problematyce poruszanej przez dogmatykę katolicką. Celem jej jest przybliżenie zagadnień omawianych w traktacie chrystologicznym. Innymi słowy, próba wyjaśnienia tajemnicy Jezusa Chrystusa. Książka ta, ze względu na to, że jest traktowana jako podręcznik przeznaczony zasadniczo dla studentów teologii, przedstawia podstawowe a zarazem najistotniejsze treści i zagadnienia chrystologiczne, których zadaniem jest udzielenie odpowiedzi na dwa pytania: Kim jest Jezus z Nazaretu?

Co uczynił On dla człowieka i świata? Pytania te są ściśle ze sobą połączone, ponieważ pierwsze z nich dotyczy boskiej tożsamości Jezusa, drugie zaś zbawczego dzieła, jakiego dokonał On przez swoje życie i tajemnicę paschalną, jednając Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Dzieło to wskazuje na Jezusa jako na jedyne Pośrednika i Zbawiciela wszystkich ludzi. Wspomniany związek, jaki występuje między osobą i dziełem Jezusa, odsłania prawdę o istnieniu głębokiej i jedynej w swoim rodzaju tożsamości między tym, kim On jest, a tym, co uczynił dla człowieka. Dotyczy zatem bytu Jezusa, tj. Jego boskiego „ja” i Jego funkcji, czyli urzędu, jakim jest bycie Mesjaszem.

Dostrzeżenie tego związku przez apostołów i pierwszą wspólnotę chrześcijan, co miało miejsce po zmartwychwstaniu Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego, wyznaczyło rozwój nowotestamentowej refleksji chrystologicznej, któremu poświęcony jest pierwszy rozdział omawianej książki. Rozwój ten, jak słusznie zauważa ks. Strzelczyk, warunkowany był przez pytanie natury soteriologicznej, tj. pytanie o to, co Jezus z Nazaretu uczynił dla człowieka i świata, które wyprzedzało i prowokowało pytanie o Jego tożsamość, tzn. o to, kim On jest. Temu ostatniemu pytaniu autor poświęca szczególną uwagę, ponieważ dotyczy ono synostwa Bożego Jezusa, które ujmuje z trzech perspektyw: pochodzenia, publicznego życia i działalności oraz wydarzeń paschalnych. Zwraca ponadto uwagę na występowanie w Nowym Testamencie dwóch zasadniczych typów refleksji chrystologicznej: oddolnej, akcentującej i skupiającej się w swoich rozważaniach na człowieczeństwie Jezusa, i odgórnej, mówiącej o wywyższeniu Jezusa, skuteczności zbawczej Jego misji i Jego preegzystencji. Oba typy refleksji łączy przekonanie o tym, że odnoszą się one do jednej i tej samej osoby, którą jest Jezus z Nazaretu, Mesjasz i Syn Boży. Na uwagę zasługuje wskazanie przez Strzelczyka na następujące czynniki warunkujące i wpływające na rozwój wczesnej chrystologii: zachowanie napięcia między chrystologią oddolną i chrystologią odgórnią; doświadczenie obecności Chrystusa i Jego działania za pośrednictwem Ducha Świętego w Kościele i w życiu chrześcijan; konieczność obrony i wyjaśnienia wiary najpierw w odniesieniu do judaizmu, następnie do prądów filozoficzno-religijnych tego czasu, zwłaszcza do gnozy, z której wyłonił się doketyzm, negujący realność człowieczeństwa Chrystusa.

Kolejne rozdziały poświęcone są przedstawieniu rozumienia wiary Kościoła w Jezusa Chrystusa i kształtowaniu się dogmatu chrystologicznego. Omówienie to ma charakter chronologiczny. Dlatego w rozdziale drugim mowa jest o podjętym przez pierwszych chrześcijan wysiłku przybliżenia i wyjaśnienia tajemnicy Jezusa w kontekście judeochrześcijańskim i w kontekście kultury i filozofii helleńskiej. Oba te konteksty były niejako naturalnym wynikiem misji podjętej przez pierwotny Kościół, której celem było przepowiadanie osoby Jezusa Chrystusa. Misja ta skierowana była naj-

pierw do Żydów, następnie do pogan. Napotykała ona odmienne problemy i pytania, z których na szczególną uwagę zasługują te, jakim stawiała czoło szkoła aleksandryjska, próbująca zaadaptować pewne elementy myśli pogańskiej do wyjaśnienia tajemnicy Chrystusa. Jest ona przykładem podjęcia przez chrześcijaństwo konfrontacji z nowymi wyzwaniem, stawianymi mu przez filozofię grecką. Owocem tej konfrontacji było wyrażenie tajemnicy Chrystusa w kategoriach filozoficznych tego czasu. Przy czym kategorie te wymagały niejednokrotnie dopasowania i oczyszczenia ich z tego, co było sprzeczne lub nie do końca adekwatne z treścią wiary chrześcijańskiej. Proces ten, obecnie nazywany dehellenizacją, wskazuje na podjęty przez teologów chrześcijańskich wysiłek, którego celem było poddanie refleksji krytycznej danych pochodzących z filozofii pogańskiej po to, by nadać im treść i znaczenie zgodne z treścią objawienia i w ten sposób włączyć je do języka i tradycji Kościoła oraz posłużyć się nimi w wyjaśnieniu tajemnicy Jezusa. Zasadniczym kryterium tej krytycznej refleksji była zgodność „z tradycją wiary, z podstawowymi elementami chrześcijańskiego kerygmatu i doświadczenia” (s. 320).

Rozdział trzeci poświęcony jest z kolei dyskusji, jaka toczyła się w IV i V w. wokół dwóch zagadnień: boskości Jezusa Chrystusa i integralności Jego człowieczeństwa. Pierwszy z wymienionych problemów został postawiony przez Ariusza, który odmawiał uznania boskości Logosu ze względu na to, iż Logos, jego zdaniem, został stworzony z niczego i dlatego nie ma natury boskiej. Pogląd ten został odrzucony przez Kościół na Soborze Nicejskim jako niezgodny z dotychczasową wiarą Kościoła, zgodnie z którą Syn pochodzi od Ojca przez zrodzenie i ma tę samą naturę, jest więc współistotny (*homoousios*) w stosunku do Ojca. Na uwagę zasługuje dostrzeżona przez ks. Strzelczyka słabość rozwiązania proponowanego przez Sobór Nicejski, która polegała, jego zdaniem, na tym, że „ignorowało ono poniekąd kwestię fundamentalną, decydującą zresztą o powodzeniu też Ariusza, a mianowicie pytanie: w jaki sposób możliwe jest to, że Ojciec i Syn, pozostając jednakowo (każdy z nich) Bogiem, posiadając tę samą, wspólną istotę, są mimo wszystko realnie różni?” (s. 325).

U podstaw drugiego natomiast z zasygnalizowanych problemów, jakie pojawiły się w IV i V w., tj. dotyczącego integralności człowieczeństwa Jezusa, znalazło się pytanie na temat rozumienia tajemnicy wcielenia. Odpowiedzi na to pytanie poszukiwano, opierając się na dwóch schematach chrystologicznych. Jednym z nich był schemat *Logos-sarx*, do którego odwoływali się arianie i który został przejęty i rozwinięty przez Apolinarego z Laodycei. Drugim zaś był schemat *Logos-anthropos* opracowany przez szkołę antiocheńską, której jednym ze znaczących przedstawicieli był Nestoriusz. Oba wymienione schematy zostały ostatecznie odrzucone przez Kościół jako niezdolne do wyjaśnienia tajemnicy wcielenia i osoby Jezusa Chrystusa, po-

nieważ w pierwszym przypadku Jezus został pozbawiony duszy racjonalnej, co w rzeczywistości czyniło niemożliwym zbawienie człowieka. W drugim natomiast przypadku doszło do oddzielenia boskiej natury Jezusa Chrystusa od Jego natury ludzkiej, czego konsekwencją było przypisywanie wszystkich ludzkich doświadczeń wyłącznie człowiekowi Jezusowi – a nie wcielonemu Synowi Bożemu, który stając się człowiekiem, przyjął pełną naturę ludzką. Schemat ten prowadził ponadto do rozumienia wcielenia jako zamieszkania Logosu w człowieku Jezusie, co z kolei sugerowało istnienie dwóch podmiotów, tj. Logosu i Jezusa, których sumą jest jakaś trzecia rzeczywistość, nazywana przez Nestoriusza *prosoponem*. Jest nim, według niego, Chrystus, w którym obecne jest bóstwo i człowieczeństwo.

Odpowiedzią Kościoła na problem nestorianizmu był najpierw sobór zwołany w Efezie w 431 r., następnie zaś opracowana w 433 r. *Formuła zgody*, uważana za faktyczny owoc i epilog Soboru Efeskiego. Formuła ta jest wynikiem kompromisu, do jakiego doszło między nauką proponowaną przez szkoły antiocheńską i aleksandryjską, reprezentujące dwa typy refleksji chrystologicznej. W formule tej mowa jest o istnieniu w Jezusie Chrystusie dwóch natur, boskiej i ludzkiej, dzięki którym jest On doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem. Jest współistotny Ojcu w tym, co odnosi się do Bóstwa, i współistotny ludziom w tym, co odnosi się do człowieczeństwa. Stwierdzenia te są bliskie szkole antiocheńskiej. Z drugiej zaś strony mówi się o zjednoczeniu hipostatycznym obu natur, akcentowanym przez szkołę aleksandryjską, co jest wynikiem uznania, że w Chrystusie istnieje jedna osoba. Na uwagę zasługuje dostrzeżona przez ks. Strzelczyka pewna wieloznaczność obecna w *Formule zgody*. Jest ona związana, jego zdaniem, z tym, iż użyte w niej pojęcia „osoba” i „dwoistość natur” nie wyjaśniają *de facto* relacji między dwoma naturami i jedną osobą. Poza tym wieloznaczne pozostawało przede wszystkim użyte w niej „określenie »zjednoczenie natur«, ponieważ nie wiadomo nic o wyniku owego zjednoczenia (jedna czy dwie natury?)” (s. 343).

Problem ten został wyjaśniony przez Sobór Chalcedoński zwołany w związku z pojawieniem się monofizytyzmu, który poszukiwał jedności w Chrystusie na poziomie jednej natury. Głównym przedstawicielem monofizytyzmu był Eutyches, którego zdaniem po zjednoczeniu istnieje w Chrystusie wyłącznie jedna jedyna natura, tj. natura boska, która wchłonęła w siebie naturę ludzką. Takiemu rozumieniu Sobór Chalcedoński przeciwstawia inną wizję Chrystusa, w której tym, co odpowiada za jedność dwóch natur w Chrystusie jest jedna osoba (*prosopon* i *hypostasis*). Sobór ten określił ponadto relacje, jakie istnieją między dwoma naturami w Chrystusie, które współistnieją ze sobą „bez zmiany i zmieszania” oraz „bez podzielenia i rozdzielenia”. Pierwsza z wymienionych para określeń chronić ma przed tendencjami monofizyckimi, druga zaś wykazuje wyraźne nastawienie

antynestoriańskie. Chrystus jest zatem jeden z racji istnienia w Nim jednej osoby, która wyraża się i działa przez dwie natury. Sobór Chalcedoński, mówiąc o jednej hipostazie w Chrystusie, nie doprecyzował jednak, jak słusznie zauważa to ks. Strzelczyk, że jest nią hipostaza Logosu, drugiej osoby boskiej. Dlatego pojawiło się niebezpieczeństwo „uznania jej za *tertium quid* – nową hipostazę, wynikającą z połączenia boskiej hipostazy Logosu i ludzkiej hipostazy Jezusa” (s. 353). W tym miejscu wypada zwrócić uwagę na pewien niedosyt obecny w przedstawionej przez ks. Strzelczyka ocenie dotyczącej nauki Soboru Chalcedońskiego. Jest on związany przede wszystkim z używanym przez Sobór pojęciem „natura”, stosowanym zarówno do natury boskiej, jak i do natury ludzkiej, co może sugerować istnienie symetrii między Słowem i ciałem. Z drugiej zaś strony to, że natura ludzka Jezusa stanowi paralelny i niezależny podmiot analogiczny do podmiotu Słowa. Tymczasem natura boska nie jest tym samym, co natura ludzka, ponieważ obie przynależą do odmiennych porządków i rodzajów. Z tego powodu istnieje między obu naturami asymetria, która polega na tym, że Logos w odmienny sposób utożsamia się ze swoją naturą boską aniżeli z naturą ludzką, z którą zjednoczył się przez łaskę.

Wspomnianego doprecyzowania dokonał II Sobór Konstantynopoliński, który wyraźnie stwierdził, iż „Bóg – Słowo zjednoczyło się z ciałem hipostatycznie i dlatego jedna jest Jego hipostaza, czyli jedna osoba” (s. 353). Wskazał on ponadto na różnicę, jaka istnieje między obu naturami, które po zjednoczeniu hipostatycznym pozostają bez pomieszania i każda z nich zachowuje swoje właściwości, tj. pozostaje tym, czym jest ze swej natury. Sobór ten usankcjonował wreszcie używane dotychczas wyrażenie „unia hipostatyczna”, które wyjaśnia jako zjednoczenie boskiej i ludzkiej natury w jednej osobie Słowa Wcielonego.

Orzeczenia Soboru Chalcedońskiego nie zostały jednak przyjęte w wielu wspólnotach, co dotyczyło zwłaszcza zwolenników umiarkowanego rozumianego monofizytyzmu, opowiadającego się za przyjęciem formuły *mia physis* – „jedna natura”, zaproponowanej przez Cyryla Aleksandryjskiego, z której używania on sam ostatecznie się wycofał. Próba wyjścia naprzeciw oczekiwaniom tej grupy monofizytów była chrystologia Sergiusza z Konstantynopola, który poszukiwał jedności Chrystusa w jedności działania. Jedność tę łączył on jednak nie z naturą, lecz z osobą, co prowadziło w konsekwencji do zanegowania istnienia ludzkiej woli w Chrystusie. Dlatego, jego zdaniem, w Chrystusie istnieje tylko jedna wola, tj. wola boskiego Logosu, pochodząca od jednej osoby. Ten punkt widzenia został przyjęty przez cesarza Herakliusza, który w wydanym przez siebie dokumencie zawierającym wykład wiary, mówił o istnieniu w Chrystusie wyłącznie jednej woli, tj. woli boskiej. Pogląd ten określany jest jako monoteletyzm. Został on odrzucony przez Kościół na III Soborze Konstantynopolitańskim, który podkreślił prawdę o tym,

że w Chrystusie istnieją dwie wole i dwa działania, co jest konsekwencją istnienia w Nim dwóch natur. Wola i działanie zostają zatem bezpośrednio związane z naturą, nie zaś z osobą. Przy czym osoba wyraża się przez naturę. Dlatego Chrystus jest jedną osobą mającą dwie natury. Osobą, która wyraża się przez naturę boską i naturę ludzką, co pociąga za sobą istnienie dwóch woli i dwóch porządków działania, między którymi zachodzi taka sama relacja, jak między naturami, tj. bez zmiany i bez rozdzielenia. Sobór ten wskazał ponadto na występowanie doskonałej harmonii między wolą boską i wolą ludzką Jezusa Chrystusa, widzianej jako oś Jego działania. Tym samym Sobór dowartościował i podkreślił udział woli ludzkiej Syna w dziele zbawienia człowieka.

Słabością tego Soboru, o której, niestety, nie wspomina ks. Strzelczyk w swojej książce, jest to, że przedstawiona przez ojców soborowych kwestia ludzkiej wolności rozpatrywana jest bardziej w perspektywie chrystologicznej, tzn. jako dotycząca relacji, jaka istnieje między wolą boską i wolą ludzką w Chrystusie, aniżeli w perspektywie trynitarniej, tj. jako dialog wcielonego Syna Bożego ze swoim Ojcem. Dlatego w argumentacji soborowej zostaje pominięta centralna prawda biblijna, zgodnie z którą głównym punktem odniesienia dla woli Syna jest wola Ojca.

Formułowanie się dogmatu chrystologicznego zostało zakończone na Soborze w Nicei w 787 r., który ustosunkował się w sposób pozytywny do kwestii dotyczącej możliwości przedstawiania człowieczeństwa Jezusa na obrazach. Argumentacja tego Soboru odwołuje się do prawdy na temat wcielenia Syna Bożego, na mocy którego stał się On prawdziwym człowiekiem.

Rozdział szósty jest z kolei poświęcony przedstawieniu problemów, jakimi zajmowała się chrystologia średniowiecza i renesansu, na przykładzie najważniejszych przedstawicieli tego okresu takich, jak św. Anzelm z Aosty, św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot i Marcin Luter. Poglądy wymienionych teologów ks. Strzelczyk omawia w sposób syntetyczny i przejrzysty, wprowadzając i zapoznając czytelnika z poruszaną przez nich problematyką chrystologiczną. Zwraca on jednocześnie uwagę na ogólną słabość występującą w teologii średniowiecza, której istota polegała na „pewnej trudności w pełnym dowartościowaniu roli człowieczeństwa Jezusa” (s. 384). Przykładem tej tendencji było przypisywanie przez św. Tomasza Jezusowi ziemskiemu wizji uszczęśliwiającej od momentu Jego wcielenia, konsekwencją czego jest to, że człowieczeństwo Chrystusa „jawi się nieco jako nadczłowiecze, a tym samym osłabiona zostaje wymowa wydarzeń Jego ziemskiego życia” (s. 378). Trudność ta została przezwyciężona przez mistykę chrystocentryczną, która odwoływała się i bazowała na doświadczeniu wierzących, zwłaszcza zaś świętych i mistyków. Kształtowało ją doświadczenie obecności Jezusa Chrystusa żyjącego i działającego w Kościele i w życiu pojedynczych wierzących.

W siódmym natomiast rozdziale mowa jest najpierw o obrazie i rozumieniu Chrystusa proponowanym przez filozofów nowożytnych począwszy od Kartezjusza przez I. Kanta i W.F. Hegla aż po F. E.D. Schleiermachera. Filozofowie ci przedstawiają zazwyczaj Jezusa wyłącznie jako człowieka, chociaż wyjątkowego i budzącego podziw, a także jako niedościgły wzór postępowania moralnego dla ludzkości. Pomijają natomiast lub też całkowicie odrzucają Jego boską tożsamość. Taki obraz Chrystusa jest wynikiem, zdaniem Strzelczyka, ogólnej tendencji charakterystycznej dla filozofii nowożytnej. Jest nią nastawienie antydogmatyczne i antykościelne, przejawiające się w świadomym dystansowaniu się w „refleksji nad osobą Chrystusa od tradycyjnego nauczania, a czasem wręcz od jakiegokolwiek perspektywy wiary” (s. 386). Następnie ks. Strzelczyk omawia kwestię podjętych na przełomie XVIII i XIX w. badań nad osobą Jezusa Chrystusa na gruncie historycznym, które doprowadziły do przeciwstawiania i oddzielania Jezusa historii od Chrystusa wiary. W dalszej części tego rozdziału ukazuje zasadnicze nastawienie chrystologii XX w., które wyraża się po pierwsze, w próbie odbudowania więzi między chrystologią i soteriologią. Po drugie, w zainteresowaniu się człowieczeństwem Jezusa i związkiem, jaki istnieje między chrystologią i antropologią oraz antropologią i chrystologią. Po trzecie, w dostrzeżeniu i dowartościowaniu znaczenia kontekstu społeczno-eklezyjnego dla refleksji teologicznej. Po czwarte, w otwarciu na dialog ekumeniczny. Na końcu tego rozdziału zostają wreszcie omówione współczesne ujęcia chrystologiczne na przykładzie wybranych teologów takich, jak: K. Barth, K. Rahner, H. Urs von Balthasar.

Ostatni rozdział poświęcony jest syntezie chrystologicznej, której celem jest przedstawienie dotychczasowego dorobku i dziedzictwa refleksji chrystologicznej, jakie zostało wypracowane przez dwadzieścia wieków. Zostają zebrane w nim i omówione zasadnicze kwestie poruszane w traktacie chrystologicznym, takie jak wskazanie i określenie punktu wyjścia refleksji chrystologicznej. Uwiarygodnienie przedmiotu chrystologii, co dokonuje się na drodze wyodrębnienia pośród wydarzeń, na których opiera się i do których odwołuje się refleksja chrystologiczna, z jednej strony dających się zweryfikować za pomocą metod historycznych, z drugiej zaś domagających się decyzji wiary. Ukazanie prawdy o tym, że jedynym podmiotem wymienionych wydarzeń jest wcielony Syn Boży, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, tj. mającym dwie integralne natury zjednoczone hipostatycznie. Rozważenie konsekwencji, jakie wynikają z jedności osobowej Chrystusa, a mianowicie tego, że właściwości jednej natury mogą zostać przypisane drugiej naturze i że każdej z natur przysługuje ośrodek wolności i samostanowienia, tj. wola i działanie, które pozostają między sobą w doskonałej harmonii ze względu na to, że są naturami jednej osoby. W dalszej części tego rozdziału ks. Strzelczyk wyjaśnia istotne kwestie dyskutowane

dzisiaj w podręcznikach chrystologicznych. Należy do nich m.in.: sposób, w jaki Jezus doszedł w swojej ludzkiej świadomości do poznania prawdy na temat swojej boskiej tożsamości, czy też pytanie o to, czy Jezus miał wiarę. Udziela wreszcie odpowiedzi na pytanie, czy wcielenie miałoby miejsce, gdyby człowiek nie popełnił grzechu.

Całość omawianej książki zamyka propozycja dotycząca prowadzenia ćwiczeń z chrystologii i wybór tekstów źródłowych.

Przedstawiony podręcznik dostarcza czytelnikowi podstawowej i rzetelnej wiedzy na temat wyjaśnienia tajemnicy i osoby Jezusa Chrystusa. Jedną z jego zalet jest niewątpliwie jasność i zrozumiałość używanego języka. Inną jest przejrzysty i logiczny układ poszczególnych rozdziałów oraz poruszanych w niej zagadnień. Całość tworzy dobrą syntezę, która pokazuje istotne wątki chrystologiczne obecne zarówno w Piśmie Świętym, jak i w Tradycji oraz wprowadza w zagadnienia podejmowane i dyskutowane dzisiaj przez współczesnych teologów.

Dariusz Gardocki SJ

**MAREK BLAŻA SJ, DARIUSZ KOWALCZYK SJ, *Traktat o sakramentach*,
w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.) *Dogmatyka t. 5*,**

Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007.

W serii podręczników teologii wydawanej w Bibliotece „Więzi” ukazał się ostatnio w tomie 5 *Traktat o sakramentach* (s. 215-559), autorstwa wykładowców Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie (sekcja „Bobolanum”) – Marka Błazy SJ i Dariusza Kowalczyka SJ. W tomie tym znajduje się też *Traktat o człowieku* autorstwa Korneliusza T. Wencla EC.

Po podręcznikach z tej dziedziny, tłumaczonych z języków obcych i wydanych w ubiegłych latach (m.in. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, czy G. Koch, *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, Kraków 1999), jest to obszerne i aktualne rodzime opracowanie tematyki sakramentów.

Pierwszą zaletą zaprezentowanego traktatu wydaje się odniesienie do polskiego kontekstu religijno-kulturowego, w tym również uwagi pastoralne dotyczące sprawowania i przyjmowania sakramentów. Prawdą jest bowiem, że przy dość żywym uczestnictwie wiernych w życiu sakramentalnym Kościoła w Polsce widoczne są nieraz tendencje do rutynowego, a nawet magicznego traktowania sakramentów, a Kościoła – jako instytucji świadczącej „usługi

sakramentalne”, myślenie „konsumpcyjne” w odniesieniu do sakramentów, nie mówiąc już o indywidualistycznej pobożności w tym zakresie. Traktat zatem pragnie uwrażliwić zarówno wykładowców, jak i studentów teologii na związek teorii teologicznej z praktyką duszpasterską.

Układ traktatu oparty jest na klasycznym ujęciu – najpierw dość obszerna część poświęcona sakramentologii ogólnej (s. 215-288), a po niej omówienie siedmiu sakramentów według wzorca *Katechizmu Kościoła Katolickiego* z 1992 r., czyli: sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia); sakramenty uzdrowienia (pokuta i namaszczenie chorych); sakramenty w służbie komunii i posłania wiernych (święcenia i małżeństwo).

W traktacie znajdziemy także liczne i dobrze włączone w tekst odnośniki do *Katechizmu*, jak również do *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 r. oraz *Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich* z 1992 r. Jest to o tyle wartościowe, że sprawowanie sakramentów oraz istotne kwestie dotyczące ważności i godziwości poszczególnych sakramentów są regulowane również przez prawo kanoniczne (Kodeks z 1983 r. poświęca prawie całą księgę IV sakramentom i sakramentaliom: *Uświęcające zadanie Kościoła*), czasem w sposób odmienny dla katolickich Kościołów wschodnich, co zostało w tekście zaznaczone.

Obfite odniesienie do dokumentów Magisterium Kościoła, w tym i najnowszych, stanowi wielką zaletę podręcznika. Interesująco został przedstawiony rozwój historyczny poszczególnych sakramentów, od ich fundamentu biblijnego, przez dorobek epoki patrystycznej i refleksję teologii scholastycznej, orzeczenia Soborów aż do współczesnej odnowy teologii i praktyki sakramentów, związanej z II Soborem Watykańskim.

Wreszcie, co nie jest sprawą małej wagi, traktat o sakramentach został wyraźnie osadzony w kontekście ekumenicznym, zarówno z uwzględnieniem doktryny Kościołów wschodnich, nie pozostających w jedności z Rzymem, jak i wspólnot kościelnych, wyrosłych na Zachodzie. Autorzy wykazali się tu zarówno kompetencją, jak i zrozumieniem ducha dobrze pojętego ekumenizmu. Pozytywne i życzliwe ujęcie tych zagadnień stanowi dobry wkład do formowania studentów teologii w duchu otwartości na wartości reprezentowane przez inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie.

Traktat osadza sakramenty w szerokim kontekście nie tylko chrystologicznym (sakramenty działają *ex opere operato*, co w istocie oznacza: mocą zbawczego dzieła Chrystusa, dokonanego raz na zawsze), ale i pneumatologicznym, zgodnie z tradycją chrześcijańskiego Wschodu, historiozbawczym i eklezjalnym. Dowartościowany został wymiar personalistyczno-egzystencjalny sakramentów, jako spotkania osobowego z Bogiem, z tego wynika zwrócenie uwagi na znaczenie postawy przyjmującego sakrament, jego dyspozycji i stanu łaski, czyli *opus operantis*. Traktat nie rezygnuje ze stosowania tradycyjnych terminów, wypracowanych przez sakramentologię scholastycz-

na, które weszły do języka teologii zachodniej, ale też przedstawia krytycznie zalety i słabości tej terminologii i wyjaśnia jej genezę historyczną.

Jeśli chodzi o poszczególne sakramenty, to godne uwagi (choć marginalne przynajmniej dla studium podstawowego teologii) są rozważania dotyczące wpływu Pseudo-Dionizego Areopagity na formowanie się doktryny o sakramentach (s. 227-228), czy miejsca bierzmowania wśród sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (s. 322-326), a w części o Eucharystii – sprawa anafory Addaja i Mariego (s. 350-352), co przypomina nam zresztą o bogactwie tradycji sakramentalnej w Kościołach wschodnich.

Zaletą omawianego traktatu o sakramentach jest także zamieszczenie na końcu książki obszernej bibliografii polskojęzycznej (w tym tłumaczeń z języków obcych) oraz wybór tekstów źródłowych, stanowiących punkt wyjścia do ćwiczeń, których propozycje zostały załączone. Podręcznik został starannie wydany (pomijając błąd redakcyjny: nie zaznaczono, kto jest autorem rozdziałów o poszczególnych sakramentach), na dobrym papierze, różnicując drukiem części tekstu różnej wagi, co pomaga w lepszym zapoznaniu się z treścią.

Tomasz Ludwisiak SJ

**ZBIGNIEW DANIELEWICZ, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*,
w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.) *Dogmatyka*, t. 6,**

Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007, s. 287-576.

Traktat o rzeczach ostatecznych zamyka cykl dwunastu traktatów dogmatycznych wydanych przez Bibliotekę „Więzi” w latach 2005-2007, a których autorami są teologowie średniego i młodego pokolenia – zarówno duchowni i zakonnicy, jak i osoby świeckie. Wydawca tej publikacji postawił sobie za cel wyłożyć całą teologię dogmatyczną Kościoła katolickiego osobom zainteresowanym tym zagadnieniem w sposób jasny i zwięzły oraz uwzględniając kontekst Kościoła w Polsce.

Autorem traktatu o rzeczach ostatecznych jest osoba świecka: Zbigniew Danielewicz, doktor teologii dogmatycznej, pracownik naukowy Bałtyckiej Szkoły Humanistycznej w Koszalinie oraz wytrawny publicysta. Już w pierwszym zdaniu wstępu autor wskazuje, co będzie niejako punktem odniesienia niniejszego traktatu: „Szukając motywu, który dziś, na progu nowego tysiąclecia, w szczególny sposób charakteryzuje wykład eschatologii, natrafimy przede wszystkim na temat nadziei. Jeśli przez wiele minionych wieków motywem takim mogły być sąd i lęk przed nim, to obecnie zdaje się domi-

nować nadzieja. Tak zorientowana współcześnie eschatologia przypomina wczesnochrześcijańską refleksję o sprawach ostatecznych” (s. 289).

Autor zapowiada także we wstępie, że będzie się trzymać zasadniczo schematu: eschatologia indywidualna i powszechna. W tej ostatniej zaś uwypuklona będzie tajemnica nowego stworzenia, zdaniem Danielewicza, dotychczas nieco zaniedbana oraz kwestia czyścica. We wstępie zaznacza on także, iż „wszystko, co wiemy o sprawach eschatologicznych z objawienia Bożego, nie służy zaspokojeniu ciekawości, ale ma być drogowskazem. Wskazuje na tajemnicę, która pozostaje tajemnicą!” (s. 299).

Zanim jednak Zbigniew Danielewicz rozpocznie refleksję nad eschatologią indywidualną, nazwaną przez niego „spełnieniem osoby” (s. 329), najpierw pokrótce przybliży historyczny rozwój eschatologii jako nauki o rzeczach ostatecznych. W tym kontekście omawia on nadzieję eschatologiczną w Starym Testamencie, chrystocentryzm eschatologii Nowego Testamentu, eschatologiczną nadzieję Ojców Kościoła, a także eschatologię średniowiecza, czasów nowożytnych i współczesnych.

Z kolei tajemnica śmierci człowieka stanowi pierwsze zagadnienie poruszone przez autora w ramach eschatologii indywidualnej. W tym kontekście odwołuje się on do świadectw biblijnych i pobiblijnych oraz do prawdy o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Dalej koszaliński teolog zatrzymuje się na problemie śmierci radykalnej, czyli umierania całego człowieka w momencie śmierci. Przybliży w tym miejscu współczesne tendencje teologów protestanckich, pragnących zerwania z klasycznym podziałem rzeczywistości bytu ludzkiego na duszę i ciało.

Następnie Danielewicz porusza kontrowersyjną hipotezę decyzji ostatecznej, odwołując się przede wszystkim do poglądów Ladislausa Borosa. Według tej koncepcji, „dopiero (...) w chwili śmierci człowiek uzyskuje po raz pierwszy możliwość podjęcia w pełni wolnej decyzji” (s. 340). Koszaliński teolog wskazuje także w kontekście tej hipotezy na jej słabe punkty, np. na deprecjację decyzji podejmowanych przez człowieka za życia. Potem autor zajmuje się kolejną hipotezą: zmartwychwstania w śmierci. Przybliży on tutaj poglądy teologów katolickich Gisberta Greshake i Gerharda Lohfinka, którzy utrzymują, że „wskrzeszenie nie nastąpi dopiero na końcu czasów, w dniu ostatecznym, ale następuje już w momencie śmierci” (s. 342). Dalej autor omawia stanowisko pośrednie, reprezentowane m.in. przez ks. Wacława Hryniewicza OMI, który stwierdza, iż „hipoteza zmartwychwstania w śmierci rozwiązuje jedne problemy, lecz rodzi inne” (s. 344). Wreszcie Danielewicz przybliży krytyczne stanowisko Kongregacji Nauki Wiary w odniesieniu do hipotezy zmartwychwstania w śmierci. Z drugiej strony nie oznacza to, iż trzymanie się tej koncepcji jest herezją.

W dalszej części eschatologii indywidualnej autor przybliży stanowisko Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w sprawie współzależności grzechu

i śmierci, odwołując się do orzeczeń II Synodu w Orange (529), Soboru Trydenckiego, II Soboru Watykańskiego, Katechizmu Kościoła Katolickiego oraz *Listu do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii* Kongregacji Nauki Wiary (1979). Potem Danielewicz porusza zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej, sądu szczegółowego i stanu przejściowego. To ostatnie zagadnienie wprost prowadzi do kwestii czyśćca. Koszaliński teolog ukazuje tutaj podstawy biblijne, świadectwa Kościoła starożytnego oraz wypowiedzi Magisterium Kościoła traktujące o czyśćcu. Następnie zajmuje się kwestią kary, czasu i miejsca czyśćca. W tym kontekście Zbigniew Danielewicz wskazuje, iż czyściec we współczesnej teologii katolickiej postrzegany jest raczej jako stan czy zdarzenie niż miejsce.

W odniesieniu do czyśćca autor niemało miejsca poświęca także rzeczywistości „zadościerpienia” (*satispassio*): „Zło popełnionego grzechu powraca do grzesznika, dotyka go w już niezakamuflowanej postaci udającej jakieś dobro. Ta konfrontacja jest bolesna, choć ze śmiercią zakończył się czas zasługi i ewentualnego zadoścuczynienia (*satisfactio*) w pokucie, pozostaje możliwość pasywnego zadościerpienia (*satispassio*)” (s. 381). W tym też miejscu koszaliński teolog przybliży stanowisko teologii prawosławnej i protestanckiej co do czyśćca. O ile prawosławni uznają możliwość oczyszczenia po śmierci, ale bez jakichkolwiek uszczegółowień, o tyle protestanci w ogóle odrzucają naukę o czyśćcu.

Ostatnim tematem poruszonym przez Zbigniewa Danielewicza w ramach eschatologii indywidualnej jest los dzieci zmarłych bez chrztu. Najpierw autor przedstawia doktrynę, która panowała aż do połowy XX w., na którą wielki wpływ wywarły poglądy św. Augustyna. Ten Ojciec Kościoła utrzymywał, iż dzieci, które umarły bez chrztu, co prawda zasługują na piekło, ale cierpią tam najmniejsze kary ze wszystkich. Naukę tę podjął później Sobór Florencki (1439). Z kolei w średniowieczu pojawia się nowa koncepcja – otchłań dzieci (*limbus puerorum*). To nowe „miejsce” dla dzieci nieochrzczonych właściwie było im pisane do czasów II Soboru Watykańskiego. Nawet obecnie jest to jedna z możliwych teorii, która ma jednak zasadnicze słabe punkty. W tym kontekście koszaliński teolog powołuje się na *Opinię teologiczną o losie dzieci zmarłych bez chrztu* (2002) wypracowaną przez Radę Naukową Konferencji Episkopatu Polski. Treść tego dokumentu stanowi także dowód na to, iż polscy teolodzy twórczo i krytycznie podjęli refleksję nad limbusem. A autorowi należą się za umieszczenie tego tekstu w traktacie słowa pochwały.

Następnie Danielewicz przybliży stanowisko Kongregacji Nauki Wiary zawarte w dokumencie *Nadzieja zbawienia dzieci, które umarły bez chrztu* (2007), według którego „istnieją poważne »teologiczne i liturgiczne powody dla nadziei, że dzieci, które umierają bez chrztu, mogą być zbawione i radować się wieczną szczęśliwością«” (s. 386). Dalej koszaliński teolog wylicza argu-

menty Kongregacji, które prowadzą do wyciągnięcia wyżej przedstawionego wniosku. Danielewicz wskazuje ponadto na pewne pobudzające do głębszej refleksji sformułowanie zawarte w encyklice Jana Pawła II *Evangelium vitae* (1995), w nr 99, gdzie papież zwraca się do kobiet, które popełniły aborcję, by prosiły swoje dziecko o przebaczenie: „Odkryjecie, że nic jeszcze nie jest stracone, i będziecie mogły poprosić o przebaczenie także swoje dziecko: ono teraz żyje w Bogu” (s. 389). Z drugiej strony autor, odwołując się do komentarza Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zaznacza, iż „zdanie to w ostatecznej łacińskiej wersji (...) zostało zastąpione innym, a to z uwagi na podatność na błędną interpretację: »Możecie z nadzieją powierzyć swoje dziecko temu samemu Ojcu i Jego miłosierdziu«” (s. 389).

Eschatologię powszechną Zbigniew Danielewicz nazywa w swoim traktacie „spełnieniem wspólnoty osób”. Najpierw koncentruje się on na powtórny przyjsciu Jezusa Chrystusa. Wiele miejsca poświęca on w tym temacie znakom zapowiadającym paruzję. Przybliży on także miejsce powtórnego przyjscia Chrystusa w nauce Kościoła katolickiego oraz rolę i znaczenie apokaliptyki, do której zaliczył także w pewnej mierze objawienia fatimskie i objawienia udzielone siostrze Faustynie Kowalskiej (por. s. 415). W tym kontekście autor omawia także różne typy millenaryzmu, obecne zwłaszcza w ramach wyznań protestanckich. Dalej koszaliński teolog podejmuje zagadnienie sądu ostatecznego, odwołując się do świadectw biblijnych oraz do stanowiska Magisterium Kościoła. Następnie zajmuje się zależnością sądu powszechnego i sądu szczegółowego, o którym była już szerzej mowa w ramach eschatologii indywidualnej. Potem Danielewicz podejmuje refleksję nad tajemnicą zmartwychwstania, a także stosunku teologii katolickiej do reinkarnacji.

Kolejną kwestią podjętą przez koszalińskiego teologa jest rzeczywistość piekła. Swoją refleksję rozpoczyna on od świadectw biblijnych, a następnie przedstawia rozwój nauki katolickiej na ten temat. Następnie wiele miejsca poświęca zagadnieniu nadziei na puste piekło, uwzględniając przy tym kontrowersyjne poglądy ks. Wacława Hryniewicza OMI, które dały początek jednej z najbardziej zagorzałych dyskusji w historii polskiej myśli teologicznej. Danielewicz przybliży tutaj całą złożoność tego problemu, odwołując się do historii oraz do opinii wielu wybitnych teologów (np. Paula Evdokimova, Hansa Ursa von Balthasara, Jeana Danielou SJ czy nastawionego krytycznie do teologii nadziei powszechnego zbawienia Leo Scheffczyka).

Autor podejmuje także refleksję nad możliwością zbawienia szatana i odwołuje się przy tym do teologii Josepha Ratzingera, obecnego papieża Benedykta XVI. Danielewicz konkluduje tę refleksję w ten sposób: „Myślenie o zbawieniu demonów wydaje się nieuzasadnione, bo – można powiedzieć – nie wiemy, o czym mówimy. Od strony pastoralnej i moralnej natomiast może być nawet szkodliwe i demotywujące moralnie. Największy człowiek-

-złoczyńca może kogoś kochać. Czy coś podobnego można powiedzieć o demonach?” (s. 463).

Natomiast w odniesieniu do nadziei zbawienia dla wszystkich ludzi autor stwierdza, iż „myśl o piekle niesie niepokój, lęk, nawet przeraża. Nadzieja powszechnego zbawienia niesie uspokojenie, może nawet usypia. Czy potrzebny jest nam niepokój, nawet nieco lęku o zbawienie?” (s. 464). Nieco dalej Danielewicz odpowiada: „Ten niepokój jest chyba jednak potrzebny, pomaga zachować czujność, do której ciągle wzywają nas Ewangelie. Czujność nie tylko w oczekiwaniu na przyjście Pana, ale i przed diabłem, który krąży jak lew ryczący... Czujność i niepokój, czy nawet doza lęku, pomagają być przezasany, gotowym, bo nie tu mamy mieszkania, bo bieg trwa” (s. 465).

W ostatniej części eschatologii uniwersalnej autor w bardzo obszerny sposób traktuje o rzeczywistości nieba. Po przedstawieniu rozwoju nauki katolickiej w tym względzie podjął on refleksję na temat nowoczesnej krytyki nieba, rozumianej jako przejaw autoiluzji czy nudy. Rozpoczyna on swój wywód od mistrzów podejrzliwości, czyli Marksa, Nietzschego i Freuda. Dalej Danielewicz koncentruje się na kwestii nudy w niebie: „Jak długo można radośnie śpiewać Bogu i grać na harfach? Przyjemność trwająca milion lat staje się udręką” (s. 490). W tym kontekście koszaliński teolog powołuje się na opinię amerykańskiego filozofa religii, Carola Zaleskiego, który uważa, „iż kiedyś baliśmy się piekła, dziś zaś... nieba z uwagi na jego nudę” (s. 490). W odpowiedzi na te zarzuty Danielewicz nawiązuje do myśli anglikańskiego teologa, Johna Polkinghorna, który, bazując na autorytecie św. Grzegorza z Nyssy, stwierdził, iż „nasza stan doskonałości będzie polegał na nieograniczonym rozwoju” (s. 491).

Po eschatologii powszechnej autor podejmuje jeszcze zagadnienie nowego nieba i nowej ziemi jako eschatologii stworzenia pozaludzkiego. Z kolei po krótkim zakończeniu zamieszcza on trzy propozycje ćwiczeń oraz piętnaście tekstów źródłowych. Potem Danielewicz zamieszcza bibliografię polskojęzyczną, słownik, wykaz skrótów, indeks rzeczowy oraz indeks osób.

Praca została napisana językiem przystępnym i klarownym. Opinie autora są wyważone i roztropne. Jednak, jak w każdej pracy, również i w tej, można znaleźć pewne niedoskonałości. I tak, w niniejszym traktacie kilkakrotnie pojawiają się krótkie frazy lub pojedyncze słowa w języku greckim, łacińskim i angielskim, które nie są w ogóle tłumaczone na język polski. Chodzi zwłaszcza o następujące sformułowania: „mysterium iniquitatis” (s. 291, 463), „second chance” (s. 444), „visio Dei” (s. 484), „it's all in mind” (s. 488), „ex nihilo”, „ex vetere”, „kairos” (s. 506). Wydaje się, iż dobrze byłoby, aby te sformułowania w następnych wydaniach niniejszego podręcznika zostały przetłumaczone na język polski. Podobnie słowo „konstantynopolski” (s. 393) winno być zamienione na „konstantynopolitański”.

Ponadto u autora w samej treści dyskursu można zauważyć dosyć silną tendencję do podkreślania roli wolności ludzkiej w odniesieniu do kwestii zbawienia i potępienia: „Wolność stworzenia jest kluczem do »samowykluczenia się« stworzeń, ludzi i upadłych aniołów. Akcentował to Jan Paweł II: »Potępienia« nie należy przypisywać inicjatywie Boga, gdyż w swej miłosiernej miłości może On pragnąć jedynie zbawienia istot przez siebie stworzonych. W rzeczywistości to stworzenie zamyka się na jego miłość. »Potępienie« polega właśnie na ostatecznym odsunięciu od Boga, dobrowolnie wybranym przez człowieka i utwierdzonym przez śmierć, która na zawsze przypieczętowuje ten wybór. Wyrok Boży ratyfikuje ten stan» (s. 453; por. s. 456). Autor nie odpowiada jednak na pytanie, jak pogodzić tę koncepcję z prawdą wiary mówiącą, że „Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobro wynagradza, a za złe karze”. Wydaje się bowiem, iż współczesna skłonność teologów do absolutyzowania wolności ludzkiej na korzyść zwolnienia Boga z odpowiedzialności za potępienie i podkreślania Jego bezradności wobec decyzji człowieka, jest jednak dosyć niebezpiecznym uproszczeniem.

Mimo tych możliwych do pokonania niedoskonałości należy stwierdzić, iż dzieło Zbigniewa Danielewicza z pewnością jest godnym polecenia podręcznikiem traktującym o rzeczach ostatecznych. Jego adresatami mogą być nie tylko studenci teologii, ale każdy człowiek, dla którego pytania dotyczące życia przyszłego nie są obojętne. A z kolei sam autor, choć trzymał się reguł, które są wymagane przy pisaniu podręcznika, to z drugiej strony nie stronił też od przedstawienia swojej osobistej i twórczej refleksji teologicznej. Dzięki temu powstało dzieło, które nie jest jedynie szkolnym podręcznikiem teologicznym, wykładającym rzeczy ostateczne.

Marek Blaza SJ

GRZEGORZ STRZELCZYK, *Teraz Jezus,*

Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007, ss. 174.

Ks. Grzegorz Strzelczyk porusza w omawianej książce ważne kwestie chrystologiczne. Celem jej jest, jak zaznacza we wstępie, rozwinięcie i wyrażenie własnej opinii w stosunku do niektórych zagadnień przez niego przedstawionych w podręczniku do chrystologii zatytułowanym *Traktat o Jezusie Chrystusie*, który ukazał się w 2005 r. Sam tytuł prezentowanej książki jest znaczący, ponieważ wskazuje zarówno na główny przedmiot jej zainteresowania, jak i na przyjętą w niej metodologię. Jest nią refleksja nad osobą Jezusa

Chrystusa przedstawiona w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła, dla której punktem wyjścia są rozważania wychodzące od Jezusa z Nazaretu.

Jedną z ważnych kwestii chrystologicznych jest wyjaśnienie i ustosunkowanie się do istnienia wielości i różnorodności chrystologii dzisiaj. Pluralizm ten jest już obecny w najstarszej, tj. pierwotnej chrystologii, jak pokazuje to ks. Strzelczyk w pierwszym rozdziale swojej książki. Jest on wynikiem kilku czynników, wśród których autor wymienia m.in. „refleksję głęboko spersonalizowaną” (s. 19) nad osobą Jezusa, której celem jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o znaczenie Jezusa dla mnie; „istnienie różnych tradycji czy też modeli chrystologicznych w samym Nowym Testamencie” (s. 21); wielość sposobów postrzegania i interpretowania osoby Jezusa w kontekście objawiania się Boga w Starym Testamencie; dynamiczny charakter tradycji mówiących o Jezusie, których odczytanie w nowych okolicznościach i w świetle doświadczenia konkretnego czytelnika „otwiera tekst na nowe znaczenia” (s. 33) i prowadzi do pełniejszego ich zrozumienia w Kościele. W procesie tym ważną rolę odgrywa Duch Święty, który najpierw w przypadku apostołów, następnie zaś redaktorów Ewangelii, wspiera ich pamięć o słowach i czynach Jezusa oraz strzeże prawdziwości przekazywanego przez nich świadectwa. Omawiana wielość chrystologii nowotestamentowych świadczy ostatecznie o bogactwie osoby Jezusa Chrystusa, którego nie jest w stanie w pełni wyczerpać i ukazać jedna tylko Ewangelia. Potrzeba do tego wielu świadectw, czterech Ewangelii, które widziane i ujmowane razem pozwalają na doskonalszy przekaz i pełniejsze przedstawienie obrazu Jezusa Chrystusa i Jego nauki.

U podstaw wspomnianego pluralizmu chrystologicznego znajduje się ostatecznie Jezus historyczny – Jezus z Nazaretu. Zagadnieniu temu poświęcony jest drugi rozdział prezentowanej książki, w której autor przedstawia korzyści, jakie „dla teologii i życia Kościoła płyną – lub płynąć mogą z zainteresowania historycznym Jezusem” (s. 40). Jedną z nich jest dowartościowanie człowieczeństwa Jezusa. Dostrzeżenie w Jezusie Chrystusie nie tylko Boga, lecz także człowieka, który „wierzy, ma nadzieję, dojrzewa w rozumieniu własnej misji i tożsamości” (s. 52). Podkreślenie prawdy o zbawieniu, które przyszło do ludzi przez ograniczone człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu. W tym miejscu wypada zauważyć, iż cenne jest wspomnienie przez ks. Strzelczyka o wierze, nadziei i dojrzewaniu Jezusa w odniesieniu do rozumienia przez Niego własnej misji i tożsamości. Pozostaje jednak pewien niedosyt związany z brakiem szerszego rozwinięcia i wyjaśnienia tej problematyki. Innym pozytywem płynącym z badań historycznych nad Jezusem jest połączenie Jego osoby z genezą Kościoła, którego początek związany jest z wybraniem przez Jezusa przedpaschalnego dwunastu apostołów.

Autor zwraca także uwagę na jedną z zasadniczych wad podejścia historycznego do Jezusa z Nazaretu. Polega ona na koncentrowaniu się wyłącznie

na danych, które można zweryfikować na drodze historycznej, i pomijaniu tego, co ma charakter refleksji teologicznej. W związku z tym ks. Strzelczyk w kolejnym rozdziale wychodzi poza to, co można powiedzieć o Jezusie z perspektywy badań historycznych i koncentruje swoje rozważania na tym, co na temat Jezusa mówią teksty Nowego Testamentu. Zagadnienie to omawia na przykładzie nowotestamentowych obrazów Jezusa, takich jak Chrystus-Sędzia, Chrystus-Kapłan i Chrystus-Ofiara. Tym, co zasługuje na uwagę, to rozważanie wymienionych obrazów w kontekście Starego Testamentu, ponieważ, jak słusznie zauważa autor, pomijanie Starego Przymierza utrudnia dostrzeżenie nowości i właściwego sensu Nowego Przymierza. Nieznajomość zaś obietnicy nie pozwala na przeżywanie radości z jej wypełnienia. Stwierdzenia te odsłaniają zarazem główną ideę, jaka przyświeca autorowi w omawianym rozdziale, a mianowicie pokazanie tego, że o Jezusie mówi już Stary Testament i że w Jego osobie dokonało się wypełnienie centralnych starotestamentowych obietnic i zapowiedzi. Z drugiej zaś strony odkrycie prawdziwej tożsamości Jezusa i znaczenia Jego śmierci.

Rozdział czwarty poświęcony jest przybliżeniu, wyjaśnieniu i interpretacji prawdy o Jezusie Chrystusie zawartej w orzeczeniach Soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego. Ks. Strzelczyk podejmuje tu także krótką polemikę w stosunku do dwóch typów chrystologii określanych jako tzw. chrystologie oddolne. Jedną z nich jest chrystologia antropologiczna, której głównym przedstawicielem i twórcą jest K. Rahner. Do jej słabości autor zalicza m.in. to, iż uważa ona, że „bycie Bogiem jest naturalnym przeznaczeniem człowieka, a więc to, że pojawia się taki człowiek, który jest Bogiem, jest tylko kwestią czasu” (s. 100). Tymczasem sam Strzelczyk w kolejnym rozdziale, w którym zastanawia się nad odpowiedzią na pytanie o to, czy wcielenie Syna Bożego nastąpiłoby także wówczas, gdyby człowiek nie zgrzeszył, opowiada się, zresztą słusznie, za przyjęciem stanowiska, zgodnie z którym wcielenie należy widzieć jako „najbardziej pierwotny, odwieczny pomysł Boga na związek ze stworzeniem” (s. 129) oraz jako wydarzenie, które dokonałoby się nawet bez grzechu człowieka. Dlatego warto, zdaniem Strzelczyka, założyć, że „Bóg stał się człowiekiem, bo od samego początku chciał doświadczyć, jak to jest być stworzeniem” (s. 128). Pragnął wejść w świat ludzkiego doświadczenia i ogarnąć je ciepłem odwiecznego dialogu miłości. Rozumienie wcielenia jako należącego do pierwotnego zamysłu Boga, równa się, zdaniem Strzelczyka, stwierdzeniu, że „człowieczeństwo było od początku założone (...) stworzone jako przestrzeń, której Bóg chciał dla siebie samego” (s. 124). Modelem stworzenia było zaś „odwiecznie zamierzone człowieczeństwo Syna” (s. 124), którego przyjście „miało przypieczętować nasze szczęście” (s. 125). Wszystko to wydaje się potwierdzać tezę Rahnera, którego zdaniem Jezus urzeczywistnił w sposób doskonały człowieczeństwo i jednocześnie pokazał, że warunkiem tego jest Jego zjednoczenie z Bogiem.

Zjednoczenie, które zakłada i szanuje wolność człowieka oraz umożliwia realizację możliwości wpisanych w naturę ludzką. Zjednoczenie to jest zarazem celem, zdaniem Rahnera, ku któremu dąży człowiek i do którego został stworzony przez Boga.

Drugim typem chrystologii oddolnej wymienionym przez Strzelczyka jest chrystologia historyczna, która za punkt wyjścia swoich rozważań przyjmuje historyczną postać Jezusa z Nazaretu. Słabością jej jest to, że nie oddaje ona w sposób zadowalający radykalizmu patrystycznego, którego istota została zawarta w stwierdzeniu mówiącym o tym, że Jezus jest Synem Bożym.

W omawianym rozdziale na uwagę zasługuje wyjaśnienie przez autora w sposób jasny i przystępny zawitych nieraz zagadnień patrystycznej chrystologii, jak np. udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, która z osób Trójcy Świętej się wcieliła? Czy człowieczeństwo przyjęte przez Syna Bożego jest prawdziwym człowieczeństwem, tzn. czy Jezus jest człowiekiem we wszystkim podobnym do nas? Jak jest możliwe wreszcie istnienie w jednym byciu dwóch natur oraz wyjaśnienie relacji, jakie między nimi występują? Cenne jest w końcu wytłumaczenie tego, co chrystologia patrystyczna rozumie pod pojęciem „osoba” i „natura”.

W kolejnym rozdziale ks. Strzelczyk przechodzi do omówienia dwóch ważnych kwestii chrystologicznych, którymi zajmowała się teologia średniowieczna. Jedna z nich dotyczy wspomnianego już zagadnienia, którego istotę można ująć w pytaniu: Czy doszłoby do wcielenia Syna Bożego wówczas, gdyby człowiek nie popełnił grzechu? Druga zaś odnosi się do wiedzy ludzkiej Chrystusa na temat bycia Synem Bożym. Kwestię tę autor uzupełnia o współczesne ujęcie tego zagadnienia opracowane przez J. Galotą, który, odcinając się od propozycji średniowiecznej, przypisującej Jezusowi posiadanie potrójnej wiedzy: *visio beatifica*, wiedzy wlanej i wiedzy nabywanej na drodze doświadczenia, proponuje koncepcję doświadczenia mistycznego. J. Galot opiera tę koncepcję na świadectwach biblijnych, które ukazują istnienie synowskiej relacji między Jezusem i Bogiem, którego Jezus nazywa i do którego zwraca się jak do swojego Ojca. Zaletą tej propozycji, za której przyjęciem opowiada się także ks. Strzelczyk, jest to, że odwołuje się ona do doświadczenia ludzkiego, przez co broni integralności dwóch natur istniejących w Chrystusie i pozwala na zachowanie ich specyficznych właściwości. Wyjaśnia ponadto, skąd Jezus czerpał wiedzę na temat swojej tożsamości synowskiej. Harmonizuje ona wreszcie z „niektórymi klasycznymi wątkami chrystologii, na przykład z twierdzeniem o bezgrzeszności Jezusa” (s. 140).

Ostatni rozdział poświęcony jest natomiast rozważaniom na temat obecności Chrystusa dzisiaj. W rozdziale tym autor próbuje ukonkretnić m.in. ideę zbawienia, tak by zbawienie, które pochodzi od Chrystusa i o którym mówi wiara i teologia, stało się zrozumiałe dla ludzi żyjących współcześnie

Recenzje

i mogło być przez nich przeżywane jako wydarzenie, które można doświadczyć i które oddziałuje oraz kształtuje ich codzienne życie.

Prezentowana książka przybliży i wyjaśnia w sposób jasny istotne kwestie chrystologiczne. Pomaga zrozumieć rozwój refleksji chrystologicznej, poczynając od pierwotnej chrystologii przez chrystologię patrystyczną i soborową do chrystologii średniowiecza. Ukazuje, że „chrystologie są ścieżkami, Chrystus zaś celem, do którego zmierzamy” (s. 171). Z książką tą powinni zapoznać się przede wszystkim studenci teologii. Należy polecić ją także osobom wierzącym, które pragną pogłębić swoją wiedzę na temat osoby Jezusa Chrystusa. Znajdą one w niej z pewnością wiele cennych wskazówek i odpowiedzi na nurtujące je pytania.

Dariusz Gardocki SJ

STUDIA BOBOLANUM

Redakcja:

ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

e-mail: stbob@bobolanum.edu.pl

Wydawnictwo RHETOS

ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

tel. (022) 849-02-71

e-mail: wydawnictwo@rhetos.pl

Prenumerata krajowa STUDIA BOBOLANUM

Prenumerata roczna 72.00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 18.00 zł.

Poza prenumeratą 20.00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

Wpłat należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego,
podając imię nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem Studia Bobolanum,
na konto:

Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK SA III O/WARSZAWA, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869