

SYMPOZJUM

Rok XXIII 2019, nr 1(36)

ISSN 2543-5442
e-ISSN 2544-3283

SYMPOZJUM

Rok XXIII 2019, nr 1(36)

ISSN 2543-5442

e-ISSN 2544-3283

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE
KSIĘŻY SERCANÓW

Symposium – Półrocznik teologiczny

Symposium – Theological semi-annually

Wersja drukowana czasopisma jest wersją pierwotną. Wersja elektroniczna czasopisma jest dostępna na stronie www.symposium.scj.pl

A printed version of the journal is the original version. The electronic version of the journal is available on the website www.symposium.scj.pl

Wydawca | Publisher

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów
32-422 Stadniki 81 POLAND

Redakcja | Editorial Team

ks. dr Leszek Poleszak SCJ (red. nac. | editor-in-chief)

ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ, prof. UPJPII Kraków (z-ca red. nac. | deputy editor-in-chief)

ks. dr Krzysztof Napora SCJ (sekretarz | secretary)

Redaktor tematyczny | Thematic editor

ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ, prof. UPJPII Kraków

Redaktor językowy | Linguistic editor

mgr Elżbieta Małasiewicz-Machula

Rada naukowa | Editorial Board

o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino,
Roma – Włochy

ks. prof. Joseph Famerée SCJ, Université catholique de Louvain – Belgia

ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT Wrocław

ks. prof. dr hab. Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ, Universidad Pontificia
de Salamanca – Hiszpania

ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ, St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA

ks. prof. mons. Livio Melina, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,
Pontificia Università Lateranense, Roma – Italy

prof. dr hab. Jana Moricová, Katolícka Univerzita v Ružomberku – Słowacja

o. dr Łukasz Popko OP, École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem – Izrael

o. prof. dr hab. Andrzej Wodka CSsR, Accademia Alfonsiana, Roma – Włochy

bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL Lublin

ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, UPJPII Kraków

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

The periodical is indexed in the following databases:

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Baza czasopism humanistycznych BazHum

Polska Bibliografia Naukowa (PBN)

Baza POL-Index

Index Copernicus (IC)

ICI Journals Master List

Biblioteka Cyfrowa KUL (dlibra.kul.pl)

Google Scholar

Arianta

Kontakt | Contact

„Symposium”

32-422 Stadniki 81 POLAND

tel.: +48 12 271 15 24; faks: +48 12 271 00 59

e-mail: symposium@scj.pl www.symposium.scj.pl

<http://www.ejournals.eu/Symposium/>

ISSN 2543-5442; e-ISSN 2544-3283

Spis treści

Od redakcji	7
-------------------	---

NA PROGU SŁOWA. ODKRYĆ NA NOWO SENS MILCZENIA

1. Ks. KRZYSZTOF NAPORA SCJ, Milczenie Boga w Biblii Hebrajskiej ...	11
2. Ks. ZYGFRYD GLAESER, Teologia między słowem i milczeniem	31
3. Ks. MAREK TATAR, Milczenie w życiu duchowym człowieka w hałasie ponowoczesności	61
4. Ks. HENRYK SŁAWIŃSKI, Słuchanie – niezbędny komponent ewangelizacji	83
5. Ks. MARCIN SKŁADANOWSKI, Milczenie i słowo w dialogu ekumenicznym	99
6. Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Milczenie wobec tajemnicy Boga i teologia	119

ARTYKUŁY

1. Ks. STANISŁAW HAŁAS SCJ, Μετάνοια: próba uściślenia biblijnego pojęcia	145
2. ROBERT ŻARNOWSKI, Dwóch Świadców Chrystusa w historii egzegezy (Ap 11,3-13)	159

3. Ks. ROBERT PTAK SCJ, Rola Ducha Świętego w zbawczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa	173
4. Ks. TADEUSZ KAŁUŻNY SCJ, Między Konstantynopolem a Moskwą: korzenie sporu wokół ukraińskiej autokefalii	185
5. Ks. ADAM PASTORCZYK SCJ, La <i>synaxis</i> liturgica nella coscienza della Chiesa primitiva sulla base della rilettura di Ioannis Zizioulas	205
6. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Idea wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Pana Jezusa we współczesnym świecie	225
7. Ks. JAN GÓRSKI, Ekologia w misji ewangelizacyjnej Kościoła	237
8. Ks. PAWEŁ LESZKO SCJ, Prawda informacji dziennikarskiej w społecznym nauczaniu Kościoła i kodeksach etycznych środków komunikowania	247
9. Ks. DAWID GALANCIAK, Jubileusz 50-lecia koronacji figury Matki Bożej Lipskiej w Lubawie	263
10. Ks. PIOTR CHMIELECKI SCJ, Sposoby walki z Kościołem w PRL w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku	285
11. WIESŁAW KOWALSKI, Koncepcja pedagogiczna Wiosek Dziecięcych SOS w ujęciu Hermanna Gmeinerja i jej współczesne zastosowanie w Polsce	307

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Sprawozdanie z sympozjum naukowego <i>Na progu słowa. Odkryć na nowo sens milczenia</i> , Kraków, 25 maja 2019 roku	333
Zasady publikacji	341

Table of Contents

Editorial	7
-----------------	---

ON THE THRESHOLD OF THE WORD. REDISCOVER THE SENSE OF SILENCE

1. KRZYSZTOF NAPORA SCJ, Silence of God in the Hebrew Bible	11
2. ZYGFRYD GLAESER, Theology between word and silence	31
3. MAREK TATAR, Silence in the spiritual life in the noise of postmodernity	61
4. HENRYK SŁAWIŃSKI, Listening as an Indispensable Component in Evangelization	83
5. MARCIN SKŁADANOWSKI, Silence and Word in the Ecumenical Dialogue	99
6. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Theology and the silence in the face of the mystery of God	119

ARTICLES

1. STANISŁAW HAŁAS SCJ, Μετάνοια: an attempt of clarification of the biblical term	145
2. ROBERT ŻARNOWSKI, The Two Witnesses of Christ in the history of exegesis (Rev 11,3-13)	159

3. ROBERT PTAK SCJ, The role of the Holy Spirit in the salvific event of Jesus Christ	173
4. TADEUSZ KAŁUŻNY SCJ, Between Constantinople and Moscow: roots of the controversy around Ukrainian autocephaly	185
5. ADAM PASTORCZYK SCJ, The liturgical <i>syntax</i> in the consciousness of early Church based on the relecture of Ioannis Zizioulas	205
6. LESZEK POLESZAK SCJ, The idea of reparation to the Sacred Heart of Jesus in the contemporary world	225
7. JAN GÓRSKI, Ecology in the evangelization mission of the Church	237
8. PAWEŁ LESZKO SCJ, The truthfulness of journalistic information in the Catholic social teaching and communication codes of ethics	247
9. DAWID GALANCIAK, The 50 th Jubilee Celebration of the Coronation of Virgin Mary's figure from Lipy, near Lubawa	263
10. PIOTR CHMIELECKI SCJ, The ways of fighting against the Church in Polish People's Republic (PRL) in the 40s and 50s of the 20th century	285
11. WIESŁAW KOWALSKI, The pedagogical concept of the SOS Children's Villages by Hermann Gmeiner and its contemporary application in Poland	307

REVIEWS AND REPORTS

LESZEK POLESZAK SCJ, Report from the scientific symposium <i>On the threshold of the word. Rediscover the sense of silence,</i> Krakow, May 25, 2019	333
Publishing rules	345

ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.001.10630>

Od redakcji Editorial

Bieżący numer „Symposium” jest poświęcony tematowi: *Na progu słowa. Odkryć na nowo sens milczenia*. Zdecydowana większość artykułów dotyczących tego tematu powstała jako owoc sympozjum naukowego zorganizowanego w dniu 25 maja 2019 roku w Krakowie przez Katedrę Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach.

W jednym ze swoich listów do karmelitanek bosych św. Jan od Krzyża napisał: „Słowa (...) rozpraszają, a milczenie i praktyka cnoty skupiają i dają siły duszy. Gdy już więc dusza wie, co dla jej postępu potrzebne, to zbyteczne jej mówienie i słuchanie, wówczas trzeba jej tylko działać w milczeniu i pilności, w pokorze i miłowaniu, i we wzgardzie siebie”¹. Ten mistrz i kierownik duchowy wielokrotnie podkreśla znaczenie milczenia i ciszy w rozwoju życia duchowego. Stwierdza nawet stanowczo, że „nie można postępować w doskonałości inaczej, jak tylko praktykując cnoty i cierpiąc mężnie, osłoniwszy się całkowicie milczeniem”².

¹ JAN OD KRZYŻA, *Do karmelitanek bosych w Beas*, 22.11.1587 r., w: TENŻE, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 814.

² Tamże, s. 814-815.

To w milczeniu człowiek dochodzi do pełni prawdy o Bogu i o sobie samym. Poprzez nie bowiem otwiera się na działanie zbawczej łaski Stwórcy, który objawia nam siebie przez swojego Syna Jezusa Chrystusa.

Milczenie i słuchanie pozwalają przeciwstawić się hałasowi ponowoczesności, który wdziera się w każdą z dziedzin życia człowieka. Przekładanie wartości postępu i rozwoju sprawia, że nie tylko człowiek musi nieustannie walczyć o ochronę swoich praw i godności, lecz także sam Bóg i wiara w Niego są ukazywane w perspektywie czegoś, co przeminęło i nie ma już większego wpływu na rzeczywistość. Tymczasem, by posłużyć się słowami kard. Gerharda Ludwiga Müllera, „Chrześcijaństwo nie musi dostosowywać się do nowoczesności i z trudem walczyć o znalezienie sobie w ponowoczesności niszy, w której mogłoby przeżyć. Prawdziwą nowoczesnością jest bowiem wiara w Boga w Jezusie Chrystusie, nieprzemijająca aktualność wolności, życia i miłości. Poznania powszechnej woli zbawczej Boga w osobie i w dziele Chrystusa nie przewyższy żaden postęp w empiryczno-naukowym poznaniu świata i w poprawie materialnych warunków życia ani nie wyczerpie żadna transcendentalna refleksja nad warunkami i granicami naszego ograniczonego myślenia”³. W milczeniu przed Bogiem rozpoznajemy, że Chrystus „wraz ze swoim przyjściem, przyniósł wszelką nowość tak, jak było to zapowiedziane. To właśnie On sam był zapowiadany jako owa nowość, która odnawia i ożywia człowieka”⁴.

Bardzo dziękuję wszystkim autorom za przygotowanie tekstów do publikacji. Ponawiam moje zaproszenie do współpracy z naszym periodykiem naukowym i do odwiedzin jego stron internetowych: <https://symposium.scj.pl/> oraz <http://www.ejournals.eu/Symposium/>. Szanownym czytelnikom życzę ciekawej i owocnej lektury.

ks. dr Leszek Poleszak SCJ
redaktor naczelny

³ G. L. MÜLLER, *Listy o kapłaństwie*, Kraków 2019, s. 58.

⁴ Św. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses*, Pelplin 2018, s. 397.

TEMAT NUMERU

NA PROGU SŁOWA.
ODKRYĆ NA NOWO SENS MILCZENIA

ks. Krzysztof Napora SCJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0002-7923-4517; e-mail: naporus@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.002.10631>

MILCZENIE BOGA W BIBLII HEBRAJSKIEJ

SILENCE OF GOD IN THE HEBREW BIBLE

Abstrakt

Autor podejmuje analizę biblijnego obrazu Boga, który milczy. Obraz ten stosunkowo rzadko pojawia się na kartach biblijnych, gdzie Bóg jest zazwyczaj tym, który mówi, który działa przez swoje potężne słowo. Autor omawia najpierw pokrótce semantykę milczenia w Biblii Hebrajskiej. W drugiej części prezentuje podjętą przez M. C. A. Korpel oraz J. C. de Moora próbę klasyfikacji przyczyn milczenia Boga. W ostatniej części koncentruje swoją uwagę na kilku tekstach, w których milczenie Boga, według klasyfikacji Korpel i de Moora, określa się jako *niezrozumiałe*; tekstach, w których milczenie to można odczytać jako wyzwanie, zaproszenie czy nawet formę komunikacji między Bogiem i człowiekiem.

Słowa kluczowe: milczenie, cisza, komunikacja, milczenie Boga, 1 Krl 19,8-18

Abstract

In this article the author analyzes the image of God who keeps silence. This image only rarely appear in the Bible, where God is usually presented as the One, who speaks; as the One who acts through his powerful word. In the first part the author shortly discusses semantic of silence in the Hebrew Bible. Then he presents an attempt of classification of reasons of God's silence in the Bible and in the related Ancient Near Eastern Texts according to the model developed by M. C. A. Korpel and J. C. D. Moor in their influential book *The Silent God*. Finally, he focuses on some texts that according to the model presented by Korpel and Moor should classified as *incomprehensible*; the texts in which this silence could be considered a challenge, an invitation or even a form of a communication between God and human being.

Key words: silence, communication, silence of God, 1 Kings 19,8-18

Wstęp

Podjmując próbę przybliżenia tematu milczenia Boga w Piśmie Świętym w szerszym kontekście refleksji na temat wartości milczenia jako takiego, warto uświadomić sobie potrójny paradoks. Po pierwsze, decydujemy się *mówić* nie tylko o znaczeniu, ale również o wartości milczenia. Mówiąc (*pisząc*), mamy odkrywać sens milczenia... Rodzi się pytanie, czy wobec tego specyficznego przedmiotu studium, nie byłoby słuszniej zamilknąć i poprzez milczenie (bardziej na drodze praktyki niż teorii) odkrywać prawdziwy sens milczenia i jego wartość. Po wtóre, snując refleksję na temat wartości milczenia, koncentrujemy się przede wszystkim na milczeniu człowieka, tymczasem przedmiotem niniejszego opracowania ma być milczenie, którego podmiotem jest Bóg. Intuicyjnie wyczuwamy, że jednym z owoców milczenia jest otwarcie na słuchanie. W kontekście doświadczenia religijnego milczenie prowadzić może do tego, by lepiej usłyszeć Boga. Tymczasem my chcemy zatrzymać się nad zagadnieniem Boga, który milczy. Czy zamilknąwszy, można lepiej usłyszeć milczenie Boga? Po trzecie wreszcie, podejmujemy refleksję na temat

milczenia Boga, w kontekście religii, która jest religią Słowa Wcielonego, w kontekście Księgi, która jest Bożym Słowem zapisanym, w kontekście wiary w Boga, który mówi, i to odróżnia Go od bożków, które „mają usta, ale nie mówią” (Ps 115,5; 135,6); wiary w Boga, którego potężne Słowo – *dābār* – staje się nieustannie rzeczywistością. I nawet wtedy, gdy Biblia mówi, że Bóg milczy – to przecież Słowo Boże rozbrzmiewa poprzez Świętą Księgę: mówi o milczeniu.

Naszą refleksję koncentrować chcemy przede wszystkim wokół Biblii Hebrajskiej. Rozwijać się ona będzie według trzech punktów. Najpierw spróbujemy krótko przedstawić semantykę milczenia w Biblii Hebrajskiej (1); dalej zaprezentujemy pewien model klasyfikacji milczenia Boga (2); wreszcie spróbujemy zasygnalizować kilka przypadków, które wymykają się prostej klasyfikacji; tekstów biblijnych, w których milczenie to wydaje się przemawiać szczególnie głośno, stanowiąc jednocześnie wyzwanie, zaproszenie, być może zagadkę lub tajemnicę (3).

1. Semantyka milczenia w Biblii Hebrajskiej

Pierwszą rzeczą, na jaką trzeba zwrócić uwagę w kontekście biblijnej refleksji na temat milczenia Boga, jest fakt, że odniesienia do milczenia Boga, czy też wzmianki o Bogu milczącym, pojawiają się niezwykle rzadko na kartach biblijnych. Temat ten, który dziś wywołuje ożywione dyskusje, a który stał się tak istotny w teologii XX i XXI wieku, wydaje się do pewnego stopnia marginalny w Biblii. Aby marginalność tę zilustrować, wystarczy sięgnąć do statystyki. Marjo Korpel i Johannes de Moor w swoim opracowaniu zatytułowanym *The Silent God* sugerują, że w Biblii Hebrajskiej znaleźć można 1882 miejsca, w których pojawiają się słowa (rzeczowniki i czasowniki) odnoszące do mowy Boga lub też do Boga mówiącego. Równocześnie w tej samej Biblii Hebrajskiej znaleźć można jedynie 29 przypadków, w których słowa (rzeczowniki i czasowniki) odnoszą się do milczenia Boga¹. Nawet jeśli autorzy nie prezentują założeń

¹ Zob. M. C. A. KORPEL, J. C. DE MOOR, *The Silent God*, Leiden–Boston 2011, s. 35. Niestety autorzy nie uznali za stosowne przedstawić w swoim studium dokładnego wykazu wszystkich 29 miejsc, gdzie Biblia wspomina o milczeniu Boga.

metodologicznych przyjętej rachuby, co stanowi niewątpliwą trudność w procesie weryfikacji danych, to jednak stwierdzić należy, że dysproporcja jest tu ogromna. Jak można łatwo obliczyć, wzmianki o milczeniu Boga stanowią zaledwie 1,5 procent sumy wyrażen odnoszących się do mówienia i milczenia Boga. Jednocześnie, jak wspomnieliśmy wyżej, temat ten przeżywa dziś prawdziwą eksplozję zainteresowania, nie tylko w naukach teologicznych, ale – paradoksalnie – także w nurtach agnostycznych czy ateistycznych, podobnie jak w sztuce, w literaturze, w filmie, muzyce, w filozofii.

Skromna liczba wypowiedzi biblijnych dotyczących milczenia Boga nie jest wcale jednoznaczna z radykalnym brakiem słownictwa, występującego w języku hebrajskim na opisanie rzeczywistości milczenia czy też ciszy. W swoim studium na temat słownictwa związanego z milczeniem i ciszą w hebrajszczyźnie biblijnej Eidevall, na podstawie analizy najbardziej popularnych słowników hebrajszczyzny biblijnej (*DCH*, *Gesenius*, *HALOT*), sugeruje, że doliczyć się w nich można „przynajmniej trzech lub czterech” rzeczowników oznaczających ciszę oraz „około sześciu czasowników” oznaczających „milczeć”, względnie „być cicho”². Stosunkowo często te różne terminy traktowane są jako wyrażenia synonimiczne we współczesnych tłumaczeniach tekstu biblijnego. Oczywiście, zasadnym jest pytanie, na ile terminy te możemy traktować jako synonimy? Czy nie popełniamy niekiedy błędu anachronizmu, oddając je jako synonimy, bez przywiązywania wagi do ich oryginalnego kontekstu? Czy oddając je w tłumaczeniach jako „milczeć” czy „milczenie”, jesteśmy wystarczająco uważni na niuanse znaczeniowe poszczególnych terminów hebrajskich? Na ile ich użycie sugeruje różne aspekty milczenia? Intrygujące wydaje się również pytanie, czy w kontekście milczenia Boga redaktorzy biblijni używają jakiegoś specyficznego słownictwa?

Należy zauważyć, że niektóre spośród hebrajskich słów należących do pola semantycznego milczenia i ciszy nie stanowią jakiegoś szczególnego problemu w procesie interpretacji. Zarówno ich forma, jak i specyficzny kontekst wydają się jednoznacznie wskazywać ich znaczenie.

² Zob. G. EIDEVALL, *Sounds of Silence in Biblical Hebrew: A Lexical Study*, „Vetus Testamentum” 62 (2012), s. 160.

I w kontekście ciszy, i milczenia znajdujemy w Biblii Hebrajskiej wezwanie do zachowania ciszy, do zamilknięcia, wyrażone słowem *has* (zob. Sdz 3,19; Am 6,10; 8,3; Hb 2,20; Zch 1,7; 2,17; *hassû* w liczbie mnogiej w Ne 8,11). Słowo to, mając charakter onomatopieczny, zbliżone jest do naszego „ciiii!”³. Oprócz tego raz występuje również podobna forma *hsh* (Lb 13,30), kiedy Kaleb „próbował uspokoić lud, który zaczął burzyć się przeciw Mojżeszowi” w obliczu niepomysłnych wieści, przyniesionych przez izraelskich zwiadowców z Kanaanu. Podobnie „nieproblematycznym” wydaje się słowo *’lēm*, które określa milczenie jako akt niedobrowolny⁴. Ponieważ wskazuje na czynność „wiązania”, używane bywa na określenie kogoś, kto wydaje się niemy, nie może się wypowiedzieć, ma „związany” język. Słowa tego nie znajdziemy w opisie milczenia Boga Starego Testamentu. Pojawia się ono natomiast w obrazowej charakterystyce fałszywych proroków (Iz 56,10), przedstawianych jako „nieme psy” oraz niemych bożków (Hb 2,18). Rdzeń *’lm* w koniugacji *Niphal* pojawi się także w obrazie cierpiącego Sługi Pańskiego, który „nie otworzył ust swoich, jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją” (Iz 53,7).

Kolejne słowa sugerują czynność milczenia podejmowaną z pełną świadomością. Słowo *hšh* używane jest w opisie osoby, która powstrzymuje się od mówienia⁵. Co ciekawe, cztery z siedmiu przypadków użycia tego słowa w koniugacji *Qal*, odnoszą się do milczenia Boga (Ps 28,1; Iz 62,1; 64,11; 65,6). Bóg mówi przez proroka Izajasza: „Przez wzgląd na Syjon nie umilknę, przez wzgląd na Jerozolimę nie spocznię” (Iz 62,1). Dwa rozdziały dalej prorok woła do Boga: „Czyż na to wszystko możesz być nieczuły, Panie? Czy możesz milczeć, by nas pognębić nad miarę?” (Iz 64,11). Choć w obydwu przypadkach w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia mamy czasownik „milczeć”, który wydaje się pasować do kontekstu,

³ Zob. F. BROWN, S. R. DRIVER, C. A. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an appendix containing the Biblical Aramaic*, Boston 1906 (dalej: BDB), s. 245.

⁴ Zob. BDB, s. 48; G. EIDEVALL, *Sounds...*, dz. cyt., s. 164.

⁵ Zob. BDB, 364; D. J. A. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 1-8, Sheffield 1992-2011 (dalej: DCH), t. 3, s. 330; G. EIDEVALL, *Sounds...*, dz. cyt., s. 164-165.

to łatwo zauważyć, że obydwie wersety mogą odnosić się do pewnej „bierności” Boga. Równie dobrze moglibyśmy przetłumaczyć: „Przez wzgląd na Syjon nie pozostanę bierny...” (Iz 62,1). O to samo wydaje się prosić prorok: „Panie, czy możesz pozostawać bierny, by nas pognębić nad miarę”? Ten sam niuans znaczeniowy, wskazujący na pewną bierność podmiotu, odnaleźć można również w koniugacji sprawczej *Hiḫil*. Choć w Iz 57,11 tłumacz oddaje tę formę czasownika *ḫšḫ* słowem „milczeć”, to jednak znaczenie „pozostać biernym, nie działać” wydaje się stanowić wartą rozważenia alternatywę: „Nie pamiętasz o Mnie, nie dajesz Mi miejsca w twym sercu. Czyż nie tak? Ja milczę/nie działam i przymykam oczy, a ty się Mnie nie boisz” (Iz 57,11). Na powstrzymanie się od działania, bierność, która przechodzi w pewien spokój, wskazuje również czasownik *šqt*⁶: „Choć [Bóg] milczy, kto Go potępi, gdy schowa się, kto Go zobaczy?” (Hi 34,29). Podobne znaczenie wydaje się mieć również czasownik *ḫrš*, choć w tym przypadku na pierwszy plan wysuwa się jeszcze inny odcień znaczeniowy⁷. Ponieważ przymiotnik *ḫērēš* oznacza „głuchego”, czasownik wywodzący się z tego samego rdzenia wydaje się oznaczać „być głuchym”. Słowo to sześciokrotnie pojawia się w Psalmach w koniugacji *Qal*, mając Boga za podmiot. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia, w Ps 39,13 czytamy: „Usłysz, o Panie, moją modlitwę i wysłuchaj mego wołania; na moje łzy nie bądź nieczuły”. Tymczasem, użycie czasownika *ḫrš* sugeruje raczej prośbę, by Bóg „nie był głuchy” wobec płacznego wzdychania psalmisty. Czy jednak wzmianka o pozostawianiu Boga głuchym na lament psalmisty stanowi figurę retoryczną wyrażającą przekonanie psalmisty, że głos jego lamentu nie dociera do Boga, czy jest raczej wyrazem doświadczenia Boga, który nie działa, który wydaje się milczeć w obliczu cierpienia człowieka? W Ps 28,1 mamy podobny dylemat: „Do Ciebie, Panie, wołam, Opoko moja, nie bądź wobec mnie głuchy, bym się nie stał przez Twoje milczenie jak ci, którzy zstępują do grobu”⁸. Jak wspomnieliśmy, niekiedy kontekst pozwala bliżej określić, która z opcji

⁶ Zob. BDB, s. 1052-1053.

⁷ Zob. G. EIDEVALL, G., *Sounds...*, dz. cyt., s. 166.

⁸ Intrygujący wydaje się fakt, że psalmista nazywa Boga Opoką (Skałą), a jednocześnie żali się na obojętność, niewrażliwość Boga.

winna być preferowana. Tak jest np. w Ps 50,3, gdzie czytamy: „Bóg nasz przybył i nie milczy”. Tutaj znaczenie „milczeć”, „pozostawać biernym”, wydaje się lepiej pasować do kontekstu niż znaczenie „być głuchym”. Znaczenie „milczeć” wydaje się być charakterystyczne dla tych miejsc, gdzie czasownik *hrš* występuje w koniugacji sprawczej *Hifil*. W Ps 50,21: „Ty to czynisz, a ja mam milczeć? Czy myślisz, że jestem podobny do ciebie? Skarcę ciebie i postawię ci to przed oczy”.

Podobna wieloznaczność jest charakterystyczna również w przypadku należących do tego samego pola semantycznego czasowników *dmh*⁹ i *dmm*¹⁰. W ich przypadku znaczenia, które wydają się nakładać w hebrajszczyźnie biblijnej to „milczeć” i „nie poruszać się, ustać” (z jednej strony „cisza”, z drugiej zaś „bezruch”). Z rdzeniem *dmm* skojarzyć należy również rzeczownik *dāmāmāh* („spokój”, zob. „szmer łagodnego powiewu” w 1 Krl 19,12), do którego powrócimy jeszcze w ostatniej części tego opracowania. Podsumowując, możemy stwierdzić, że dosyć ubogi język hebrajski ma stosunkowo dużo słów na określenie milczenia i choć mogą one występować jako synonimy, to w odniesieniu do milczenia Boga kryją one w sobie teologiczne bogactwo niuansów znaczeniowych. Czy Bóg „nie słyszy” („jest głuchy wobec”) lamentu psalmisty, czy może jedynie zachowuje wobec niego milczenie, czy też nie podejmuje żadnego działania? Bez wątpienia, w każdym przypadku rozstrzygnięcie winno uwzględnić nie tylko słownikową definicję poszczególnych terminów hebrajskich, lecz przede wszystkim kontekst, w jakim słowo występuje. Gdybyśmy jednak chcieli naszą analizę zagadnienia milczenia Boga w Biblii ograniczyć jedynie do tych miejsc, w których słowa oznaczające milczenie mają Boga jako podmiot czynności, ryzykowalibyśmy zbytnim uproszczeniem tego tematu¹¹.

⁹ Zob. DCH t. 2, s. 448. Podobnie: L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2000 (dalej: HALOT).

¹⁰ BDB, s. 198-199. Zob. G. EIDEVALL, *Sounds...*, dz. cyt., s. 171-172.

¹¹ Warto zwrócić uwagę, że w Biblii znajdujemy również szereg miejsc, gdzie postawa milczenia wyrażona jest w sposób obrazowy poprzez wyrażenia typu „położyć rękę na usta”, tzn. zamilknąć (zob. Sdz 18,19), „zamknąć usta” (Ps 63,12). Szerzej na ten temat zob. P. BARRADO, *El silencio en el Antiguo Testamento: Aproximación a un símbolo ambiguo*, „Estudios Bíblicos” 1(55) (1997), s. 12-23.

2. Milczenie Boga jako przerwana komunikacja

Mówiąc o milczeniu Boga w Biblii, warto – paradoksalnie – rozpocząć od „mówienia Boga”. To ono wydaje się przerywać „ciszę nieistnienia”. Podobnie jak w teologii starożytnego Egiptu, to Słowo Boga, albo też dokładniej Jego mówienie, daje początek istnieniu: „Bóg rzekł (...) i stała się światłość” (Rdz 1,3); „Przez słowo Pana powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego” (Ps 33,6). Cisza bywa niekiedy przedstawiana jako element pierwotnego chaosu, podobny do bezładu i pustkowiecia, ciemności oraz bezmiarów wód. W apokryficznej 4 Księdze Ezdrasza czytamy: „I rzekłem: O Panie, mówiąc od początku stworzenia, pierwszego dnia powiedziałeś: Niech się stanie niebo i ziemia. I Twoje słowo dokonało tego dzieła. Wówczas unosił się Duch, a wokół zalegały ciemności i cisza” (6,38-39); „Nad światem zapanuje milczenie przez siedem dni, jak w pierwszych początkach, aby nikt nie pozostał” (7,30). O powrocie świata do „jego pierwotnej ciszy” mówi również 2 Ba 3,6-7. U Pseudo-Filona, którego *Księga starożytności biblijnych* datowana jest na przełom I i II wieku po Chrystusie sam Stwórca ukrywa się za pierwotną ciszą: „Ciemność i cisza istniały, nim stał się świat. Cisza przemówiła, a pojawiły się ciemności” (60,2)¹². Bóg nie tylko zaczyna mówić, ale również rozpoczyna dialog, którego partnerem jest człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga w szóstym dniu stworzenia (zob. Rdz 1,26-28). Próbuując właściwie odczytać milczenie Boga, warto spojrzeć na nie jako na swego rodzaju przerwana lub zachwiana komunikację Boga ze stworzeniem¹³. Mamy oczywiście świadomość, że zarówno mówiąc o komunikacji Boga ze swoim stworzeniem, jak również o jej przzerwaniu czy zachwianiu – o milczeniu Boga, posługujemy się pewną analogią, językiem metaforycznym.

Analizując fenomen przerwanej komunikacji Boga z człowiekiem w Biblii, Korpel i de Moor porównują tradycję biblijną z literacką tradycją

¹² PSEUDO-FILON, *Księga starożytności biblijnych*, tł. Ł. Laskowski, Kraków 2015, s. 244.

¹³ Podejście do milczenia jako przerwanej czy naruszonej komunikacji może być, zdaniem niektórych autorów, niepełne czy nieadekwatne. Zob. P. TORRESAN, *Silence in the Bible*, „Jewish Bible Quarterly” 31 (2003), s. 153-160.

innych krajów Starożytnego Bliskiego Wschodu. Wskazują przy tym na pięć kategorii milczenia Boga:

a) Pierwszą kategorię stanowi milczenie powodowane wykroczeniem – milczenie, u którego źródła leży nieprawe postępowaniem człowieka. W opowiadaniach babilońskich *Enuma Elish* czy *Atra hasis* znajdujemy wzmiankę o hałasie, który z ziemi wznosi się ku niebu: ludzie, którzy mnożą się na powierzchni ziemi, hałasując, przeszkadzają bogom w spoczynku. Zdaniem badaczy, wspomniany tu hałas związany może być z kwestią przeludnienia ziemi. Może to być również wyrażenie eufemistyczne, którym autor opowiadania posłużył się dla opisanego buntu ludzi przeciw bogom. Reakcja bogów, która ma przywrócić ciszę, zakłada liczebne ograniczenie ludzkości poprzez serię plag oraz globalny potop¹⁴.

Milczenie bóstwa i cisza, która zapada, może również zapowiadać rychłą karę. Jak czytamy w opowiadaniu o Gilgameszu (XI,106): „(Przejmująca) cisza Adada ogarnęła niebo, wszystko, co było jasnością, obracając w ciemność. [Rozległy] kraj rozdeptał jak [wół²], rozbił jak garnek gliniany. Cały dzień Wiatr Południowy niosący burzę [huczał], jednego pierwszego dnia burza powaliła kraj. [... Wiatr Wschodni przywiał potop]”.

W Biblii również odnajdujemy motyw milczenia Boga, które wiąże się z nieprawością człowieka. Mojżesz, czyniąc najprawdopodobniej aluzję do grzechu Izraela pod Synajem i kary, jaka w konsekwencji spotyka Izraelitów, mówi: „Wróciliście i płakaliście przed Panem, a nie wysłuchał Pan waszego wołania i nie zwrócił na was uwagi” (Pwt 1,45). Prorok Micheasz wspomina o milczeniu Boga, którego przyczyną jest niesprawiedliwość społeczna, jakiej dopuszcza się Izrael: „Wołać będą wówczas do Pana, ale im nie odpowie, lecz zakryje w tym czasie oblicze swe przed nimi z powodu występków, które popełnili. Zawstydzą się wtedy widzący, wieszczkowie się zarumienią i zasłonią wszyscy brody, bo nie będzie Bożej odpowiedzi” (Mi 3,4.7). Podobne przekonanie wydają się również dzielić przyjaciele Hioba. Elihu sugeruje, że Bóg nie odpowiada Hiobowi z powodu jego grzechów: „Wołania są bez odpowiedzi ze

¹⁴ Zob. W. G. LAMBERT, A. R. MILLARD, M. CIVIL, *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood with the Sumerian Flood Story*, Oxford 1969, s. 107.

względu na pychę nieprawych. Zaiste tego, co czcze, Bóg nie słucha, na to Wszchemogący nie zwraca uwagi. Jeszcze mniej, gdy mówisz, że Go nie dostrzegasz. U Niego sąd, na Niego czekaj!” (Hi 35,12-14).

Człowiek próbuje nawiązać przerwana komunikację, rozpoznając swoją winę. Ma przy tym świadomość, że poprawa złego postępowania to zbyt mało, by nawiązać przerwana komunikację. Wysiłki ze strony człowieka pozostaną daremne, jeśli Bóg nie zainteresuje, dokonując przemiany. W tym kontekście prorok Izajasz zachęca do wytrwałego wołania do Boga: „Na twoich murach, Jeruzalem, postawiłem strażę; przez cały dzień i całą noc nigdy nie zamilkną. Wy, co przypominacie *wszystko* Panu, sami nie miejcie wytchnienia i Jemu nie dajcie spokoju, dopóki nie odnowi i nie uczyni Jeruzalem przedmiotem chwały na ziemi” (Iz 62,6-7). Użyte tu wyrażenie: *wə’al-tittənū dōmî lô* („nie dajcie mu spokoju”), można również przetłumaczyć: „nie pozwólcie Mu na ciszę”.

Postępowanie ludzi, które obraża Boga, sprawia, że normalne środki Jego komunikacji z ludźmi, sposoby, jakie zazwyczaj służyły poznaniu Jego woli, stanowią element dialogu, wydają się zawodzić. Jak wspomina 1 Księga Samuela: „Młody Samuel usługiwał Panu pod okiem Helego. W owym czasie rzadko odzywał się Pan, a widzenia nie były częste” (3,1). Wspomina o tym również Ezechiel: „Kłęska za kłęską spada, wieść okrutna nadchodzi jedna za drugą. Będą domagać się od proroka objawienia, lecz kapłanowi zabraknie nauki, a starszym rady” (Ez 7,26; zob. Lm 2,9)¹⁵.

b) Inną kategorię stanowi cisza, która jest znakiem wyrozumiałości, cierpliwości lub roztropności. W opowiadaniu babilońskim *Adapa i wiatr południowy* spotykamy scenę, w której Adapa staje przed głównym bogiem Anu, by odpowiedzieć za popełnione przestępstwo. Jednak jego wyjaśnienia sprawiają, że Anu rezygnuje z kary. Jak mówi tekst: „jego serce uspokoiło się, ucichł”¹⁶.

¹⁵ Myśl o milczeniu, które poprzedza Boży gniew i karę, odnajdziemy w Nowym Testamencie w Księdze Apokalipsy: „A gdy otworzył pieczęć siódmą, zapanowała w niebie cisza prawie na pół godziny” (Ap 8,1).

¹⁶ Zob. W. W. HALLO (red.), *The Context of Scripture. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden 1997, s. 449.

W Biblii podobną myśl znajdujemy szereg razy. Izajasz mówi o Bogu, który długo cierpliwie milczał: „Jak bohater posuwa się Pan, i jak wojownik pobudza waleczność; rzuca hasło, okrzyk wydaje wojenny, góruje męstwem nad nieprzyjaciółmi. «Milczałem od długiego czasu, w spokoju powstrzymywałem się, teraz niczym rodząca zakrzyknę, dyszcę będę z gniewu, zbraknie mi tchu»” (Iz 42,13-14). Obraz rodzącej, która cierpliwie czekała na wzrost ukrytego pod jej sercem dziecka, staje się obrazem Boga cierpliwie czekającego w ciszy – Boga, który odkłada swą gwałtowną interwencję w czasie. Cierpliwość ta skończyła się – ponieważ Izraelici okazali się głusi i ślepi na głos Boga, który przemawiał przez proroków.

Podobną logikę odnajdujemy w Ps 50: „Bóg nasz przybył i nie milczy; przed Nim ogień trawiący, wokół Niego szaleje nawałnica” (50,3). Bóg długo milczał – patrząc na występki, których dopuszczał się Izrael, lecz czas bezczynności wobec niegodziwości człowieka wydaje się być skończony. Sprawiedliwość Boga nie pozwala Mu dłużej milczeć: „Ty to czynisz, a Ja mam milczeć? Czy myślisz, że jestem podobny do ciebie? Skarcę ciebie i postawię ci to przed oczyma” (Ps 50,21).

c) Jeszcze inną kategorię stanowi milczenie, które jest znakiem niemocy lub niemożności. Bogowie Babilonu milczą, kiedy przerażający ptak okrada panteon z jego mocy. W obliczu nieszczęścia zgromadzenie bogów zasiada w milczącej desperacji. W sumeryjskim micie bogini Ninmah pomaga w dziele stworzenia. Po sześciu nieudanych próbach ulepienia człowieka z gliny, Ninmah rzuca trzymany w rękę kawałek gliny na ziemię i zapada głęboka cisza¹⁷. Marduk chwalony jest w poemacie *Enuma Elis* za to, że „oddala porażenie od ciała bogów, ojców swoich” (VII, 42)¹⁸.

Co ciekawe, o bezradnym milczeniu bóstw pogańskich wspominają również teksty biblijne. W 2 Krl czytamy: „Gdzie są bogowie Chamat i Arpadu, gdzie bogowie Sefarwaim, Heny i Iwwy? Gdzie są bogowie Samarii? A czy wybawili Samarię z mojej ręki?” (2 Krl 18,34). Bogowie milczą – to znaczy pozostają bierni lub bezradni wobec interwencji

¹⁷ Zob. tamże, s. 518.

¹⁸ Zob. M. KAPEŁUŚ (red.), *Mity akadyjskie*, Warszawa 2000, „Antologia Literatury Mezopotamskiej”, s. 46.

Boga na rzecz swego ludu. Klasycznym przykładem milczącej bezradności bóstw pogańskich w Biblii jest opis rywalizacji Eliasza z prorokami Baala. Tekst mówi, że pomimo trwającej niemal cały dzień modlitwy, połączonej z praktyką kaleczenia ciała i zadawania sobie ran, „nie było ani głosu, ani odpowiedzi, ani też dowodu uwagi” (1 Krl 18,29). Również w Pwt 4,27-28 czytamy zapowiedź kierowaną do narodu: „Rozproszy was Pan między narodami i mało z was zostanie wśród obcych ludów, dokąd was Pan uprowadzi do niewoli. Będziecie tam służyli bogom cudzym: dziełom rąk ludzkich z drewna i z kamienia, które nie widzą, nie słyszą, nie jedzą i nie czują”. Ta sama myśl zawarta jest w tekstach prorockich opisujących procedurę produkcji posągów bóstw (zob. Iz 46,6-7; Hab 2,18-20).

Tak mocno rozbudowany motyw milczenia bezradności bóstw pogańskich i silna polemika między kultem bóstw a kultem Boga Jedyne- go, który mocen jest zbawić, pozostawia niewielką przestrzeń na motyw milczenia bezradności Boga Izraela. Być może jednak idea ta nie jest zupełnie nieobecna w Biblii Hebrajskiej. Kiedy myślimy o Bogu, który cierpi, będąc niejako „przymuszonym”, by zachować milczenie...

d) Osobną kategorię stanowią teksty, które mówią o milczeniu snu. W mitologiach krajów Starożytnego Bliskiego Wschodu bogowie śpią dokładnie tak samo jak ludzie. Bywa, że to ludzie kładą się do snu, kiedy zasypia ich bóg i budzą się wtedy, kiedy ich bóg się budzi. Sen bogów może być groźny dla człowieka, zakłada bowiem sytuację, w której bóstwo przestaje opiekować się swymi wyznawcami. Ale ten sam sen może być również mylący, jak tego świadectwo mamy w tekstach mówiących o babilońskim bogu Nergalu, który nie śpi „nawet wtedy, gdy wydaje się, że śpi” (dosł. „śpi fałszywym snem”)¹⁹.

Motyw milczenia, które jest związane ze snem boga, pojawia się w Biblii w polemice z kultami pogańskim. Eliaz na górze Karmel szydzi z proroków Baala, mówiąc: „Wołajcie głośniejsze, bo to bóg! Więc może jest zamyślony albo zajęty, albo udaje się w drogę. Może on śpi, więc niech się obudzi!” (1 Krl 18,27). Jest kilka tekstów biblijnych, które wydają się

¹⁹ Zob. I. J. GELB, L. LANDSBERGER, A. L. OPPENEHIM, *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1962, s. 68a.

sugerować (czasem nie wprost), że Bóg Izraela niekiedy śpi. W Ps 35 czytamy: „Przebudź się, wystąp w obronie mego prawa, w mojej sprawie, mój Boże i Panie!” (35,23), a w Ps 44: „Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie odrzucaj na zawsze!” (44,24). Niekiedy autor biblijny prosi Boga, by ten się obudził: „Przebudź się, przebudź! Przyoblecz się w moc, o ramię Pańskie! Przebudź się, jak za dni minionych, w czasach zamierzchłych pokoleń. Czyś nie Ty poćwiartowało Rahaba, przebiło Smoka?” (Iz 51,9). Wszystkie te zdania wydają się być jednak zabiegiem retorycznym, elementem języka obrazowego, nacechowanego antropomorfizmem. Wypowiedzi te wydają się zawierać niekiedy element prowokacji. Psalmista jest przecież przekonany, że „nie zdrzemnie się ani nie zaśnie ten, który czuwa nad Izraelem” (Ps 121,4). Wydaje się, że odnaleźć tu można pewne podobieństwo do opisów znanych z sąsiadujących kultur, w których bóg, pomimo iż zdawał się spać – czuwa nad swymi wiernymi.

e) W tekstach Starożytnego Bliskiego Wschodu pojawia się jeszcze motyw milczenia, będącego oznaką podziwu lub obawy. Teksty starożytne mówią, że kiedy Enki i bogini narodzin Ninmah uczynili człowieka, „wielka cisza zapadła” pomiędzy bogami²⁰. Trudno określić powód tej ciszy: zachwyt czy też lęk z powodu przerażających konsekwencji tego aktu w historii świata. Bogowie milkną również przed potężnym bogiem-stwórcą Mardukiem. Podobna przerażająca cisza zapada, kiedy Apsu podejmuje decyzję unicestwienia swego boskiego potomstwa: bogowie zasiadają w milczeniu²¹. W milczenie wprawiają przerażające plany bogini Tiamat. Ea radzi Mardukowi, by udał się do Anszara, ojca bogów, aby prosił go, by ten przerwał milczenie i pozwolił mu pokonać boginię Tiamat²².

Podobne milczenie, które byłoby powodowane lękiem czy podziwem odczuwanym przez Boga Izraela nie zapada w Biblii Hebrajskiej. Bogu, który na kartach biblijnych przedstawiany jest jako Ten, który doświadcza gniewu, żalu czy zazdrości – nigdy na kartach biblijnych nie przypisuje się uczucia strachu. W Księdze Hioba, możemy usłyszeć echo pewnego podziwu w słowach Stwórcy malujących przed Hiobem niezwykłość

²⁰ Zob. W. W. HALLO (red.), *The Context...*, dz. cyt., s. 518.

²¹ Zob. M. KAPELUŚ (red.), *Mity...*, dz. cyt., s. 19.

²² Zob. tamże, s. 26.

i piękno stworzenia, ale podziw ten nie prowadzi Boga w kierunku milczenia – to Hiob milknie w obliczu hymnu o pięknie i mądrości stworzonego świata, wobec mądrości i potęgi Stwórcy.

Napotykać na kartach biblijnych motyw Boga, który milczy, warto pytać, czy nie odpowiada on którejś z wyżej wymienionych kategorii. Każda z nich – na miarę ludzkich możliwości – próbuje racjonalizować to milczenie, uczynić je choć trochę zrozumiałym, dokonać choćby wstępnej jego egzegezy. Trudność pojawia się, gdy wymienione wyżej kategorie okazują się nieadekwatne, a człowiek napotyka milczenie Boga, które wydaje się niezrozumiałe.

3. Milczenie, które pozostaje tajemnicą

Autorzy biblijni wydają się mieć świadomość, że milczenie Boga – brak odpowiedzi na stawiane Bogu pytania, kryje w sobie niekiedy tajemnicę, która przekracza możliwości poznawcze człowieka²³. Tajemnicza postać, z którą Jakub zмага się „aż do wschodu jutrzeńki”, uparcie milczy wobec pytania: „Jakie jest twoje imię?” (zob. Rdz 32,25-31). Pytany o imię Anioł Pana choć odpowiada Manoachowi, to jednak „milczy” na temat imienia, mówiąc wprost: „Ono jest cudowne/tajemnicze (*pełi'y*)” (Sdz 3,19). To poczucie ograniczoności człowieka wobec tajemnicy Boga, braku zdolności rozpoznania czy też zrozumienia głosu Boga prowadzi niekiedy autorów biblijnych do konkluzji, że to nie milczenie Boga stanowi istotę problemu: Bóg nie milczy – zdają się mówić – to człowiek nie słyszy lub nie rozpoznaje Jego głosu. W obliczu milczenia Boga, które staje się doświadczeniem Hioba przez niemal 37 rozdziałów księgi, Elihu mówi o Bogu, „który cudownie grzmi swoim głosem” (Hi 37,5) i o gromie, „co z ust Jego wychodzi” (Hi 37,2). Jednocześnie wskazuje na ograniczone możliwości człowieka: On „Wszechmocny – my Go nie osiągniemy” (Hi 37,23).

²³ Zob. P. SANDERS, *How comprehensible can divine silence be? Reflections on the Biblical evidence*, w: B. Becking (red.), *Reflections on the silence of God: a discussion with Marjo Korpel and Johannes de Moor*, Leiden–Boston 2013, s. 131-134.

Milczenie Boga w obliczu ludzkiego cierpienia pojawia się również w Księdze Psalmów. Jest to milczenie, od którego bezradnie wydają się odbijać pytania psalmisty: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku. Boże mój, wołam w ciągu dnia, a nie odpowiadasz, i nocą, a nie zaznaję pokoju” (Ps 22,2-3). Pytania te narastają w obliczu cierpienia, które wydaje się nie mieć końca, przekraczając dramatycznie nie tylko granice ludzkiej cierpliwości, ale również fizycznej czy psychicznej wytrzymałości: „Jak długo Boże...?” (Ps 13,2-3; 35,17; 74,10; 89,47). W doświadczeniu cierpienia psalmista ma poczucie, że jego modlitwy powracają do niego, odbijając się od milczącego nieba: „A ja, gdy chorowali, wór przywdziewałem, umartwiałem się postem i moja modlitwa wracała do mojego łona” (Ps 35,13). Poczucie, że Bóg pozostaje obojętny wobec lamentu i skargi, że milczy wobec modlitwy wydaje się potęgować w obliczu „otwartych ust” i słów oskarżeń ze strony przeciwników: „Bo rozwarli na mnie usta nieczne i podstępne. Mówili ze mną językiem kłamliwym, osaczyli mnie nienawistnymi słowami i bez przyczyny mnie napastowali. Oskarżali mnie w zamian za miłość moją, a ja się modliłem” (Ps 109,2-4). Tym bardziej więc woła on do Boga: „Widziałeś, Panie, zatem nie milcz, o Panie, nie bądź ode mnie daleko! Przebudź się, wystąp w obronie mego prawa, w mojej sprawie, mój Boże i Panie!” (Ps 35,22-23); „Nie milcz, o Boże, którego wychwalam, bo rozwarli na mnie usta nieczne i podstępne” (Ps 109,1-2). W wołaniu tym psalmista posuwa się niemal do szantażu, próbując ukazać, jak dramatyczne skutki może mieć milczenie Boga: „Do Ciebie, Panie, wołam, Opoko moja, nie bądź wobec mnie głuchy, bym się nie stał przez Twoje milczenie jak ci, którzy zstępują do grobu” (Ps 28,1).

Co ciekawe, te same psalmy, które w tak dramatyczny sposób ukazują tajemnicę milczenia Boga, zawierają niejednokrotnie myśl o Bożej odpowiedzi – myśl, o Bogu, który opuszcza bezpieczne milczenie, daje się sprowokować przez modlitwę psalmisty. W zakończeniu pełnego bolesnej skargi Psalmu 22 znajdujemy hebrajską formę *ʾānītānī*. Choć w Biblii Tysiąclecia tłumaczona jest ona jako prośba: „wysłuchaj mnie”, to jednak forma gramatyczna *perfectum* sugerować może czynność dokonaną: „wysłuchałeś mnie”, czy też „odpowiedziałeś mi” (zob. Biblia Paulistów, Biblia Gdańska). W Ps 28, który rozpoczyna się od wzmianki o Bogu głuchym

na prośbę człowieka, znajdujemy również okrzyk psalmisty „Błogosławiony Pan, usłyszał bowiem głos mego błagania” (Ps 28,6). Nie oznacza to, że tajemnica związana zarówno z Bożym milczeniem, jak i Jego odpowiedzią znika zupełnie. Nie wiemy, w jaki sposób przychodzi odpowiedź – czy psalmista słyszy ją w sercu, czy też przychodzi ona poprzez zbawcze wydarzenia? Trudna sytuacja wydaje się nie zmieniać, wybawienie wciąż jeszcze nie przyszło – ale psalmista jest wewnętrznie przekonany, że Bóg już odpowiedział, że nie zawiedzie.

Problem Bożego milczenia w Biblii Hebrajskiej wydaje być niekiedy przede wszystkim problemem natury hermeneutycznej. Tajemniczość czy niezrozumiałość milczenia Boga wydaje się potęgować w miarę, jak zmienia się rozumienie tekstów biblijnych i jak ewoluuje wrażliwość człowieka czytającego tekst biblijny. Milczenie Boga w obliczu rozpaczliwego wołania Saula, jego poszukiwania woli Boga i oczekiwania na znak (zob. 1 Sm 14) z pewnością zawsze rodziło pytania, zwłaszcza w kontekście tekstów, noszących ślady ideologii królewskiej, w których Bóg zobowiązywał się udzielić odpowiedzi i wsparcia swemu wybrańcowi (zob. Ps 91,15). Historyczny kontekst, mentalność ludzi czasów biblijnych podkreślająca choćby wymiar odpowiedzialności kolektywnej, pozwalały milczenie to łatwiej zakwalifikować choćby do pierwszej z wymienionych powyżej kategorii (zob. 2a: milczenie spowodowane wykroczeniem człowieka). Dzisiejsza wrażliwość, która podkreśla indywidualny charakter odpowiedzialności i każe oceniać winę w zależności od stopnia wolności i świadomości sprawcy czyni milczenie Boga wobec Saula znacznie trudniejszym do zrozumienia. W ten sposób opowiadanie o Bogu, który z jednej strony udziela koncesji na wybór króla, co więcej sam wskazuje kandydata, z drugiej zaś strony żałuje, że „Saula ustanowił królem” (1 Sm 15,11) i milczy, kiedy ten wybraniec rozpaczliwie szuka Bożej woli, staje się dla wielu współczesnych nie lada wyzwaniem. Milczenie Boga wobec Saula wydaje się „krzyczyć coraz donośniej!”

Wspomnieliśmy powyżej, że milczenie może być postrzegane jako przerwa w komunikacji. Wydaje się jednak, że czasami tajemnicze milczenie Boga staje się zaproszeniem lub niekiedy formą komunikacji. Jednym z najbardziej niezwykłych tekstów, które odsłaniają ten właśnie wymiar milczenia, jest opowiadanie o teofanii przeżywanej przez Eliasza

na górze Horeb (1 Krl 19,8-13). Eliasz umocniony niezwykle pożywieniem wędruje czterdzieści dni i czterdzieści nocy do Bożej góry Horeb. Spędziwszy noc w grocie, zostaje wezwany na zewnątrz, „by stanąć na górze wobec Pana”. Księga opisuje następujące po sobie niezwykle zjawiska, które towarzyszyły niekiedy teofaniom: gwałtowna wichura rozwalająca góry i druzgocąca skały, trzęsienie ziemi, wreszcie ogień (por. Wj 19,18; 20,18; Ps 97,3-5). Tym razem jednak żadne z nich nie zwiastuje obecności Pana: Pana nie było w wichurze, w trzęsieniu ziemi ani w ogniu (1 Krl 19,11-12). Dopiero doświadczenie „szmeru łagodnego powiewu” staje się dla Eliasza momentem oznaczonym obecnością Boga. Egzegeci podkreślają, że wyrażenie *qôl dāmāmāh daqqāh*, przetłumaczone jako „szmer łagodnego powiewu”, może również oznaczać „głęboką ciszę”, moment, w którym „świat jakby zamarł w bezruchu”. Zapada cisza, która zwiastuje obecność Boga. Cisza, gdy po ludzku nie dzieje się nic szczególnego, gdy ustają znaki, które normalnie obwieszczały obecność Boga. To właśnie taka cisza staje się dla proroka zaproszeniem, by stanąć w obecności Boga, by wejść z Nim w głęboki dialog, zaproszeniem do niezwyklej komunikacji²⁴. Ta sama cisza, która stanowiła dowód nieistnienia bożków – teraz staje się zaproszeniem do odkrywania obecności Boga. Bóg pozwala się spotkać na progu ciszy...

Podobne doświadczenie zapisał być może również redaktor Księgi Lamentacji. Jednym z dominujących jej elementów jest milczenie Boga w obliczu tragedii zniszczonej Jerozolimy i skargi człowieka, którego lament wypełnia pięć pieśni Lamentacji²⁵. Ten sam Bóg, który w gniewie swoim nie tylko zwołał przeciw Jerozolimie jej nieprzyjaciół (zob. Lm 1,15) i „nasłał na Jakuba sąsiadów ciemieców” (Lm 1,17), ale również sam „zburzył bez litości wszystkie siedziby Jakuba” (Lm 2,2) teraz milczy wobec ruin zniszczonego miasta, ogromu cierpienia i dramatycznych pytań człowieka. Milczenie to wydaje się narastać w kontekście zakończenia księgi, które wcale nie przynosi rozwiązania. Księga kończy się serią zdań, które bywają interpretowane jako pytania bez odpo-

²⁴ Zob. P. TORRESAN, *Silence...*, dz. cyt., s. 158.

²⁵ Jedyne słowa Boga, jakie padają w tej księdze, odnaleźć można w wypowiedzi redaktora Lamentacji w 3,57: „Bliski się stałeś w dniu, gdy Cię wzywałem: «Nie bój się!» – rzekłeś”.

wiedzi²⁶: „Czemu chcesz o nas zapomnieć na zawsze, po wszystkie dni nas opuścić? (...) Czyżbyś nas całkiem odtrącił? Czy tak bardzo na nas się gniewasz?” (Lm 5,20.22). W obliczu milczącego Boga redaktor Księgi Lamentacji wyrusza w drogę. Jej celem jest poszukiwanie nowych odpowiedzi – tam, gdzie w obliczu dramatycznych wydarzeń zawiodły odpowiedzi tradycyjne. Jej celem jest znalezienie nowej nadziei – tam, gdzie dotychczasowa nadzieja umarła wraz z ginącym w czasie obłężenia najmłodszym pokoleniem. W ten sposób, w sytuacji, gdzie nie pada słowo pociechy, gdzie nie słychać najmniejszej odpowiedzi ani dowodu uwagi – na progu milczenia Boga – redaktor księgi odkrywa w sposób zupełnie nieoczekiwany, że „Nie wyczerpała się litość Pana, miłość nie zgasła. Odnawia się ona co rano; ogromna jest Twa wierność. «Działem mym Pan» – mówi moja dusza, dlatego czekam na Niego” (Lm 3,22-24). Milczenie staje się w ten sposób okazją do odkrywania wierności Boga, do odkrywania Jego obecności, której świadectwem nie są *dibrê yhwh*, „słowa Pana” (rozumiane jako dźwięki czy też jako czyny), ale paradoksalnie, milczenie Boga. Milczenie to okazuje się formą komunikacji – komunikacji na innym niż dotychczas poziomie. Doświadczenie milczenia Boga staje się wreszcie dla redaktora Księgi Lamentacji okazją do odkrycia wartości milczenia, wartości milczącego oczekiwania, wartości milczącej nadziei: „Dobry jest Pan dla ufnych, dla duszy, która Go szuka. Dobrze jest czekać w milczeniu ratunku od Pana. Dobrze dla męża, gdy dźwiga jarzmo w swojej młodości. Niech siedzi samotny w milczeniu, gdy On na niego je włożył. Niech usta zanurzy w prochu! A może jest jeszcze nadzieja?” (Lm 3,25-29).

Zakończenie

Milczenie Boga stanowić może dla człowieka niezwykle wyzwanie. Może to być wyzwanie o charakterze teoretycznym: filozoficznym czy teologicznym, ale doświadczenie – zarówno to zapisane na kartach biblij-

²⁶ Szereg hipotez na temat interpretacji Lm 5,22 znaleźć można w: D. GARRETT, *Song of Songs/Lamentations*, Dallas, TX 2004, „Word Biblical Commentary” 23B, s. 470-472.

nych, jak i to zwyczajne, powszednie uwypukla przede wszystkim praktyczny wymiar tego wyzwania. Bóg, który skrywa się za zasłoną milczenia, wydaje się być Bogiem słabym i bezradnym jak człowiek w obliczu zła czy cierpienia. Jego milczenie rodzić może lęk i nieufność; czasami staje się ono źródłem kryzysu wiary w istnienie Boga. Niewiara może niekiedy być krzykiem rozpacz, desperacką próbą ocalenia obrazu Boga, „który przecież nie może milczeć” wobec takiego czy innego doświadczenia. Ale milczenie to może być również zaproszeniem, może ono wyznaczać przestrzeń autentycznego spotkania, doświadczenia na nieznanym dotychczas poziomie, formą komunikacji, w której cisza przyzywa ciszę i w której głębia przyzywa głębię. Do czego zaprasza milczenie Boga? Autentyczna odpowiedź musi mieć charakter osobowy, indywidualny. Być może do żarliwszego szukania? Być może do głębszej ufności? Do nawrócenia? Do świadectwa o Bogu, który jest, chociaż milczy...

Bibliografia

- Barrado P., *El silencio en el Antiguo Testamento: Aproximación a un símbolo ambiguo*, „Estudios Bíblicos” 1(55) (1997), s. 5-27.
- Brown F., Driver S. R., Briggs C. A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an appendix containing the Biblical Aramaic*, Boston 1906 (=BDH).
- Clines D. J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 1-8, Sheffield 1992-2011 (=DCH).
- Eidevall G., *Sounds of Silence in Biblical Hebrew: A Lexical Study*, „Vetus Testamentum” 62 (2012), s. 159-174.
- Garrett D., *Song of Songs/Lamentations*, Dallas, TX 2004, „Word Biblical Commentary” 23B.
- Gelb I. J., Landsberger L., Oppenheim A. L., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1962 (=CAD).
- Hallo W. W. (red.), *The Context of Scripture. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden 1997.
- Kapełuś M. (red.), *Mity akadyjskie*, Warszawa 2000, „Antologia Literatury Mezopotamskiej”.

- Koehler L., Baumgartner W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2000 (=HALOT).
- Korpel M. C. A., de Moor J. C. , *The Silent God*, Leiden–Boston 2011.
- Lambert W. G., Millard A. R., Civil M., *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood with the Sumerian Flood Story*, Oxford 1969.
- Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych*, tł. Ł. Laskowski, Kraków 2015, s. 244.
- Sanders P., *How Comprehensible Can Divine Silence Be? Reflections on the Biblical Evidence*, w: B. Becking (red.), *Reflections on the Silence of God: a Discussion with Marjo Korpel and Johannes de Moor*, Leiden–Boston 2013, s. 127-138.
- Torresan P., *Silence in the Bible*, „Jewish Bible Quarterly” 31 (2003), s. 153-160.

Ks. Krzysztof Napora, sercanin, doktor nauk biblijnych; absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Pontificio Istituto Biblico w Rzymie, Rothberg International School Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF); od 2012 pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Biblijnych KUL.

ks. Zygfryd Glaeser

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-0002-8791-0175; e-mail: Zygfryd.Glaeser@uni.opole.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.003.10632>

TEOLOGIA MIĘDZY SŁOWEM I MILCZENIEM

THEOLOGY BETWEEN WORD AND SILENCE

Abstrakt

Człowiek jako istota rozumna i wolna, ze swej natury może i powinien docierać do prawdy, trwać przez niej i całe swoje życie opierać na prawdzie. Prawda jest „miejszem spotkania” rozumu i wiary, które tworzą między sobą głęboką i nierozzerwalną jedność, uznając jednocześnie swoją autonomiczność w dochodzeniu do prawdy. Bogata historia dorobku ludzkiego intelektu świadczy o tym, że „człowiek w ciągu stuleci przebył pewną drogę, która prowadziła go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią” (FR 1). Dzięki swej osobowej naturze, człowiek szuka prawdy ponadempirycznej, mającej wymiar egzystencjalny, związany z kontekstem jego życia. Właśnie w kontekście prawdy rozum i wiara nie pozostają wobec siebie w opozycji, lecz tworzą między sobą głęboką i nierozzerwalną jedność (por. FR 16). Choć rozum i wiara tworzą jedność, to w istocie stanowią dwie różne drogi dochodzenia do prawdy, a zarazem dwa różne sposoby przeżywania relacji wobec niej.

Podstawowym zadaniem teologii jest rozumna służba prawdzie odkrywanej w wierze. Do jej instrumentarium należą, na równi, wiara i rozum. W istocie

rzeczy, w teologii chodzi o próbę zrozumienia relacji łączącej człowieka z żywym Bogiem i opowiedzenia o niej. Teologia ma charakter dialogiczny. Specyficzne jest dla niej to, że w dialogu tym uczestniczy sam Bóg. Każda prawda domaga się jej wyrażenia, uzewnętrznienia. Wypowiedzi o Bogu i o relacji człowieka z Bogiem mogą mieć różny charakter i mogą przybierać różne kształty. Ostatecznie chodzi jednak o próbę wypowiedzenia tego, co ze swej istoty jest niewypowiadalne, a jednak w jakiejś formie powinno zostać wypowiedziane. Najistotniejszym nośnikiem i znakiem prawdy teologicznej jest słowo. Ale i ono ma różną ekspresję i może być wyrażane na wiele sposobów. Każda wypowiedź o Bogu jest fragmentaryczna, cząstkowa. Zawiera w sobie element paradoksalności wynikającej z faktu niemożności jej wyrażenia w sposób całkowicie jednoznaczny i całościowy. Boga nie można „zamknąć” ani „zmieścić”, ani też w pełni wypowiedzieć, stosując teologiczne formuły. Każda z nich naznaczona jest cząstkowością. Dla ludzkiego umysłu Bóg pozostaje zawsze tajemnicą. Chrześcijański Wschód dystansuje się od wypowiadania i interpretowania prawd chrześcijańskiej wiary w formie teologicznych traktatów. Abstrahuje także od tworzenia wielkich teologicznych systemów pojęciowych. Przejmując bizantyjskie wzorce myślenia, ukształtował typ duchowości o ukierunkowaniu mistycznym, liturgicznym i ikonograficznym. Na pierwszy plan wysuwa kontemplację Tajemnicy, a nie czysto racjonalne podejście do niej. Wychodzi z założenia, że kontemplacja Tajemnicy, otwarcie się na Jej oświecenie prowadzi do Jej poznawania, bez konieczności jej definiowania. Tak więc słowo i milczenie jawią się jako równoważne wymiary teologicznej komunikacji. Następują po sobie i się dopełniają. Mają wspólny cel: doprowadzenie do autentycznego dialogu i do pogłębienia bliskości człowieka z Bogiem i ludzi między sobą.

Słowa kluczowe: teologia, Bóg, Chrystus, Duch Święty, słowo, milczenie, kontemplacja, hezychazm, apofatyzm

Abstract

Man, as a rational and free being, by his nature, can and should reach the truth, abide through it and all his life based on truth. Truth is a „meeting place” of reason and faith that create a deep and inseparable unity, recognizing at the same time its autonomy in reaching the truth. The rich history of the achievements of the human intellect testifies to the fact that „man has travelled a certain path over the centuries, which led him gradually to meet with the truth and to face it” (FR 1). Due to his nature, man seeks a non-empirical truth with an existential dimension related to the context of his life. It is in the context of truth that reason, and faith do not remain in opposition to each other but create a deep and inseparable unity between them (see FR 16). Although reason and faith form unity, they are, in fact, two different ways of reaching the truth, and at the same time, two different ways of experiencing such relationship.

The essential task of theology is the rational service of truth discovered in faith. Its instruments include equally faith and reason. Theology is about trying to understand the relationship between man and the living God and telling about it.

Every truth demands its expression, externalization. Statements about God and the relationship between man and God can be different and can take various shapes. Ultimately, however, it is about trying to say what is inherently unspeakable, but in some form, it should be spoken. The most important medium and the sign of theological truth is the word. But it also has different expressions and can be expressed in many ways. Every statement about God is incomplete and partial. It contains an element of paradoxicality resulting from the fact that it cannot be shown in a wholly unambiguous and comprehensive way. God cannot be „shut down”, or „not fit to someone” nor fully express using theological formulas. Each of them is marked by partiality. God is always a mystery to the human mind. The Christian East distances itself from speaking out and interpreting the truths of Christian faith in the form of theological treatises. It also disregards the creation of high religious conceptual systems. Taking over the Byzantine models of thinking, He shaped a type of spirituality with a mystical, liturgical, and iconographic orientation. The contemplation of the mystery

is the foreground, not the purely rational approach to it. It assumes that the reflection of the Mystery, the openness to the enlightenment leads to learning without the need to define it.

Thus word and silence appear as similar dimensions of theological communication. They follow each other and are completed. They have a common goal: bringing about a genuine dialogue and deepening the closeness of man with God and people with each other.

Keywords: theology, God, Christ, Holy Spirit, word, silence, contemplation, hesychism, apophaticism

„Wiara i rozum (*fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczyił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie (por. Wj 33,18; Ps 27[26],8-9; 63[62],2-3; J 14,8; 1 J 3,2)”¹ – tymi słowami św. Jan Paweł II rozpoczął swoją encyklikę *Fides et ratio*. Zamierzał on natchnąć ludzkiego ducha do odważnej konfrontacji z prawdą i zachęcić rozum do podjęcia poszukiwania prawdy, jako niezbywalnej i konstytutywnej potrzeby bytu, jakim jest człowiek. Jako istota rozumna i wolna, ze swej natury może i powinien docierać do prawdy, trwać przy niej i całe swoje życie opierać na prawdzie. Prawda jest „miejszem spotkania” rozumu i wiary, które tworzą między sobą głęboką i nierozzerwalną jedność, uznając jednocześnie swoją autonomiczność w dochodzeniu do prawdy². Jan Paweł II wskazuje na fakt, że wzajemna relacja rozumu i wiary oraz ich specyficzna natura, winny być analizowane w świetle podstawowej dążności osoby ludzkiej, jaką jest skierowanie ku prawdzie.

¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, Rzym 1998 (dalej: FR), *Wprowadzenie*.

² Zob. P. OCHOTNY, *Fides et ratio. Dwa porządki poznania prawdy*, „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” 3(32) (2016), s. 102.

1. Teologia jako służba prawdzie

Bogata historia dorobku ludzkiego intelektu świadczy o tym, że „człowiek w ciągu stuleci przebył pewną drogę, która prowadziła go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią”³, czytamy w encyklice *Fides et ratio*. Jan Paweł II konsekwentnie zwraca się ku człowiekowi, stawiającemu pytania o otaczający go świat, a także o sens własnej egzystencji. Zwraca uwagę na fakt, że rozum ludzki, poznając na drodze empirii tajemnice wszechświata, odkrywa w nim obecność wszechmocnego i mądrego Stwórcy jako Przyczyny sprawczej wszystkiego, co istnieje⁴. Odczytuje także swoje powołanie, którym jest „dążenie do prawdy, przekraczającej jego samego”⁵. Człowiek jawi się więc jako istota poszukująca prawdy, gdyż ludzki rozum z niepohamowaną mocą, jako istotny element życiowego dynamizmu, jest ze swej natury skierowany ku prawdzie⁶. Zdolność do refleksji nad światem i nad samym sobą jest podstawą ludzkiej podmiotowości. Poznając prawdę, człowiek „urzeczywistnia samego siebie”⁷. Dzięki swej osobowej naturze, szuka prawdy ponadempirycznej, mającej wymiar egzystencjalny, związany z kontekstem jego życia. Prawda obiektywna o rzeczywistości jest zarazem prawdą uniwersalną⁸. „Prawda bowiem nie przyjmuje żadnych granic. Jest dla wszystkich i dla każdego. A gdy prawdę tę czyni się w miłości (por. Ef 4,15), wówczas jeszcze bardziej staje się ona uniwersalistyczna”⁹. Uniwersalizm prawdy obiektywnej wymaga stosowania wielu metod badawczych, a także dialogu multilateralnego wielu różnych dyscyplin (przyrodniczych, filozo-

³ FR 1.

⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, *Prawda i wolność. Do środowiska akademickiego* (Rzym, 26.03.1981 r.), w: *Jan Paweł II, Nauczanie społeczne*, t. 4, Warszawa 1984, s. 74-75; P. OCHOTNY, *Fides et ratio*, dz. cyt., s. 103.

⁵ Zob. FR 5; 28.

⁶ Por. P. OCHOTNY, *Fides et ratio*, dz. cyt., s. 103; V. POSSENTI, *Filozofia i wiara*, Kraków 2004, s. 18.

⁷ P. OCHOTNY, *Fides et ratio*, dz. cyt., s. 103. Zob. także. S. KOWALCZYK, *Prawda jako wartość w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 1(129) (530) (1997), s. 56.

⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Przemówienie Ojca Świętego do przedstawicieli świata nauki* (Lublin 09.06.1987 r.), <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/677> (odczyt z dn. 12.03.2019 r.).

⁹ TENŻE, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 126.

ficznych i teologicznych)¹⁰. Określenie osoby ludzkiej jako istoty poszukującej prawdy wytycza perspektywę, w której dopiero możliwe staje się przedstawienie relacji rozumu i wiary i nakreślenie stopnia ich wzajemnego uzupełniania się.

Jan Paweł II akcentuje komplementarność prawdy naturalnej oraz prawdy objawionej. Właśnie w kontekście prawdy rozum i wiara nie pozostają wobec siebie w opozycji, lecz tworzą między sobą głęboką i nierozzerwalną jedność¹¹. Tych dwóch sposobów poznania nie można jednak ze sobą utożsamiać, podobnie jak nie można wykluczać jednego przez drugi. Mamy bowiem tu do czynienia z dwoma porządkami: przyrodzonym – objawionym przez Boga Stworzyciela w powszechnym prawie naturalnym i nadprzyrodzonym – kiedy to Bóg komunikuje człowiekowi przez swoje Słowo prawdy niedostępne naturalnym władzom umysłu ludzkiego¹². Należy więc zauważyć, że choć rozum i wiara tworzą jedność, to w istocie stanowią dwie różne drogi dochodzenia do prawdy, a zarazem dwa różne sposoby przeżywania relacji wobec niej¹³.

Powiązanie rozumu i wiary jest możliwe jedynie na gruncie prawdy. „Jedność prawdy, naturalnej i objawionej, jest – jak to podkreśla św. Jan Paweł II – podstawowym postulatem ludzkiego rozumu, wyrażonym już w zasadzie niesprzeczności. Objawienie daje pewność tej jedności, pokazując, że Bóg Stwórca jest także Bogiem historii zbawienia”¹⁴. Nauki przyrodnicze, a nawet filozofia, nie są zdolne zaspokoić ludzkiego głodu prawdy poprzez udzielenie wyczerpujących odpowiedzi na wszystkie pytania człowieka. Ewangelia jest dopełnieniem prawdy naukowo-empirycznej i prawdy filozoficznej. Jednoznaczne są tu słowa Jezusa: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18,37)¹⁵. „Ta właśnie jedność prawdy naturalnej i objawionej

¹⁰ Zob. TENŻE, *Kościół jest solidarny z uniwersytetem. Do środowiska naukowego w Bolonii* (Bolonia, 18.04.1982 r.), w: *Jan Paweł II, Nauczanie społeczne*, t. 5, cz. 1, Warszawa 1986, s. 93-100.

¹¹ Zob. FR 16.

¹² Por. P. OCHOTNY, *Fides et ratio*, dz. cyt., s. 106.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ FR 34.

¹⁵ Zob. FR 12.

znajduje żywe i osobowe wcielenie w Chrystusie¹⁶. Natura ludzka Syna Bożego sprawia, że prawda, choć absolutna, przestaje być daleka i abstrakcyjna¹⁷. W Chrystusie Objawienie przestaje być dla rozumu czymś zewnętrznym. Staje się bodźcem, który inspiruje rozum. Wiara otwiera przed rozumem nowe horyzonty, ukazując zagadnienia, których rozum bez Objawienia najprawdopodobniej nigdy by nie odkrył¹⁸.

Benedykt XVI podkreśla, że wiara i rozum, nie mogą być od siebie oddzielane ani też sobie przeciwstawiane, lecz powinny zawsze iść razem, powinny być traktowane integralnie¹⁹. „Wiara i rozum, jak napisał Augustyn po swoim nawróceniu, są «dwoma siłami, które prowadzą do poznania» (*Contra Academicos*, III, 20, 43)²⁰. Wierzący pragnie lepszego poznania Tego, w którym złożył swoją wiarę, i lepszego zrozumienia tego, co On objawił. Głębsze poznanie będzie domagać się z kolei większej wiary, coraz bardziej przenikniętej miłością: „wierzę, aby rozumieć, i rozumem, aby głębiej wierzyć”²¹. Harmonia między wiarą a rozumem oznacza przede wszystkim to, że Bóg nie jest daleki: nie jest daleko od naszego rozumu i od naszego życia. Jest blisko każdego człowieka, blisko naszego serca oraz blisko naszego rozumu. Obecność Boga w człowieku jest bardzo głęboka i równocześnie tajemnicza, można ją jednak rozpoznać i odkrywać²². Podstawowym zadaniem teologii jest więc rozumna służba prawdzie odkrywanej w wierze. Do jej instrumentarium należą, na równi, wiara i rozum. W istocie rzeczy, teologii chodzi o próbę zrozumienia relacji łączącej człowieka z żywym Bogiem i opowiedzenia o niej.

¹⁶ FR 34.

¹⁷ Zob. T. DOLA, *Historyczny kształt prawdy*, w: S. Rabiej (red.), *Prawda wobec rozumu i wiary*, Opole 1999, s. 104.

¹⁸ Zob. P. OCHOTNY, *Fides et ratio*, dz. cyt., s. 109; E. SIENKIEWICZ, *Zagadnienie prawdy w filozofii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20 (2006), s. 323.

¹⁹ Zob. BENEDYKT XVI, *Dawajcie świadectwo o Bogu w świecie współczesnym. Rozmowa z młodzieżą Rzymu i Lacjum na placu św. Piotra*, OsRomPol 6-7 (2006), s. 51.

²⁰ TENŻE, *Wiara i rozum w nauczaniu św. Augustyna* (audjencja generalna, 30.01.2008 r.), <https://www.niedziela.pl/arttykul/84572/nd/> (odczyt z dn. 15.02.2019 r.).

²¹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994 (dalej: KKK), 158.

²² Zob. A. PRONIEWSKI, *Problematyka wiary w nauczaniu Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 10 (2011), s. 122.

2. Dialogiczny charakter teologii

Teologia jest swego rodzaju ludzką rozmową o Bogu. Ma charakter dialogiczny. Specyficzne jest to, że w dialogu tym uczestniczy sam Bóg²³. Teologia oznacza i przekazywanie swego rozumienia wiary, i słuchanie, jak tę wiarę rozumieją inni. Jest także dzieleniem się, na różne sposoby, własnym doświadczeniem Boga. Teologia wskazuje na żywą obecność Boga zarówno w dyskursie teologicznym, jak i we własnym przeżywaniu doświadczenia z Nim. Bóg bierze czynny udział w procesie dochodzenia człowieka do pełni prawdy. Tak więc teologią jest również to wszystko, co jest racjonalną rozmową o spotkaniu z Bogiem prowadzoną w wierze.

Chrześcijaństwo w swoich najgłębszych pokładach jest religią dialogu. W dialog, który stanowi symbiozę elementu boskiego i ludzkiego, zaangażowany jest sam Bóg. Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* dzieje zbawienia określa mianem wielkiego dialogu, jaki Bóg prowadzi z człowiekiem. Jest to dialog miłości i partnerskiego zaufania. Wezwani są do niego wszyscy ludzie: „dzieje ludzkiego zbawienia przekazują (...) długi i różnorodny dialog, który Bóg w dalszym ciągu prowadzi z ludźmi (...). Bóg objawia coś z siebie samego, z tajemnic swojego życia jedyne w naturze i troistego. Jednocześnie zaś Bóg z jednej strony wskazuje, że chce być przez nas poznany jako miłość, a z drugiej strony, że pragnie, abyśmy Mu oddawali cześć i służyli – oczywiście przez miłość, nie nakazując nam nic ponadto. Do takiego dialogu, który często-kroć staje się zażyły i pełen ufności, jest powołane zarówno dziecko, jak człowiek wprowadzony w tajniki życia mistycznego, człowiek, którego dusza jest wypełniona rozmową z Bogiem”²⁴. Dzięki niemu chrześcijanie uczą się „razem”, jako siostry i bracia w wierze, wzrastać w misterium Chrystusa i Jego Kościoła. Dialog stwarza również możliwość poznawania siebie nawzajem oraz wspólnego wnikania w głębię prawd chrześcijańskiego Objawienia. Nie chodzi tu jednak tylko o czysto teoretyczne poznanie, ale o takie, które wciąga życiowo w obręb poznawanej rzeczywistości, otwiera

²³ Zob. T. WĘCŁAWSKI, *Sieć. Wyprawa pierwsza. Pytanie o Jezusa*, Kraków 1997, s. 27.

²⁴ PAWEŁ VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Rzym 1964, 70.

nowe perspektywy, uwrażliwia na określony sposób postępowania i kształtowania życia. Staje się więc szansą spotkania w wierze, odnajdywania, budowania więzów eklezjalnych, a w konsekwencji wspólnego dawania świadectwa Ewangelii²⁵.

„Postawa «dialogiczna» odpowiada naturze osoby i jej godności”²⁶. Określa też płaszczyznę „uprawnionej różnorodności” w wyrażaniu tej samej wiary. Stanowi istotny element „na jedynej drodze do samospełnienia człowieka: zarówno poszczególnych osób, jak też każdej wspólnoty. Choć w pojęciu «dialog» zdaje się wysuwać moment poznawczy (*dia-logos*), każdy dialog ma również wymiar całościowy, egzystencjalny. Angażuje cały ludzki podmiot; dialog między wspólnotami angażuje w sposób szczególny podmiotowość każdej z nich. Nie jest tylko wymianą myśli, ale zawsze w jakiś sposób «wymianą darów»”²⁷. Zdecydowanie przekracza więc granice konwersacji. Ma bowiem prowadzić do prawdziwie osobowego spotkania z Bogiem i między ludźmi²⁸.

Benedykt XVI zdecydowanie opowiada się za dialogicznym rozumieniem teologii, wyrażającym się przede wszystkim w nieustannym dialogu wiary i rozumu, prowadzącym ku Temu, który jest zarówno Podmiotem, jak i Przedmiotem owego dialogu. Dialog między rozumem i wiarą prowadzony szczerze i konsekwentnie pozwala dostrzec racjonalność wiary w Boga. Chodzi tu nie o jakiegokolwiek Boga, ale o Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie, bo tylko w Nim spełniają się wszystkie prawdziwe pragnienia człowieka²⁹. Wiara dopełnia rozum i go doskonali, a rozum, oświecony przez wiarę, znajduje moc, by wznieść się do poznania Boga i rzeczywistości duchowych. „Wiara i rozum nie tylko nie mogą nigdy pozostawać w niezgodzie, ale się wzajemnie wspomagają, gdyż prawy ro-

²⁵ Zob. Z. GLAESER, *Droga dialogu – droga pojednania*, w: P. Jaskóła (red.), *Pojednanie narodów i Kościołów. Materiały sympozjum poświęconego problematyce II Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego – Graz '97*, Opole 1997, s. 119-120.

²⁶ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint*, Rzym 1995, 28.

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. Z. GLAESER, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych”*. Studium ekumeniczne, Opole 2000, s. 237-238.

²⁹ Zob. BENEDYKT XVI, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń*. Do uczestników kongresu diecezji Rzymu, OsRomPol, 12 (2006), s. 15.

zum ukazuje podstawy wiary, a oświecony jej światłem oddaje się wiedzy w sprawach Bożych. Z kolei wiara uwalnia i chroni umysł przed błędami i naucza go różnorodnej wiedzy”³⁰.

3. Teologia jako próba wypowiedzenia Niewypowiadalnego

Każda prawda domaga się jej wyrażenia, uzewnętrznienia. Wypowiedzi o Bogu i o relacji człowieka z Bogiem mogą mieć różny charakter i mogą przybierać różne kształty. Ostatecznie chodzi jednak o próbę wypowiedzenia tego, co ze swej istoty jest niewypowiadalne, a jednak w jakiejś formie powinno zostać wypowiedziane³¹.

Najistotniejszym nośnikiem i znakiem prawdy teologicznej jest słowo. Ale i ono ma różną ekspresję i może być wyrażane na wiele sposobów. Bywa wprost wypowiedziane w formie tez, twierdzeń, analiz i uzasadnień, ale może także przybrać charakter kontemplacyjny. Znajduje wówczas zgoła inne formy wyrazu. Najczęściej jest to milczące zadumanie, prowadzące do spotkania z Chrystusem w wierze³². Tomasz Halík przestrzega przed mówieniem o Bogu „z naiwnym poczuciem oczywistości jako o czymś przedmiotowo realnym”. Taką postawę określa jako „przejaw tupetu i bałwochwalstwa (...)”³³. Stawia retoryczne pytanie: „Jak może w sposób autorytatywny mówić o życiu, o świecie, czy wreszcie o Bogu, ktoś, kto nie wypił do dna nawet kielicha własnego życia? (...) Bóg jest tym, który w szokujący sposób przerywa wywody ludzi zbyt pewnych swojej prawdy i prowadzi ich ku temu, co na koniec czyni Hiob: Już milczę, kładę sobie na ustach dłoni”³⁴. Każda wypowiedź o Bogu

³⁰ I SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, 51, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-i/260-konstytucja-dogmatyczna-o-wierze-katolickiej-dei-filius.html> (odczyt z dn. 18.04.2019 r.).

³¹ Szerzej na ten temat zob. H. SŁAWIŃSKI, *O możliwości i konieczności mówienia o Niewyraźalnym*, „*Studia Włocławskie*” 19 (2017), s. 319-332.

³² Zob. KKK 2715.

³³ T. HALÍK, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 290.

³⁴ Tamże, s. 292; A. ŚWIEŻYŃSKI, *Tajemnica i analogia we współczesnym mówieniu o Bogu*, „*Seminare*” 1(35) (2014), s. 59.

jest fragmentaryczna, cząstkowa. Zawiera w sobie element paradoksalności wynikającej z faktu niemożności jej wyrażenia w sposób całkowicie jednoznaczny i całościowy. Bóg Objawienia jest dynamiczny. Wciąż na nowo zaskakuje i zadziwia, ukazując się na granicy bytu i nicości, bliskości i oddalenia, poznania i niepojmowalności, wiary i zwątpienia. Nie można Go więc ani „zamknąć”, ani „zmieścić”, ani też w pełni wypowiedzieć, stosując teologiczne formuły. Każda z nich naznaczona jest cząstkowością. Bóg wszakże pozostaje zawsze tajemnicą dla ludzkiego umysłu. Na tyle daje się poznać człowiekowi, na ile sam chce³⁵.

Uwikłanie ludzkiego języka w określoną logikę, kontekst poznawczy, zawłości semantyczne i osobiste doświadczenie życiowe stanowi poważne ograniczenie co do możliwości wypowiedzenia Tego, Którego w istocie nie można w pełni wypowiedzieć. Język teologii narażony jest na dwie skrajności. Jedną z nich jest twierdzenie, że o Bogu nie możemy nic powiedzieć, gdyż Boski Byt znajduje się całkowicie poza ludzką zdolnością mówienia o Nim. Druga ze skrajności wyraża się w przekonaniu, że terminy teologiczne mogą być używane jednoznacznie zarówno w mówieniu o Bogu, jak i o człowieku. Pewną próbą uniknięcia obu wskazanych skrajności jest zastosowanie w mówieniu o Bogu analogii³⁶. Jest ona „sposobem używania słów, aby – w określonych okolicznościach – mogły powiedzieć coś o tym, kim jest Bóg i co czyni”³⁷. „Broniąc zdolności ludzkiego rozumu do poznania Boga – czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego* – Kościół wyraża swoją ufność w możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi”³⁸. Autorzy *Katechizmu* dostrzegają jednak istotne ograniczenie co do możliwości orzekania o Bogu, wynikające z niedostatków ludzkiego poznania: „Ponieważ nasze poznanie Boga jest ograniczone, ograniczeniom podlega również nasz język, którym mówimy o Bogu. Nie możemy określać Boga inaczej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie, i to tylko według naszego

³⁵ Zob. A. ŚWIEŻYŃSKI, *Tajemnica i analogia we współczesnym mówieniu o Bogu*, dz. cyt., s. 60.

³⁶ Tamże.

³⁷ J. MORALES, *Wprowadzenie do teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 2006, s. 132.

³⁸ KKK 39.

ludzkiego, ograniczonego sposobu poznania i myślenia³⁹. W ostatnim stwierdzeniu zawiera się przekonanie, że każda wypowiedź na temat Boga jest pochodną konkretnego doświadczenia Jego działania w świecie. Zatem, treść przekazu teologicznego, rozumianego jako Objawienie, jest za pośredniczoną z języka wywodzącą się z prób opisanego doświadczenia życiowego, które zostało zinterpretowane w kategoriach religijnych przez uczestniczące w nim osoby. Teologia, w swoim mówieniu o Bogu, odwołuje się do Objawienia, które jednak domaga się postawy szczególnego rodzaju otwartości, jaką jest wiara religijna. Argumentacja „z Objawienia” wyznacza także specyfikę nauk teologicznych. Przyjęcie faktu Objawienia oznacza, że Bóg w jakiś sposób przemawia do człowieka oraz że przekaz ten może być uchwycony i prawidłowo odczytany przez adresata. Jednocześnie stanowi to mocny argument teologiczny na rzecz tezy, że ludzki język, mimo wszelkich ograniczeń, nie jest całkiem bezradny w mówieniu o Bogu⁴⁰.

W trakcie swojego wykładu wygłoszonego w Ratyźbonie papież Benedykt XVI podkreślił, że „nowożytny rozum naukowy, typowy dla nauk przyrodniczych (...) nosi w sobie (...) pytanie, które przerasta jego samego i jego możliwości metodologiczne. On sam musi (...) przyjąć, że materia ma strukturę racjonalną (...). Ale pytanie o przyczyny tego faktu istnieje i nauki przyrodnicze muszą je powierzyć filozofii i teologii, a więc refleksji prowadzonej na innych płaszczyznach i innymi sposobami⁴¹. Papież przekonuje więc, że „teologia nie da się zepchnąć ani do laboratorium, ani do zakrystii, lecz mówi człowiekowi to, czego nie powie mu żadna inna nauka: prawdę o własnej (człowieka) podstawie, czyli o istocie jego bytu. (...) Właśnie dlatego teologia (...) mierzy się w każdym czasie z największymi pytaniami człowieka i nauki⁴². Teologia zajmuje się więc nie tylko Bogiem – jak wskazuje na to jej etymologiczna

³⁹ KKK 40.

⁴⁰ Por. A. ŚWIEŻYŃSKI, *Tajemnica i analogia we współczesnym mówieniu o Bogu*, dz. cyt., s. 61.

⁴¹ BENEDYKT XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Ratyźbona, 12.09.2006), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bawaria_ratyzbona_12092006.html (odczyt z dn. 17.04.2019 r.).

⁴² J. SZYMIK, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 31.

definicja, ale i człowiekiem. Poszukując w każdym czasie, w świetle Bożego objawienia odpowiedzi na najważniejsze pytania człowieka, próbuje w istocie rzeczy przy pomocy słów i znaków wypowiedzieć w jakiś sposób Niewypowiadalnego, by nieustannie budować zbawczą relację między Nim i człowiekiem.

Teologiczne poznanie Boga ma charakter podwójny: pozytywny i negatywny. W obydwu przypadkach chodzi o zaangażowanie całego człowieka, o wznoszenie się ku Bogu ludzkiego umysłu i serca, o próbę zbliżenia się do Boga, a w konsekwencji o jakąś próbę wypowiedzenia Niewypowiadalnego. Myśl ludzka staje się tym bardziej ściśła, jasna, przenikliwa i trzeźwa im więcej w niej ducha podziwu, uwielbienia i otwarcia na rzeczywistość niewidzialną.

4. Teologia jako doksologia

Zgoła inny od zachodniego sposób wypowiedzania Niewypowiadalnego proponuje chrześcijański Wschód. Dystansuje się od artykułowania i interpretowania prawd chrześcijańskiej wiary w formie teologicznych traktatów. Abstrahuje także od tworzenia wielkich teologicznych systemów pojęciowych. Przejmując bizantyjskie wzorce myślenia, chrześcijański Wschód ukształtował typ duchowości o ukierunkowaniu mistycznym, liturgicznym i ikonograficznym. Na pierwszy plan wysuwa kontemplację Tajemnicy, a nie czysto racjonalne podejście do niej. Wychodzi z założenia, że kontemplacja Tajemnicy, otwarcie się na Jej oświecenie prowadzi do Jej poznawania, bez konieczności jej definiowania. Dogmat wpisuje więc ściśle w kontekst liturgiczny i doksologiczny, jako uwielbienie Boga i Jego zwycięskiej Prawdy. Dogmat staje się wówczas integralną częścią liturgii, niejako słowną ikoną Prawdy⁴³.

W Tradycji chrześcijańskiej pierwszego tysiąclecia rozumienie dogmatu bardzo mocno łączono z biblijnym pojęciem prawdy. Prawda w sensie biblijnym opiera się na tożsamości Bożych obietnic w stosunku do ich wy-

⁴³ Por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 2, Opole 1998, s. 42.

pełnienia. Zakłada wierność Boga wobec raz danej obietnicy. Wychodząco z założenia, że nie można jej adekwatnie wyrazić przy pomocy ludzkich sformułowań. Ma ona bowiem wymiar dynamiczny⁴⁴. Oznacza to, iż dotyczy nie tylko teraźniejszości, ale wykracza daleko ku przyszłości, przekraczając ludzkie oczekiwania. Implikuje w sobie element Bożego zaskoczenia, nieoczekiwania, nowości i pewnej nadwyżki⁴⁵. Ma więc w sobie coś z otwartości. Można więc ją określić w kategoriach „bycia w drodze”. Na tym polega jej charakter dynamiczny, eschatologiczny i pneumatologiczny. Tym, który prowadzi ku pełni prawdy, jest Duch Święty (por. J 16,13). On jest Pocieszycielem, Duchem Prawdy. Jest też Świadkiem Prawdy (por. J 15,26). Oznajmia rzeczy przyszłe (por. J 16,13). Tych zaś, którzy przyjmują Prawdę, pobudza do dawania świadectwa o Prawdzie (por. J 15,26-27). Prawda zawarta w nowotestamentalnych wyznaniach wiary jest definitywna, gdyż w Jezusie Chrystusie Bóg objawił się ludzkości w sposób nieodwołalny (por. 2 Kor 1,20; Hbr 1,1). Zachowuje ona równocześnie charakter tymczasowy i fragmentaryczny (por. 1 Kor 13,9.12), w pełni zaś zostanie poznana dopiero w rzeczywistości eschatycznej⁴⁶.

Biblijna koncepcja prawdy wycisnęła swe bogate piętno na wczesnochrześcijańskim rozumieniu dogmatu. Łączono więc nierozzerwalnie dogmat z żywą wiarą Kościoła. Formuły wiary pojmowano przede wszystkim w sensie doksologicznym. Stanowiły one integralną część liturgicznych obrzędów. Ich pierwszorzędnym celem nie była proklamacja jakiejś obiektywnej prawdy, ale wspólne wyznanie wiary. Dogmat pojmowano więc bardziej jako akt adoracji i dziękczynienia za dzieła, których Bóg dokonał dla człowieka i świata, a nie jako formułę o charakterze doktrynalnym. Taki też charakter posiadają orzeczenia pierwszych soborów. Zespalają one ze sobą elementy doktryny i modlitwy⁴⁷. Dlatego znalazły swoje głębokie odzwierciedlenie liturgiczne.

⁴⁴ Zob. Z. GLAESER, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych”*, dz. cyt., s. 282-285.

⁴⁵ Por. W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, s. 80-81.

⁴⁶ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, dz. cyt., s. 78.

⁴⁷ Zob. DS 125-126; 150. Szczególnie żywa świadomość doksologicznego wymiaru dogmatu cechuje teologię prawosławną. Zachowała ona do dzisiaj pierwotne rozumienie dogmatu, nacechowane jednością doktryny, wyznania i liturgii.

Z czasem dopiero dogmatowi nadano kontekst apologetyczny, wychodząc z założenia, że jest on poniekąd linią obronną wiary⁴⁸. Ujęcie takie wydaje się być zbyt wąskie i nieodpowiadające szerokości sformułowań wiary w Kościele pierwotnym, których nie da się zrozumieć w świetle wąskiego pojęcia dogmatu ukształtowanego zwłaszcza w teologii potrydenckiej. Patrząc na dogmat z perspektywy pierwszego tysiąclecia, a więc jako na wspólne dziedzictwo Kościołów, kształtujące ich wiarę i życie liturgiczne, podkreślić należy, że nie chodzi tu jedynie o historyczną formę interpretacji wiary w Kościele, ale także o ustawiczną inspirację do dalszej interpretacji. Taką właśnie otwartą i dynamiczną koncepcję dogmatu proponuje były przewodniczący Papieskiej Rady dla Popierania Jedności Chrześcijań kard. Walter Kasper: „Dogmat jest owocem historycznego słuchania Pisma św.; przedstawia on zbieżny punkt różnych świadectw Pisma, tworzy horyzont, pod którym Pismo św. powinno być czytane i zapytywane. Jest to jednak horyzont, który posuwa się naprzód w procesie zrozumienia, jest otwarty, może poszerzać się, zachowując swoją tożsamość”⁴⁹.

W świetle dynamicznej koncepcji prawdy i dogmatu cechującej wczesną Tradycję Kościoła, można właściwie zrozumieć potrzebę i sensowność ustawicznej reinterpretacji prawd wiary. Dogmat jest wynikiem historycznego doświadczenia Kościoła opartego na prawdzie ewangelicznej. Pomaga w orientowaniu aktu wiary we właściwym kierunku i w tym znaczeniu jest wyrazem definitywnej prawdy, chociaż z drugiej strony zachowuje charakter prowizoryczny i otwiera na przyszłość⁵⁰. Każdy dogmat jest jedynie odzwierciedleniem niektórych aspektów prawdy objawionej. Musi więc pozostać otwarty, gdyż nie sposób za pomocą formuł wyrazić adekwatnie wiary Kościoła w osobową rzeczywistość Boga oraz prawdy objawione.

Również w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Mysterium Ecclesiae* zaznacza się, że „znaczenie zawarte w wypowiedziach dotyczących wiary, częściowo zależy od specyfiki wyrażeniowej języka stosowanego w określo-

⁴⁸ Zob. P. SCHOONENBERG, *Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas*, w: TENŻE, *Die Interpretation des Dogmas*, Düsseldorf 1969, s. 62-63.

⁴⁹ W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, dz. cyt., s. 125. Zob. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, dz. cyt., s. 82.

⁵⁰ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, dz. cyt., s. 82.

nym czasie i w określonych okolicznościach. Zdarza się także czasami, że jakaś prawda dogmatyczna zostaje najpierw wyrażona w sposób niepełny, chociaż nigdy nie błędny, a dopiero później, po rozważeniu jej w szerszym kontekście wiary i poznania ludzkiego, otrzymuje pełniejsze i doskonalsze wyrażenie. W nowych, kolejnych wypowiedziach Kościół zamierza potwierdzić lub pogłębić to, co w jakiś sposób jest już zawarte w Piśmie Świętym lub we wcześniejszych wypowiedziach Tradycji, chociaż równocześnie troszczy się o rozwiązanie pewnych problemów lub wyeliminowanie błędów. Wszystko to powinno być uwzględnione, by wypowiedzi Kościoła zostały prawidłowo wyjaśnione. W końcu należy dodać, że chociaż prawdy, których Kościół pragnie rzeczywiście nauczać w swoich formułach dogmatycznych, różnią się w zależności od zmiennych sposobów myślenia w różnych epokach i nie mogą być bez nich wyrażone, może zdarzyć się jednak niekiedy, że te same prawdy zostaną wyrażone przez Urząd Nauczycielski Kościoła przy pomocy pojęć, które odzwierciedlają wspomniane sposoby myślenia⁵¹. Przedstawione stanowisko Kongregacji wobec sformułowań o charakterze dogmatycznym podkreśla potrzebę zachowania otwartości tychże sformułowań i ich doksologicznego osadzenia.

5. Kontemplacja drogą do poznania Boga i „językiem” teologii

Święty Grzegorz z Nyssy przestrzegał przed niebezpieczeństwem ograniczania, czy wręcz „zamykania” Boga w formę definicji i pojęć, które okazują się jedynie „idolem Boga”⁵². Jest to przestroga przed „bałwochwalstwem pojęć”, które nie prowadzą do poznania Boga, lecz raczej do fałszywych Jego wyobrażeń. Droga prawdziwego poznania weryfikuje się ustawicznie w akcie doksologii i zdumienia, który pozwala człowiekowi

⁵¹ KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o katolickiej doktrynie w Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom *Mysterium Ecclesiae*, w: Z. Zimowski, J. Królikowski (tłum. i opr.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 59-60.

⁵² Zob. GRZEGORZ Z NYSSY, *De vita Moysis*, II, 165, Sch., 1ter, 212.

przeczuć coś z tajemnicy Boga bardziej niż samo rozumowanie⁵³. Wyzwała od poczucia bałwochwalczej samowystarczalności pojęć i definicji⁵⁴.

Podjmując intuicję św. Grzegorza z Nyssy, Wacław Hryniewicz mówi o „doksologii umysłu”. Chodzi mu o podkreślenie medytatywnego charakteru teologii, mającej swoje zakorzenienie i potwierdzenie w przeżyciu liturgicznym. Za ojcami wschodnimi zauważa, że właściwym organem percepcji duchowej jest tu „serce” rozumiane w sensie biblijnym i hezychastycznym⁵⁵ jako duchowy ośrodek poznania integralnego i mądrościowego⁵⁶. Tradycja bizantyjsko-słowiańska nazywa je często sercem inteligentnym, nie przeciwstawnym w stosunku do myśli, lecz pełniącym rolę scalającą i przeobrażającą. W nim dokonuje się niejako spotkanie Boga i człowieka. Z doświadczenia tego tajemniczego „stykania się światów” rodzi się teologia w jej wymiarze osobowym i eklezjalnym. Z istoty swej ma ona w sobie pewien wymiar metapojęciowy, metalogiczny, misteryjny i niewyraźalny⁵⁷.

Zaprezentowane myślenie zakorzenione jest w antropologii biblijnej: serce jest nie tylko siedliskiem uczuć, ale przede wszystkim ośrodkiem poznania, inteligencji, myśli, potrzeby sensu i wolności. „Światłe oczy serca” (Ef 1,18) – jak pisze św. Paweł – czynią zeń właściwy organ poznania Boga. Serce jest miejscem zmagania duchowego oraz decyzji za Bogiem lub przeciw Niemu. W tajemniczej głębi serca dokonuje się proces integracji lub rozpadu człowieczeństwa. W nim skupia się cały człowiek i przekracza sam siebie⁵⁸.

⁵³ Zob. TENŹE, *In Canticum Cantorum*, PG 44, 928.

⁵⁴ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, dz. cyt., s. 42.

⁵⁵ Hezychazm to nurt duchowości, który rozwijał się wśród mnichów synajskich od czasów Jana Klimaka, a następnie w klasztorach na górze Athos. Podkreśla on rolę nieustannej modlitwy wewnętrznej, wiodącej do stanu wyciszenia i umożliwiającej przyjęcie daru Bożego światła, utożsamianego z jasnością góry Tabor, zob. *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. i opr. J. Naumowicz, Kraków 1998 (dalej: *Filokalia*), s. 324. Zob. także: J. TOFILUK, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, http://psd.edu.pl/wp-content/uploads/2017/07/Hezychazm_i_jego_wplyw_na_rozwoj_duchowosci.pdf (odczyt z dn. 12.04.2019 r.).

⁵⁶ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, dz. cyt., s. 42.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tamże, s. 43.

Duchowa kontemplacja rzeczywistości widzialnej prowadzi do odkrycia jej sakramentalnego charakteru. Świat jawi się wówczas jak wielki znak Bożej obecności urzeczywistnionej najpełniej w człowieczeństwie Logosu – Boga wcielonego. Tak rozumiany świat nie jest rzeczywistością zamkniętą, lecz otwartą, przejrzystą i sakramentalną, mogącą prowadzić serce inteligentne do odkrywania i poznania „Niepoznawalnego”. Przemawia. Prowadzi ku Niewypowiadalnemu, który zawsze pozostaje „Bogiem ukrytym” (Iz 45,15). Odkrywa Jego tajemnicę, równocześnie ją zakrywając.

Na istotną rolę serca w ludzkim poznaniu szczególną uwagę zwracał bizantyjski hezychazm. Głosił, że „poznanie integralne dokonuje się przez zespolenie inteligencji i serca; że przybiera postać przejrzystej, czyściej integralności zgodnej z mądrością (...), co nadaje mu charakter sapiencjalny, mądrościowy, nie dający się niczym innym zastąpić. «Zstąpienie» umysłu do serca ma dobroczynny wpływ dla obydwu. Jest ocaleniem zarówno dla inteligencji, jak i dla serca. Trzeba wówczas mówić o nich jak o jednej duchowej zdolności «umysło-serca». Umysł kontemplatywny i mądrościowy obdarzony jest «wycuciem Boga», Jego piękna i tajemnicy w stworzeniach. Zrozumienie pochodzące od «serca duchowego» ma charakter bezpośredni i całościowy, ogarniający intuicyjnie rzeczywistość duchową. Nie jest to poznanie typu czysto racjonalnego, wyrozumowane i linearne, lecz «filozofia serca»⁵⁹. Opiera się na kontemplacji Bożej prawdy. Ma więc charakter epikletyczny i doksologiczny. Jej szczególnym wyrazem jest „Modlitwa Jezusowa”. Jej początki sięgają VI stulecia. Zasadniczo rozwinęła się w średniowieczu i jest żywo pielęgnowana także w naszych czasach, zwłaszcza w klasztorach, a także pośród wiernych⁶⁰. Można ją nazwać „sercem prawosławia”⁶¹. Jej tradycja sięga czasów biblijnych. Już słowa Boga skierowane do Abrahama

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Zob. E. WALEWANDER, „Modlitwa Jezusa” w *Kościele Wschodnim*, w: W. Słomka (red.), *Kontemplacja i działanie*, Lublin 1984, s. 214-215.

⁶¹ Zob. MNICH KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO, *Modlitwa Jezusowa*, Kraków 1993, s. 6. Zob. też S. ANDRONOWSKA, *Modlitwa Jezusowa*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 4 (1975), s. 4.

„Służ mi i bądź nieskazitelny” (Rdz 17,1) wzywają do nieustannej modlitwy. Również Nowy Testament zawiera szereg tekstów, które wzywają do ciągłej modlitwy. Jezus przykazał swoim uczniom, „że zawsze powinni się modlić i nie ustawać” (Łk 18,1, zob. Łk 18,1-8). Wyraźne początki „Modlitwy Jezusowej” wiążą się z ojcami pustyni. Pustelnicy i mnisi Kościoła pierwszych wieków widzieli w ciągłej modlitwie najskuteczniejszy środek do poznania Boga i wypełnienia przykazania: „Będiesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą” (Mk 12,30). Dążenie do ciągłego myślenia o Bogu miało na celu osiągnięcie żywej i osobowej wspólnoty z Nim.

„Modlitwa Jezusowa” jest wzywaniem Jezusa miłosiernego przy równoczesnym wyznaniu własnej grzeszności. Nieustanne wzywanie Imienia Jezus powoduje, że człowiek zaczyna wnikać w misterium Boga⁶². „Modlitwa Jezusowa” zawiera w sobie „całą naukę Ewangelii”, jest „Ewangelią w skrócie”. W tak krótkiej formule modlitewnej zawarta jest nauka o dwóch naturach w Chrystusie, o Jego wcieleniu oraz o Trójcy Świętej. W pierwszej części formuły – poprzez adorację Imienia Jezus – podkreślana jest ludzka natura Jezusa Chrystusa, a następnie wzywana jest Jego Boska natura – nazywa się Go Panem i Synem Bożym. Pierwsza część modlitwy jest również doksologią Trójcy Świętej. Pomimo tego, że skierowana jest do Jezusa Chrystusa, wskazuje również na Boga Ojca – Chrystus, bowiem nazwany jest Synem Bożym – oraz na Ducha Świętego, gdyż „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12,3). W ten sposób w „Modlitwie Jezusowej” kryją się zasadnicze prawdy chrześcijańskiej wiary⁶³. To ona oczyszcza ludzką duszę i przysposabia człowieka do przyjęcia Boga. Oświeca, ożywia, przezwycięża wrogów widzialnych i niewidzialnych, by w końcu doprowadzić do mistycznego poznania Boga.

Celem „Modlitwy Jezusowej” jest doprowadzenie do działania w człowieku Ducha Świętego oraz do połączenia życia ludzkiego z życiem

⁶² Zob. P. P. OGÓREK, *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2002, s. 253-254.

⁶³ Zob. S. HRYCUNIAK, *Modlitwa Jezusowa*, w: K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, Lublin 1999, s. 148.

Jezusa Chrystusa. Cel „Modlitwy Jezusowej” to również przeobóstwienie człowieka. Siergiej Bułgakow pisze: „Imię Jezusa, obecne w sercu ludzkim, nadaje mu moc przeobóstwienia”⁶⁴.

„Modlitwa Jezusowa” skupia ludzki umysł na dwóch najważniejszych kwestiach, niezbędnych do tego, by wejść we właściwe relacje z Bogiem: stałej obecności Bożej i poczuciu własnej grzeszności. Częste i ciągłe powtarzanie modlitwy wprowadza człowieka, jego umysł i serce, w sferę przeobstwiającej mocy Ducha Świętego. Oznacza to pełne zespolenie człowieka z Bogiem. Światło Bożego Ducha przenika ludzkie życie. Wprowadza w nie nowy impuls. Nie neguje świata, lecz przemienia go, nie odrzuca stworzenia Bożego, lecz odbiera i ocenia według nowych kryteriów, jako istotę pochodzącą od Boga. Staje się szczególną drogą poznania Boga i zjednoczenia z Nim.

6. Apofatyczna droga teologicznego poznania Boga

Kiedy ludzki umysł zespolony z sercem dochodzi do przecucia niewystarczalności katafatycznej drogi poznania Boga, kieruje się wówczas ku apofatyzmowi⁶⁵. U podstaw takiego stanu rzeczy leży przekonanie, że wszelkie analogie, obrazy i pojęcia zaczerpnięte ze świata stworzonego nie są w stanie adekwatnie wyrazić tajemnicy Boga. Poczucie nieadekwatności i ograniczoności pozytywnych cech przypisywanych Bogu skłania umysł i serce do wzniesienia się ponad wszelkie pojęcia pozytywne. Nie oznacza to ich całkowitego odrzucenia. Bóg jest taki, jakim Go przeczuwa w stworzeniu ludzki umysł, a zarazem jest Inny, absolutnie transcendentny w stosunku do rzeczywistości świata stworzonego⁶⁶.

Teologia apofatyczna jest próbą teologicznego odkrywania Niepoznawalnego i wyrażania Niewyraźnego charakterystyczną przede wszystkim dla chrześcijaństwa wschodniego. Posługuje się metodą negacji, antynomii, paradoksu, doświadczenia mistycznego i kontemplacji w poznaniu

⁶⁴ Za: tamże, s. 157-159.

⁶⁵ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Apofatyczna teologia*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, kol. 745-748.

⁶⁶ Por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, dz. cyt., s. 49-50.

Boga i tajemnic wiary. Jest nie tyle intelektualnym poszukiwaniem pozytywnego poznania Boga, ile raczej mistycznym doświadczeniem, oczyszczeniem i drogą do przemiany. U podstaw tego typu myślenia leży przekonanie, że Bóg przewyższa wszelkie możliwości zrozumienia Go. Może być poznany jedynie przez nie-poznanie. Apofatyczna droga ku Niepoznawalnemu unika formułowania prawd wiary przy użyciu terminów czysto racjonalnych, zaczerpniętych z filozofii. Jest wyrazem postawy umysłu i serca, dążących do kontemplacji prawd objawionych, wyrażającej szacunek człowieka wobec niepoznawalności Boga. Podstawową zasadę teologii apofatycznej można wyrazić twierdzeniem, że o Bogu wiemy, iż jest, nie wiemy jednak, Kim On jest. Grzegorz z Nazjanzu uważa, że „wypowiedzenie Boga jest rzeczą niemożliwą, a pojęcie Go rozumem jest jeszcze bardziej niemożliwe”⁶⁷.

Akcentując w sposób radykalny niepoznawalny charakter Boga, apofatyzm wyraża prawdę nie tyle o naturalnej niezdolności poznawczej człowieka, ile raczej o transcendentnej głębi istoty Bożej. Bóg jest misterium niepoznawalnym z racji swej natury. Można Go jedynie poznać przez niewiedzę, przy pomocy języka negatywnego, wyrażającego to, czym Bóg nie jest⁶⁸.

Apofatyczna droga usiłuje doprowadzić do poznania mistycznego, o charakterze paradoksalnym, które dociera w sposób intuicyjny do Tego, który jest ze swej istoty Niepojęty. Myślenie apofatyczne uzdalnia wierzącego do wzniesienia się ponad pojęcia i rozumowe spekulacje. Prowadzi do pozytywnego przeświadczenia o istnieniu transcendentnej i niewyrażalnej rzeczywistości, wykraczającej poza wszelkie twierdzenia pozytywne. Wybiera raczej metodę antynomii i paradoksu jako sobie właściwą, wychodząc z założenia, że Bóg przewyższa wszystkie pojęcia i wszelkie dyskursywne rozumowanie. Przyjmuje metodę równoczesnej afirmacji i negacji: Bóg „jest”, a zarazem „nie jest”. Obydwa twierdzenia są w równej mierze prawdziwe i nieprawdziwe, gdyż Bóg przewyższa wszelki byt

⁶⁷ GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowy*, 28, 4, w: *Mowy wybrane*, tłum. T. Sinko, J. Sajdak, S. Kazikowski, Warszawa 1967, s. 287.

⁶⁸ Zob. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 223.

jak i nie-byt. Jest ponad wszelką istotą. Teologia apofatyczna uświadamia, że Bóg przewyższa ludzkie zdolności poznawcze i że droga do Niego jest drogą poznania ponadpojęciowego, intuicyjnego i mistycznego⁶⁹. Ceni więc niezwykle doświadczenie duchowe, prowadzące do spotkania z Bogiem przez niewiedzę i ciemność. Jej celem nie jest tworzenie abstrakcyjnego systemu pojęciowego, ale pomoc ludzkiemu umysłowi w dochodzeniu do kontemplacji tajemnic Bożych. Ostatecznie apofatyczna droga prowadzi człowieka do wewnętrznego przeobrażenia i do zjednoczenia z Bogiem. Jest pełnym czci świadectwem składanym Duchowi Świętemu, który w swej osobowej intymności pozostaje nadal nieznanym, jakkolwiek uzdalnia ludzki umysł do wznoszenia się ponad własne ograniczenia. Ma więc charakter epikletyczny i doksologiczny, a w ostateczności mistyczny. Charakteryzuje ją milczenie przyjmujące kształt pełnego nadziei oczekiwania zakotwiczonego w wierze. Oczekiwanie to tradycja wschodnia określa jako stan czystej modlitwy i epiklezy, gdzie na plan dalszy odsuwa się wszelką myśl i wszelkie pojęcie, choćby najbardziej pozytywne. Zawiesza się wyobraźnię i chęć widzenia prawdy. Jest to milczenie intelektu ukrzyżowanego, ogołoczonego i opróżnionego – stan ofiarowania sięgający w najgłębsze tajniki „serca inteligentnego”, będącego duchowym ośrodkiem całej osoby ludzkiej. W ten sposób dokonuje się oczyszczenie i przeobrażenie intelektu na drodze ku doksologii⁷⁰.

Apofatyzm to jedna z dróg komplementarnie prowadzących ku Niewypowiadalnemu. Otwiera dla teologii pozytywnej horyzonty kontemplatywnego doświadczenia tajemnicy Boga. Pozwala Go w jakiś sposób wypowiedzieć własnym przeżyciem, które najczęściej wyraża się szeroko pojętym milczeniem o charakterze epikletycznym i doksologicznym.

⁶⁹ Zob. T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 311-316.

⁷⁰ Por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, dz. cyt., s. 55.

7. Ku teologii uprawianej na klęcząco

Papież Franciszek w czasie spotkania z pracownikami naukowymi Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz instytutów stowarzyszonych wygłosił przemówienie pod znamienym tytułem: *Teolodzy na klęczkach i z umysłem otwartym* (Rzym, 10.04.2014 r.). Poruszył w nim m.in. kwestię relacji między teologicznym studium a życiem duchowym, zachęcając teologów do ciągłego pogłębiania ich duchowego życia i do uprawiania teologii na kolanach: „Wasz wysiłek intelektualny w nauczaniu i w badaniach, w studiowaniu i w szerszej formacji będzie tym bardziej owocny i skuteczny, gdy będzie ożywiany przez miłość do Chrystusa i do Kościoła, im silniejsza i bardziej harmonijna będzie więź między studiami a modlitwą. To nie jest sprawa starodawna, to jest istota! Jest to jedno z wyzwań naszych czasów: przekazywać wiedzę i dostarczać klucz do jej życiowego rozumienia, a nie zbiór pojęć ze sobą niepowiązanych. Potrzebna jest prawdziwa hermeneutyka ewangeliczna, aby lepiej zrozumieć życie, świat, ludzi, nie synteza, ale duchowy klimat badań i pewności opartej na prawdach rozumu i wiary. Filozofia i teologia pozwalają nabyć przekonania, które kształtują i umacniają intelekt oraz oświecają wolę, ale to wszystko jest owocne jedynie wtedy, gdy czyni się to z umysłem otwartym i na klęczkach. Teolog, który zadawała się swoją myślą, pełną i zamkniętą, jest przeciętny. Dobry teolog i filozof ma umysł otwarty, czyli niekompletny, zawsze otwarty na *maius* Boga i prawdy, zawsze rozwijający się, zgodnie z ową zasadą, którą św. Wincenty z Lerynu opisuje w następujący sposób: «*annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*» (*Commonitorium primum*, 23, PL 50, 668): ugruntowuje się z latami, poszerza się z czasem, pogłębia się z wiekiem. Taki jest teolog, mający otwarty umysł. Natomiast teolog, który się nie modli i nie wielbi Boga, popada ostatecznie w najbardziej odrażający narcyzm. A to jest choroba kościelna. Wiele zła wyrządza narcyzm teologów, myślicieli, jest odrażający⁷¹.

⁷¹ FRANCISZEK, *Teolodzy na klęczkach i z umysłem otwartym* (przemówienie do pracowników Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz instytutów stowarzyszonych, Rzym, 10.04.2014 r.), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/regorianum_10042014.html (odczyt z dn. 14.04.2019 r.).

W przemówieniu skierowanym do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologicznego w Buenos Aires Franciszek podkreślił, że teologię należy uprawiać na kolanach przed ołtarzem refleksji oraz „z radością i nadzieją”. Stwierdził, że jako człowiek wierzący „teolog jest kimś, kto doświadczył Jezusa Chrystusa i odkrył, że bez Niego nie może już żyć”. Wyjaśnił, że teolog wie, iż Bóg uobecnia się jako słowo, milczenie, rana, uzdrowienie, jako śmierć i zmartwychwstanie. Teolog to ten, kto wie, że jego życie jest naznaczone tym śladem i znakiem, który pozostaje otwarty na głód, niepokój, ciekawość i życie, kto wie, że nie może żyć bez przedmiotu/podmiotu swej miłości i poświęca swe życie, aby móc dzielić je ze swymi braćmi⁷².

„Teologia jest świętością myśli i modlącym się blaskiem, przede wszystkim zaś pokorą, która pozwala nam ułożyć nasze serce i nasze myśli zgodnie z «Bogiem, który zawsze jest największy»” – powiedziała na zakończenie swego orędzia Franciszek. I dodał: „Nie bójmy się uklęknąć przed ołtarzem refleksji i czynić to «z radością i nadzieją, smutkiem i lękiem ludzi naszych czasów»”⁷³.

Do uprawiania teologii na klęcząco wielokrotnie zachęcał także Benedykt XVI. Wyraźnie o tym mówił w czasie przemówienia wygłoszonego 10 września 2007 roku w Akademii Teologicznej w austriackim Heiligenkreuz. Uczynił to pod wpływem inspiracji medytacji Hansa Ursa von Balthasara. Według Benedykta XVI ten właśnie styl może oznaczać szansę na powrót w uprawianiu teologii do prymatu Boga i świata Bożego w rzeczywistości doczesnej, do odkrycia zdrowej duchowości eklezjalnej oraz większego zaufania do wiary i do Objawienia, jak również zdynamizowania nowego, radosnego i głębokiego duszpasterskiego zaangażowania Kościoła⁷⁴.

⁷² G. GAŁĄZKA, *Papież do teologów w Argentynie: teologię trzeba uprawiać na kolanach przed ołtarzem refleksji*, <http://www.niedziela.pl/artukul/17766/Papiez-do-teologow-w-Argentynie-teologie> (odczyt z dn. 17.04.2019 r.).

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Zob. J. TOMASZEWSKI, *Teologia na kolanach*, <http://christianitas.org/news/teologia-na-kolanach/> (odczyt z dn. 10.04.2019 r.).

* * *

Formą podsumowania powyższego opracowania niech będzie nawiązanie do *Orędzia Benedykta XVI na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*⁷⁵ z 2012 roku. Papież wskazał wówczas na milczenie i słowo jako dwa równoważne wymiary komunikacji. Powinny one następować po sobie i się dopełniać. Mają przecież wspólny cel: doprowadzenie do autentycznego dialogu i do pogłębienia bliskości człowieka z Bogiem oraz ludzi między sobą.

W odniesieniu do międzyludzkiej komunikacji papież stwierdza: „W milczeniu słyszymy i poznajemy lepiej samych siebie, rodzi się i pogłębia myśl, z większą jasnością rozumiemy to, co chcemy powiedzieć, albo to, czego oczekujemy od drugiego, dokonujemy wyboru jak wyrazić siebie. Milknąc, pozwalamy drugiej osobie mówić, wyrazić siebie, a sobie samym na to, by nie być przywiązanymi jedynie do naszych słów czy też naszych idei, bez stosownej wymiany myśli. (...) W milczeniu przemawiają radość, zmartwienia, cierpienie, które właśnie w nim znajdują szczególnie intensywną formę wyrazu. Tak więc z milczenia wynika komunikacja jeszcze bardziej wymagająca, przywołująca wrażliwość i tę zdolność słuchania, która często ukazuje miarę i charakter więzi. Tam, gdzie jest dużo wiadomości i informacji, milczenie staje się niezbędne do rozróżnienia tego, co jest ważne, od tego, co jest zbędne lub drugorzędne”⁷⁶.

W swoich rozważaniach idzie znacznie dalej. Podkreśla, że milczenie jest przestrzenią, w której rodzą się najistotniejsze pytania: Kim jestem? Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Na co mogę mieć nadzieję? I dodaje: Samotność i milczenie są uprzywilejowanymi przestrzeniami, które pomagają ludziom w odnalezieniu samych siebie i Prawdy, która nadaje sens wszystkim rzeczom. Bóg biblijnego Objawienia przemawia także bez słów: „Jak pokazuje krzyż Chrystusa, Bóg przemawia również milczeniem. Milczenie Boga, doświadczenie oddalenia Wszechmogącego i Ojca stanowi decydujący etap ziemskiej drogi Syna Bożego,

⁷⁵ BENEDYKT XVI, *Orędzie Benedykta XVI na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (25.01.2012 r.), <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/miedzy-milczeniem-a-sowem> (odczyt z dn. 16.03.2019 r.).

⁷⁶ Tamże.

wcielonego Słowa. (...) Milczenie Boga jest przedłużeniem Jego poprzednich słów. W tych mrocznych chwilach przemawia On w misterium swego milczenia⁷⁷. W milczeniu krzyża przemawia elokwencja miłości Boga, przeżywanej aż do największego daru. Po śmierci Chrystusa ziemia trwa w milczeniu i w Wielką Sobotę, kiedy „Król zasnął, a Bóg w ludzkim ciele wzbudził tych, którzy spali od wieków”⁷⁸, rozbrzmiewa głos Boga pełen miłości dla rodzaju ludzkiego.

Jeżeli Bóg mówi do człowieka także w milczeniu, to i człowiek w milczeniu może prowadzić dialog z Bogiem i o Bogu. „Potrzebujemy milczenia – stwierdza Benedykt XVI – które staje się kontemplacją, pozwalającą nam wejść w milczenie Boga i w ten sposób dotrzeć tam, gdzie rodzi się Słowo, Słowo odkupieńcze”⁷⁹. Mówiąc o wielkości Boga, nasz język okazuje się zawsze niekompletny, zawodny, mało odpowiedni. W ten sposób otwiera się przestrzeń milczącej kontemplacji. Z niej rodzi się pilna potrzeba misji, potrzeba „oznajmiania tego, cośmy ujrzeli i usłyszeli” (por. 1 J 1,3). Milcząca kontemplacja pozwala zanurzyć się w źródle Miłości, które prowadzi ku drugiemu człowiekowi, „by odczuć jego ból i dać mu światło Chrystusa, Jego orędzie życia, Jego dar całkowitej miłości, która zbawia”⁸⁰. Benedykt XVI nawiązuje do stwierdzenia Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* II Soboru Watykańskiego, podkreślając, że Boże Objawienie urzeczywistnia się „przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą”⁸¹. Ten właśnie plan zbawienia ma swój szczyt w osobie Jezusa

⁷⁷ TENŻE, Adhortacja apostołska *Verbum Domini*, Rzym 2010.

⁷⁸ Por. Oficjum czytań Wielkiej Soboty.

⁷⁹ BENEDYKT XVI, *Homilia podczas Mszy św. na zakończenie sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (06.10.2006 r.), http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20061006_commissione-teologica.html (odczyt z dn. 12.05.2019 r.).

⁸⁰ TENŻE, *Orędzie Benedykta XVI na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, dz. cyt.

⁸¹ II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, 2.

z Nazaretu, Pośrednika i Pełni całego Objawienia. On objawił prawdziwe oblicze Boga, a przez swój krzyż i zmartwychwstanie przeprowadził człowieka z niewoli grzechu i śmierci do wolności dzieci Bożych. Również podstawowe pytanie dotyczące sensu ludzkiego życia znajduje odpowiedź w tajemnicy Chrystusa. Z niej rodzi się misja Kościoła. Ona pobudza chrześcijan do głoszenia nadziei i zbawienia oraz do dawania świadectwa miłości, która promuje ludzką godność i buduje sprawiedliwość i pokój. Owa przestrzeń milczącej kontemplacji jest szczególnym obszarem dla owocnego uprawiania teologii. To chyba jedno z ważnych zadań, jakie staje przed nami jako teologami: budować w teologicznych dociekaniach zdrową równowagę między słowem i kontemplatywnym milczeniem.

Bibliografia

- Andronowska S., *Modlitwa Jezusowa*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 4 (1975), s. 4-23.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Rzym 2010.
- Benedykt XVI, *Dawajcie świadectwo o Bogu w świecie współczesnym. Rozmowa z młodzieżą Rzymu i Lacjum na placu św. Piotra*, OsRomPol 6-7 (2006), s. 51.
- Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na zakończenie sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (06.10.2006 r.), http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20061006_commissione-teologica.html (odczyt z dn. 12.05.2019 r.).
- Benedykt XVI, *Orędzie Benedykta XVI na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (25.01.2012 r.), <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/miedzy-milczeniem-a-sowem> (odczyt z dn. 16.03.2019 r.).
- Benedykt XVI, *Radość płynąca z wiary i wychowanie nowych pokoleń. Do uczestników kongresu diecezji Rzymu*, OsRomPol, 12 (2006), s. 15.
- Benedykt XVI, *Wiara i rozum w nauczaniu św. Augustyna* (audiencja generalna, 30.01.2008 r.), <https://www.niedziela.pl/artukul/84572/nd/> (odczyt z dn. 15.02.2019 r.).

- Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Ratyżbona, 12.09.2006 r.), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bawaria_ratyzbona_12092006.html (odczyt z dn. 17.04.2019 r.).
- Dola T., *Historyczny kształt prawdy*, w: S. Rabiej (red.), *Prawda wobec rozumu i wiary*, Opole 1999, s. 97-106.
- Dzidek T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986.
- Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. i opr. J. Naumowicz, Kraków 1998.
- Franciszek, *Teolodzy na klęczkach i z umysłem otwartym* (przemówienie do pracowników Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz instytutów stowarzyszonych, Rzym, 10.04.2014 r.), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/gregorianum_10042014.html (odczyt z dn. 14.04.2019 r.).
- Gałązka G., *Papież do teologów w Argentynie: teologię trzeba uprawiać na kolanach przed ołtarzem refleksji*, <http://www.niedziela.pl/arttykul/17766/Papiez-do-teologow-w-Argentynie-teologie> (odczyt z dn. 17.04.2019 r.).
- Glaeser Z., *Droga dialogu – drogą pojednania*, w: P. Jaskóła (red.), *Pojednanie narodów i Kościołów. Materiały sympozjum poświęconego problematyce II Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego – Graz '97*, Opole 1997, s. 117-126.
- Glaeser Z., *Ku eklezjologii „Kościółów siostrzanych”*. Studium ekumeniczne, Opole 2000.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy*, 28, 4, w: *Mowy wybrane*, tłum., T. Sinko, J. Sajdak, S. Kazikowski, Warszawa 1967, s. 287.
- Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysis*, II, 165, SCH., Iter, 212.
- Grzegorz z Nyssy, *In Canticum Cantorum*, PG 44, 928.
- Halík T., *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006.
- Hrycuniak S., *Modlitwa Jezusowa*, w: K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, Lublin 1999, s. 143-159.
- Hryniewicz W., *Apofatyczna teologia*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, kol. 745-748.
- Hryniewicz W., *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 2, Opole 1998.

- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Rzym 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, *Kościół jest solidarny z uniwersytetem. Do środowiska naukowego w Bolonii* (Bolonia, 18.04.1982 r.), w: *Jan Paweł II, Nauczanie społeczne*, t. 5, cz. 1, Warszawa 1986, s. 93-100.
- Jan Paweł II, *Prawda i wolność. Do środowiska akademickiego* (Rzym, 26.03.1981 r.), w: *Jan Paweł II, Nauczanie społeczne*, t. 4, Warszawa 1984, s. 74-75.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego do przedstawicieli świata nauki* (Lublin, 09.06.1987 r.), <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/677> (odczyt z dn. 12.03.2019 r.).
- Kasper W., *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o katolickiej doktrynie w Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom *Mysterium Ecclesiae*, w: Z. Zimowski, J. Królikowski (tłum. i opr.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 54-64.
- Kowalczyk S., *Prawda jako wartość w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapańskie” 1(129) (530) (1997), s. 55-65.
- Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, Kraków 1993.
- Morales J., *Wprowadzenie do teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 2006.
- Ochotny P., *Fides et ratio. Dwa porządki poznania prawdy*, „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW” 3(32) (2016), s. 101-119.
- Ogórek P. P., *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2002.
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Rzym 1964.
- Possenti V., *Filozofia i wiara*, Kraków 2004.
- Proniewski A., *Problematyka wiary w nauczaniu Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 10 (2011), s. 113-130.
- Schoonenberg P., *Die Interpretation des Dogmas*, Düsseldorf 1969.
- Sienkiewicz E., *Zagadnienie prawdy w filozofii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20 (2006), s. 309-325.

- Sławiński H., *O możliwości i konieczności mówienia o Niewyrażalnym*, „Studia Włocławskie” 19 (2017), s. 319-332.
- I Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-i/260-konstytucja-dogmatyczna-o-wierze-katolickiej-dei-filius.html> (odczyt z dn. 18.04.2019 r.).
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010.
- Świeżyński A., *Tajemnica i analogia we współczesnym mówieniu o Bogu*, „Seminare” 1(35) (2014), s. 59-69.
- Tofiluk J., *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, http://psd.edu.pl/wp-content/uploads/2017/07/Hezychazm_i_jego_wplyw_na_rozwoj_duchowosci.pdf (odczyt z dn. 12.04.2019 r.).
- Tomaszewski J., *Teologia na kolanach*, <http://christianitas.org/news/teologia-na-kolanach/> (odczyt z dn. 10.04.2019 r.).
- Walewander E., „*Modlitwa Jezusa*” w *Kościele Wschodnim*, w: W. Słomka (red.), *Kontemplacja i działanie*, Lublin 1984, s. 213-221.
- Węclawski T., *Sieć. Wyprawa pierwsza. Pytanie o Jezusa*, Kraków 1997.

Ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser – dyrektor Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego; kierownik katedry Teologii Kościołów Wschodnich; członek krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych, m.in.: Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens (GSCO), St. Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group. Członek Komisji Ewaluacji Nauki, Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN; uczestnik obrad Katolicko-Prawosławnej Komisji do Dialogu Teologicznego (Baltimore 2000); konsultor Rady Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu; delegat Konferencji Episkopatu Polski w międzynarodowym projekcie „Pojednanie w Europie Środkowo-Wschodniej” (współprzewodniczący projektu); autor i redaktor książek oraz artykułów z zakresu teologii dogmatycznej i ekumenicznej oraz z zakresu tematyki historyczno-integracyjnej, publikowanych w różnych językach.

ks. Marek Tatar

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0002-7161-8196; e-mail: marektatar@interia.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.004.10633>

MILCZENIE W ŻYCIU DUCHOWYM CZŁOWIEKA W HAŁASIE PONOWOCZESNOŚCI

SILENCE IN THE SPIRITUAL LIFE IN THE NOISE OF POSTMODERNITY

Abstrakt

Problem milczenia jest jedną z najważniejszych kwestii na gruncie teologii duchowej oraz formacji chrześcijańskiej. Nabiera on szczególnego znaczenia w obliczu współczesnych antychrześcijańskich i antykatolickich wyzwań i trendów. Proces sukcesywnej sekularyzacji będący wynikiem ponowoczesności, sprawia, że milczenie staje się niejasne i niezrozumiałe. W ten sposób jest zredukowane do poziomu czysto naturalistycznego. Praktyka milczenia ma głębokie biblijne podstawy zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Słowa i postawy Jezusa Chrystusa, które chrześcijanin naśladuje, są wiarygodnym wyznacznikiem pracy nad sobą w tym zakresie. Praktyka Kościoła przez wiele wieków jest także dowodem słuszności tego narzędzia uświęcania. Milczenie znajduje odzwierciedlenie w analizach teologicznych opartych na zasadach nadprzyrodzonych i antropologicznych. Należy powiedzieć, że milczenie występuje w korelacji z ciszą i samotnością prowadzącą do integracji człowieka, a przede wszystkim jest skutecznym narzędziem dążenia do jedności z Bogiem.

Słowa kluczowe: milczenie, ponowoczesność, życie duchowe

Abstract

The problem of silence is one of the most important issues on the basis of spiritual theology as well as Christian formation. It acquires a special meaning in the face of contemporary anti-Christian and anti-Catholic challenges and trends. The process of successive secularization, which is the result of postmodernity, makes silence become unclear and incomprehensible. In this way, they are reduced to a purely naturalistic level. The practice of silence has its deep biblical foundation in both the Old and the New Testament. The words and attitudes of Jesus Christ, whose the Christian imitates, they are a reliable determinant of working on themselves in this regard. Also, the practice of the Church over many centuries is proof of the validity of this tool of sanctifying. Silence is reflected in theological analyses that are based on supernatural and anthropological principles. It should be said that silence occurs in correlation with silence and loneliness leading to the integration of man and, above all, is an effective tool for striving for union with God.

Keywords: silence, postmodernity, spiritual life

Rozwój duchowy chrześcijanina dokonuje się w bardzo skonkretyzowanej rzeczywistości, na którą składają się jego osobista struktura psycho-fizyczno-duchowa, predyspozycje i uzdolnienia indywidualne, ale także cały, szeroko rozumiany kontekst społeczny, historyczny, kulturowy, ekonomiczny, a nawet polityczny. Wszystkie te uwarunkowania muszą zostać uwzględnione ze względu na to, że wpływają na właściwe i prawidłowe odczytanie duchowości. Niekiedy popełnia się karygodny błąd, wrywając praktyki ascetyczne z ich uwarunkowań kulturowych i mentalnych. W ten sposób rodzą się wręcz karykatury dewocyjne, które nie są rozumiane właściwie, a w związku z tym negowane i odrzucone jako nieaktualne, niezrozumiałe, a tym samym współcześnie nieskuteczne. Jedną z praktyk, która posiada charakter uniwersalistyczny, jest milczenie. Należy stwierdzić, że pozostaje ono w nierozdzielnej jedności z życiem duchowym chrześcijanina. Historia wskazuje natomiast na różnorodność rozumienia jego znaczenia, a także sposobów praktykowania. Z tego względu konieczne staje się podjęcie refleksji nad tym

środkiem uświęcającym w kontekście obecnej kultury opierającej się na całym bogactwie środków masowego przekazu. Nie chodzi jednak wyłącznie o opis fenomenologiczny zjawiska. Konieczne staje się odniesienie do obecnej sytuacji, którą określa się mianem „ponowoczesności”. W ten sposób możliwe jest nakreślenie wymiaru praktycznego życia w ciszy oraz życia ciszą.

1. Stan człowieka w dobie krzyku ideologicznego

Obserwacja współczesnych badań antropologicznych pozwala zauważyć, że jest to obszar wielowymiarowy i wieloaspektowy. Należy stwierdzić, że ciągle człowiek znajduje się w centrum zainteresowania z dość poważną tendencją do antropocentryzmu. Trzeba także stwierdzić, że w badaniach nad człowiekiem, niezależnie od dziedziny, konieczna jest postawa pokory i uznania, że zajmujemy się jednak pewnym aspektem życia i jego rozwoju. Dochodzimy zatem do wniosku na podstawie ogólnych obserwacji, że niemożliwość całościowego ujęcia rodzi poważną pokusę redukcjonizmu do pewnego aspektu, uznając go za reprezentatywny. Generalnie ukierunkowania badawcze charakteryzuje biologizm, materialistyczny empiryzm, psychologizm. Wszystkie te tendencje za podstawę przyjmują jednostronny empiryzm poznawczy w tym zakresie, zamykając się na sferę życia duchowego¹. Odnosząc się do sfery psycho-duchowej, zauważamy próby zastąpienia duchowości wiedzą dotyczącą sfery psychicznej człowieka. Wyłomem w tej dziedzinie są badania Wilhelma Wundta (1832-1920), twórcy psychologii eksperymentalnej. Na tej drodze zakres pojmowania duchowości traktuje się jako manifestację wyrażaną poprzez życie psychiczne i zespół zachowań człowieka². Z tego względu psychologia przyjmuje szerokie rozumienie duchowości, której przejawem jest, jak twierdzi A. Maslow, osiągnięcie dojrzałości

¹ Por. M. TATAR, *Duchowość pokoju w teologii Kardynała Basila Humeà*, Warszawa 2013, s. 110-111.

² Por. L. WĘGRZYNOWICZ, *Psychologia a duchowość – między nauką a wiarą*, <https://arsbenevivendi.files.wordpress.com/2014/09/psychologia-a-duchowoc59bc487.pdf> (odczyt z dn. 15.03.2017 r.).

poprzez rozwój hierarchii potrzeb przy jednoczesnej równowadze ich wymiaru fizycznego i emocjonalnego³.

Na podkreślenie zasługuje fakt, iż badania dotyczące człowieka domagają się adekwatnego punktu odniesienia. Człowiek pozostaje w relacji ze światem przyrody żywej i nieżywej, ale ze względu na jego racjonalność i wolitywność nie mogą one być w pełni adekwatne. Brak odwołania się do samej natury człowieka oraz do jej Autora naraża na partykularyzm, relatywizm bądź subiektywistyczny antropocentryzm⁴. Chodzi zatem o fundamenty aksjologiczne znajdujące się poza samym człowiekiem⁵. Dialektyczny marksizm, twierdząc, że materia jest tezą, duch antytezą oraz człowiek syntezą, utknął, nie potrafiąc do końca zdefiniować, kim on jest i jaki jest jego ostateczny cel oraz przeznaczenie. W ten sposób, odnosząc się do religijności człowieka, która wynika z jego natury, określa ją *opium des Volkes*. Jest zatem wytworem człowieka po to, by wytłumaczyć rzeczywistość nieuchwytną dla doświadczenia empiryczno-racjonalnego. W ostateczności mamy do czynienia z głębokim racjonalizmem o charakterze materialistycznym⁶.

Antropologia teologiczna, a w jej ramach teologia duchowości, znajduje w tym względzie bardzo trafne ujęcie poprzez św. Jana Pawła II. To stwierdzenie jest jednocześnie trafną diagnozą: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie”⁷. Z tym stwierdzeniem z początku pontyfikatu współbrzmia i stanowią pewną spójność słowa jego końca: „Człowiek nierzadko żyje tak, jakby Boga nie było, a nawet stawia same-

³ Por. M. TATAR, *Elementy psychologii w formacji duchowej człowieka*, w: D. Pater (red.), *Ból i cierpienie – ognisko światła i ciemności. Zaburzenia psychiczne*, Warszawa 2017, s. 112-133.

⁴ Por. R. DE MATTEI, *Dyktatura relatywizmu*, tłum. P. Tobola-Pertkiewicz, E. Turlińska, Warszawa 2009, s. 23-48.

⁵ Por. S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 154-164.

⁶ Por. A. J. NOWAK, *Homo religiosus*, Lublin 2003, s. 48-49.

⁷ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Placu Zwycięstwa*, Warszawa, 2 czerwca 1979 r., w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 31-32.

go siebie na Jego miejscu. (...) Na wiele sposobów usiłuje się zagłuszyć głos Boga w ludzkich sercach, a Jego samego uczynić «wielkim nieobecnym» w kulturze i społecznej świadomości narodów»⁸. Te stwierdzenia znalazły swoje zakorzenienie, a także rozwinięcie w bardzo trafnej diagnozie. Jest ona także owocem Drugiego Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów Europy (1-23 października 1999 roku). To próba oceny w świetle wiary i nauczania Kościoła sytuacji na „starym kontynencie” w kontekście Wielkiego Jubileuszu 2000 lat. Zasadniczym stwierdzeniem jest opis współczesnej rzeczywistości, w której mamy do czynienia z „utrąta pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego”⁹.

Ta droga dążenia do rozstania Europy z podstawami chrześcijańskimi doprowadziła do „agnostycyzmu i obojętności religijnej”¹⁰, której owocem jest traktowanie elementów chrześcijaństwa jako przeszłe. W związku z tym jest ono postrzegane w kategoriach jedynie historycznych, a wręcz posiada charakter muzealny, czy też antykwaryczny. Człowiek, który rozstał się z Bogiem, w wyniku tej apostazji popada w zagubienie antropologiczne, które rodzi lęk przed przyszłością, a także odsłania niedojrzałość duchową oraz psychiczną prowadzącą do zawężenia wyborów oraz decyzji jedynie do wymiarów naturalistycznych. W ten sposób w postawie człowieka rodzi się fragmentaryzacja życia, samotność, rozbitcie osobowości, kryzysy społeczne, małżeńskie oraz rodzinne. Mamy do czynienia z postawami rasistowskimi, egocentryzmem oraz partykularyzmem. Jak możemy zauważyć, antropologia bez Boga i bez Chrystusa stawia człowieka w centrum wszechświata. Owocem tego procesu jest indywidualizm oraz subiektywizm, które z kolei prowadzą do relatywizmu moralnego i etycznego, pragmatyzmu oraz hedonizmu. W tym procesie ważną rolę odgrywają środki masowego przekazu, które pozbawione chrześcijańskiego fundamentu, stają się wyznacznikiem i kreatorem myślenia, wartościowania, oceny, a w efekcie zachowań i postaw człowieka. W ten sposób stają się środkiem autorytarno-kreatywnym¹¹.

⁸ TENŻE, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na krakowskich Błoniach*. Kraków, 18 sierpnia 2002 r., w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, dz. cyt., s. 909.

⁹ TENŻE, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa* (dalej EE), Rzym 2003, 7.

¹⁰ Por. EE 7.

¹¹ Por. EE 8-9.

Równie cenną diagnozę prezentuje papież Benedykt XVI. Jeszcze jako kardynał J. Ratzinger stwierdził: „Na ołtarzu Molocha utopii świata bez Boga, uwolnionego od Boga, złożono w ofierze człowieka, który teraz nie był już od nikogo zależny, ponieważ nie miał nad sobą Boga, ponieważ nie wydostawał się z niego najmniejszy promyk podobieństwa do Boga. Gdzie nie ma Boga, tam powstaje piekło; polega ono po prostu na Jego nieobecności. Może to przybierać także formy bardzo subtelne i prawie zawsze ukazywać się jako dobro dla ludzkości”¹².

Szczególnie istotna jest jego ocena zawarta w *Spe salvi*. Analiza Jana Pawła II dotykała zasadniczo elementów personalistyczno-społecznych, zaś Benedykt XVI koncentruje się na podstawach filozoficznych, teologicznych, społecznych, a nawet politycznych. Jako punkt wyjścia prezentuje zmiany związane z momentem odkrycia Ameryki tworzące nową epokę¹³. Z tym wydarzeniem spotykają się poglądy filozofa epoki odrodzenia, prawnika, polityka i eseisty Francisca Bacona (1561-1626)¹⁴. Od jego czasów mamy do czynienia z rozstaniem się teologicznego spojrzenia na człowieka i świat z jednoczesnym podkreśleniem jego rozwoju w kategoriach postępu. To postępowanie stanął w centrum i stał się charakterystycznym narzędziem wartościującym¹⁵. Do głosu dochodzą zatem możliwości rozumu człowieka oraz jego wolność rozumiana jako pewne zerwanie z jakimikolwiek zależnościami. To zostało potraktowane szczególnie w polityce jako opozycja wobec osoby Boga i wiary w Niego. Wpływ na taki sposób widzenia wywarła rewolucja francuska, filozofia Immanuela Kanta, przechodząca od „wiary kościelnej” do „czystej wiary religijnej”, która jest „jedynie rozumna”¹⁶. Upolitycznienie idei „rozstania” z Bogiem z jednoczesnym gloryfikowaniem możliwości człowieka

¹² J. RATZINGER, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 261-262.

¹³ Por. BENEDYKT XVI, Encyklika *Spe salvi* (dalej SS), Rzym 2007, 16.

¹⁴ Por. S. KAMIŃSKI, *Bacon Francis*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, s. 1246-1247. Jego nauczanie znajduje się u początków empiryzmu, nawiązuje do starożytnej myśli Demokryta oraz empirycznej tradycji Oxfordu oraz podkreśla znaczenie eksperymentu oraz metody indukcji.

¹⁵ Por. SS 17.

¹⁶ Por. SS 19.

bardzo mocno zaznacza się w XIX wieku. Pod wpływem Karola Marksa i Fryderyka Engelsa ukształtowała się idea proletariatu, przyjmując zasadę materializmu oraz prawa rewolucyjnej dialektyki¹⁷. W ten sposób redukując życie psychiczne człowieka do „wyżej zorganizowanej materii”, antropologia przyjęła kształt skrajnie materialistyczny, natomiast depersonalizacja doprowadziła do utraty przez człowieka jego godności i wyjątkowości na rzecz proletariatu. Kluczową rolę odgrywała praca i środki produkcji, których owocem miał być człowiek¹⁸. Tak powstał *homo sovieticus*, którego rola i znaczenie zależało od postępu ściśle związanego z ideą proletariatu urastającego do namiastki religii.

Pewną antropologiczną diagnozę zauważamy także w wystąpieniach i wypowiedziach obecnego papieża Franciszka. Już pierwsza jego encyklika sygnalizuje, że u podstaw właściwego rozumienia człowieka i świata nie znajduje się teistyczna antropologia o charakterze chrystologiczno-chrystoformizacyjnym. Wskazując na „światło wiary”, podkreśla jego aktualność, mimo dość dużego powodzenia idei zaszczipionej przez Fryderyka Nietzschego (człowieka, który ogłosił śmierć Boga, proklamując, że kościoły stały się Jego nagrobkami¹⁹). Papież stwierdza: „I tak człowiek zrezygnował z poszukiwania wielkiego światła, by zadowolić się małymi światełkami, które oświetlają tylko krótką chwilę, ale są niezdolne do otwarcia drogi. Gdy brakuje światła, wszystko staje się niejasne, nie można odróżnić dobra od zła, drogi prowadzącej do celu od drogi, na której błądzimy bez kierunku”²⁰.

Zaprezentowane diagnozy pozwalają rozeznaczyć sytuację współczesnego człowieka w kontekście teologicznym. Zauważamy, że rozwijające się trendy i kierunki naturalistyczne i materialistyczne prowadzą do dwóch skrajności, tj. indywidualizmu i subiektywizmu bądź proletariackiego widzenia człowieka w kategoriach masy z jednoczesnym zakwestionowaniem jego wymiaru personalistycznego. Idąc za myślą Jana Füllenbacha,

¹⁷ Por. SS 21.

¹⁸ Mamy tu do czynienia z klasycznym błędem dialektyki i jej założeń, ponieważ w ten sposób praca w porządku świata jest pierwsza przed człowiekiem.

¹⁹ Por. A. J. NOWAK, *Homo religiosus*, dz. cyt., s. 53.

²⁰ FRANCISZEK, Encyklika *Lumen fidei* (dalej LF), Rzym 2013, 2-3.

stwierdzamy, że obraz człowieka pozostaje w bezpośredniej zależności od obrazu Boga. Fałszywy obraz Boga rodzi fałszywą antropologię. Ta zaś rodzi niewłaściwe tendencje na gruncie duchowości chrześcijańskiej i katolickiej o charakterze synkretyczno-naturalistycznym.

Pojęciem, które wrasta w terminologię teologiczną, ale także religio-logiczną i religioznawczą, jest „ponowoczesność”. Bardzo owocne badania w tym względzie podjął warszawski teolog ks. prof. Ignacy Bokwa. Twierdzi on, że jest to termin najbardziej właściwy. Zauważa, że terminy „neomodernizm” czy też „postmodernizm”, których bardzo często używa się w opisie współczesnej rzeczywistości, należy stosować w przestrzeni sztuki oraz historii sztuki²¹. Wyjaśniając, stwierdza, że termin „ponowoczesność” wyraża zerwanie z totalitarną jednoznacznością na rzecz pluralizmu oraz wieloznaczności (Wolfgang Iser). Z tego względu kierunek ten zrywa z jednolitością oraz uniwersalną aksjologią prowadzącą do imperatywu moralnego oraz związanymi z nim postawami człowieka. Jest to zatem pluralizm, wysoko zorganizowane prawo i wzorce działania, heterogenność koncepcji i relatywizm nowego rozumienia wolności w kontekście pluralizmu²². Teolog warszawski w uzasadnieniu tezy przywołuje Ursula Bauman, który wskazał na pięć punktów krytycznych, powodujących zmianę w postrzeganiu najnowszej historii człowieka i świata: a) „zwrot kopernikański” powodujący zerwanie z centralnym miejscem Boga i skierowaniem ku uniwersum; b) zachwianie zaufania do rozumu; c) utrata wyjątkowej pozycji biologicznej człowieka; d) niepewność tożsamości wynikająca z badań Zygmunta Freuda nad ludzkim „ja”; e) relatywizacja rzeczywistości jako rzeczywistości – uniwersum jako zasada chaosu²³.

²¹ Por. I. BOKWA, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 108-109. Jak twierdzi autor, termin ten został użyty po raz pierwszy przez ucznia Fryderyka Nietzschego Rudolfa Pannwitza.

²² Por. tamże, s. 116-118.

²³ Por. tamże, s. 114-126. Pierwotne zastosowanie pojęcia dokonano się w teorii literatury amerykańskiej, a następnie zostało przeniesione do architektury i teorii architektury, oznaczając zerwanie z jednoznacznością na rzecz „podwójnego kodowania” i wieloznaczności. Kolejnym etapem było przeniesienie tych tendencji na filozofię (Jean-François Lyotard, Wolfgang Iser), a także na sposób postrzegania rzeczywistości. Pluralizm stał się wyznacznikiem i punktem odniesienia.

Jak możemy zauważyć idea ponowoczesności prowadzi do zerwania z dotychczasowymi standardami, przyjęciem pluralizmu w każdej dziedzinie, niczym nieograniczonym postępem naukowym i ekonomicznym. W ten sposób wartości moralne i etyczne posiadają charakter podrzędny. Można powiedzieć, że została odwrócona zasada chrześcijańska mówiąca, iż cel nie uświęca środków. W ujęciu chrześcijańskim i cel, i środki muszą być godne²⁴.

W tym kontekście nie bez znaczenia pozostają takie czynniki, jak: mobilność oraz migracja ludności, informatyzacja i technicyzacja życia, szalone interakcyjne ścieranie się wartości, kultur, świadomości, kierunki i tendencje wyznawanej i przeżywanej religijności człowieka²⁵. Ponowoczesność rodzi zatem tendencje w postaci absolutyzacji wolności, religijności racjonalistycznej oraz jej przeciwieństwo w postaci religijności spirytystycznej połączonej z okultyzmem i magią. Dominują próby pojmowania jej w kategoriach synkretycznych, czego przejawem jest New Age. Charakterystycznymi cechami współczesnej religijności jest podejście subiektywistyczno-indywidualistyczne oraz ainstytucjonalność przyjmowania i wyznawania wiary.

2. Milczenie i cisza – wartości istotne i aktualne

Od początku istnienia Kościoła milczenie stanowi bardzo istotny środek rozwoju życia duchowego. Szczególnie jego praktykowanie wiąże się z życiem pustelniczym oraz mniszym²⁶. Analiza tekstów dotyczących milczenia wskazuje na to, że zawsze było ono problemem zarówno w zakresie wewnętrznym człowieka, jak również praktyki zewnętrznej. Pobieżne

²⁴ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, 1753. „Cel nie uświęca środków. Nie można więc usprawiedliwić skazania niewinnego jako uprawnionego środka dla ratowania narodu. Przeciwnie, dodatkowa zła intencja (jak próżna chwała) czyni złym czyn, który sam z siebie może być dobry (np. jałmużna)”.

²⁵ W związku z tym Międzynarodowa Komisja Teologiczna opracowała w 1972 roku 15 tez pozwalających dokonać właściwego rozróżnienia pomiędzy fałszywym i prawdziwym pluralizmem.

²⁶ Por. ANZELM OD ŚW. ANDRZEJA CORSINI, *Droga do miłości doskonałej*, Łódź 2017, s. 485.

i powszechne przekonanie wskazuje na to, że polega na powstrzymaniu się od używania daru mowy i jako środek ascetyczny odgrywa istotną rolę w teologii duchowości i rozwoju duchowym człowieka. Dla właściwego ukazania jego znaczenia należy sięgnąć do jego podstaw, motywacji, a także charakteru praktykowania.

Waga, a także powszechność tego środka domagają się sięgnięcia do podstaw biblijnych. W całość *communio* Boga i człowieka wpisuje się także specyficzny charakter objawienia i komunikacji poprzez milczenie. Można zatem wskazać na momenty, w których Bóg „milczy”, jakby nie reagując na wołanie człowieka (por. Hi 30,20; Ps 35,22; 39,13). W Starym Testamencie to milczenie Boga wiąże się także z karą (por. Iz 64,11; Ps 50,21), która posiada charakter uświęcająco-pedagogiczny. Z kolei ze strony człowieka milczenie wobec Boga odzwierciedla jego pokorę (por. Hi 40,4; Za 2,17), lęk przed karą (por. Iz 23,1-2), postawę uznania Jego wszechmocy, która prowadzi do ufności, pokoju oraz pewności o Jego istnieniu (por. 1 Sm 3,1-14; Lm 3,26-28). Starotestamentalne objawienie wskazuje na milczenie jako postawę ascetyczną (por. Prz 23,9; 30,32-33; Koh 3,7) i w wielu wypadkach traktowane jest jako synonim mądrości i postawy mędrca (por. Prz 11,12-13; Syr 1,24).

Również w Nowym Testamencie milczenie znajduje swoje istotne miejsce. Warto wskazać przynajmniej na kluczowe wydarzenia i słowa Jezusa Chrystusa. Bardzo symptomatyczny pod tym względem jest okres Jego życia aż do rozpoczęcia publicznej działalności. W sposób bezpośredni taka Jego postawa widoczna jest wobec Kajfasza (por. Mt 26,62-63; Mk 14,61), a także Piłata (por. J 19,9; Łk 23,14). W nauczaniu Chrystusa zauważamy takie momenty, w których nakazywał uczniom lub żądał od nich milczenia i zachowania tajemnicy (por. Mt 17,9; Mk 7,36).

Milczenie posiadało w przeszłości i posiada obecnie ogromny wpływ na kształtowanie się duchowości Wschodu, jak i Zachodu chrześcijańskiego. Chrześcijaństwo Wschodu przywiązuje ogromną wagę do nurtu zwanego hezychazmem²⁷. Równie znaczącą rolę odgrywa w *Regule*

²⁷ Por. T. ŚPIDLIK, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu*, tłum. L. Rózdiewicz, Kraków 2006, s. 365-372. Autor stwierdza, że dzisiejsze ujęcie hezychazmu bardzo często ogranicza się do pewnego rodzaju modlitwy. Uważa to za poważny błąd, ponieważ

mistrza duchowości Zachodu, którym był św. Benedykt. Poświęca on milczeniu w zakonodawczym dokumencie cały punkt szósty²⁸. Biblijną podstawą dla życia monastycznego i praktyki milczenia są słowa Ps 32,2-3. Chodzi o powstrzymanie się od mowy rzeczy dobrych ze względu na wartość milczenia, zaś mówienie złych rzeczy jest grzechem. Święty Benedykt, odwołując się do Prz 10,19; 18,21, ostrzega przed gadulstwem²⁹. To zastrzeżenie znajduje swoje podstawy w dziewiątym stopniu pokory³⁰. Praca i kształtowanie ducha domagają się opanowania mowy i prowadzą do postawy mądrości i pokory, a te są w schemacie benedyktyńskim dziesiątym i jedenastym stopniem pokory³¹. Idąc za myślą o. Tomasza Marii Dąbka, benedyktyńskie podejście do daru mowy i zdolności milczenia chroni przed czczą mową, niestosownymi żartami, jak i brakiem krytycyzmu wobec tego, co wypowiadają inni³².

Milczenie posiada swoje ważne miejsce i w pełni znaczącą rolę w klasycie mistyki hiszpańskiej, której jednym z głównych przedstawicieli jest

należy podkreślić, że jest to nurt w duchowości wschodniej związany z początkami życia monastycznego. Początki sięgają Arseniusza, który miał usłyszeć wezwanie z nieba: „Uciekaj, milcz, módl się o spokój” (*hezychazje*). Potocznie oznacza stan spokoju, wyciszenie, usunięcie przyczyn zamieszania i wzburzenia. Oznacza także samotność i odejście w odosobnione miejsce. Jest to rozwój życia kontemplacyjnego w człowieku. Posiada jednak znaczenie środka i nie jest celem samym w sobie. Jak zaznacza autor, można wyróżnić dwie formy hezychazmu, tj. zewnętrzną i wewnętrzną. Pierwsza koncentruje się na rzeczach, a druga na człowieku. Są one wobec siebie kompatybilne, a nie synonimiczne. Por. E. FOTIJU, *Hezychazm*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, s. 308-310.

²⁸ Por. ŚW. BENEDYKT, *Reguła*, 6, w: TENŻE, *Reguła mistrza. Reguła św. Benedykta*, Tyniec 2006.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże, 7.

³¹ Por. tamże. Święty Benedykt w dziesiątym stopniu pokory stwierdza: „... nie jest łatwy i skory do śmiechu (mnich – przyp. autora), ponieważ zostało napisane: *Glupi przy śmiechu podnosi swój głos* (Syr 21,20)”, zaś w jedenastym: „... jeżeli mnich, gdy nawet otworzy usta, mówi powoli i bez śmiechu, pokornie z powagą, niewiele, ale w sposób przemyślany i nie nazbyt krzykliwie, bo jest napisane: *Mądry daje się poznać po kilku słowach*”. Tamże. Jak zastrzega przypis umieszczony w *Regule* na dole, to ostatnie zdanie pochodzi z dzieła filozofa pogańskiego, Sekstusa Pitagorejczyka.

³² Por. T. M. DĄBEK, *Rekolekcje z... Święty Benedykt*, Kraków 2002, s. 57.

św. Jan od Krzyża. Podkreślając znaczenie pokoju wewnętrznego, stwierdza on: „W miłosnej pamięci o Bogu szukaj pokoju ducha, a gdy potrzeba ci mówić, nie trać tego pokoju i równowagi”³³, zaś w podstawowym dziele, którym jest *Droga na Górę Karmel* znajdujemy następujące słowa: „Pokoju nie utraciłby człowiek nigdy, gdyby umiał zapomnieć o różnych wiadomościach i czuwać nad tym, by nie słyszeć, nie widzieć, nie zajmować się tym, co do niego nie należy. Bez tego trudno nie zbłądzić i nie zburzyć pokoju duszy”³⁴.

Cała duchowość karmelitańska ukierunkowana jest na pełnię zjednoczenia z Bogiem i z tego względu na drodze oczyszczenia czynnego i biernego człowiek pozbywa się wszystkiego, co stoi na przeszkodzie w tym procesie. Ojciec Anzelm stwierdza, że „milczenie staje się matką dobrych i świętych myśli, dojrzałością zwyczajnych i trudniejszych poczynań”³⁵. Proces oczyszczający ze swojej natury wiąże się bezpośrednio z wyciszeniem wewnętrznym i zewnętrznym³⁶. Ojciec Marian Zawada wprowadza pewne uporządkowanie, dokonując podziału, wskazując na milczenie jako postawę zewnętrzną oraz wewnętrzną. Każdy jego wymiar odgrywa właściwą rolę i jest niezbędny w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem³⁷. O ile milczenie zewnętrzne posiada charakter ascetyczny, to prowadzi także do milczenia wewnętrznego i znajduje swoje odzwierciedlenie, jak twierdzi M. Zawada, w bezpośredniej kontemplacji Boga w tajemnicy Trójcy Świętej i Jego miłosnego działania wobec człowieka. Dlatego zawsze w swojej naturze posiada ono charakter *silentium sacrum*. Panowanie nad darem mowy i posługiwanie się nim ze względu nadprzyrodzonego rodzi w człowieku wolność w oddaniu się Bogu, wprowadzając porządek zewnętrzny oraz pokój wewnętrzny. Posiada ono także bardzo bezpośrednio przełożenie na modlitwę³⁸.

³³ ŚW. JAN OD KRZYŻA, *Rady i wskazówki*, II, 3, w: TENŻE, *Dzieła*, Kraków 1986.

³⁴ TENŻE, *Droga na Górę Karmel*, III, 6, 4, w: TENŻE, *Dzieła*, dz. cyt.; TENŻE, *Żywy płomień miłości*, 3, 34, w: TENŻE, *Dzieła*, dz. cyt.

³⁵ ANZELM OD ŚW. ANDRZEJA CORSINI, *Droga do miłości*, dz. cyt., s. 488.

³⁶ POR. P. OGÓREK, *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 260-274.

³⁷ POR. M. ZAWADA, *Milczenie. Aspekt duchowy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, s. 1036-1037.

³⁸ Por. tamże, s. 1037.

Z kolei o. Anzelm, próbując określić naturę milczenia w ujęciu karmelitańskim, podkreśla, że wynika ono z natury człowieka, ponieważ początek życia jest związany z nim nieodłącznie, a także jego rozwój oraz zakończenie³⁹. Podobnie jak o. M. Zawada akcentuje jego znaczenie w procesie rozwoju duchowego, podkreślając, że „ma coś świętego, tajemniczego, ukrytego, przez co odwołuje duszę od rzeczy zewnętrznych do wewnętrznych”⁴⁰. W ten sposób milczenie przestaje być pasywnym sposobem bycia człowieka przed Bogiem, ale także przed samym sobą. Następuje niezwykle ważna transformacja, która przyjmuje postać dialogu w milczeniu⁴¹. Skoro dialog jest umiejętnością mówienia, to jednocześnie wymaga postawy słuchania, czyli wyciszenia. Dokonuje się to nie tylko poprzez wyciszenie zewnętrzne, ale przede wszystkim jest to udostępnienie Bogu swojego wnętrza w tym, co do nas mówi. W teologii duchowości określamy ten proces jako dialog duchowy.

Ksiądz prof. Stanisław Witek, analizując zagadnienie milczenia, proponuje określenie go jako pozytywne, charakteryzujące się tym, że prowadzi do kontroli człowieka nad sobą. Jest to postać milczenia, którą o. M. Zawada kwalifikuje jako ascetyczną. Przede wszystkim chodzi o pracę nad panowaniem nad sobą w tym zakresie, a w ten sposób usposabia człowieka do przyjęcia treści Bożych, np. słuchania słowa Bożego, modlitwy, przeżywania rekolekcji⁴². Ojciec Anzelm określa je mianem świętego albo Bożego, czyli rzeczywistego *silentium sacrum*. Na tę sakralność wpływa zarówno motyw, jak również sposób przeżywania⁴³.

Lubelski teolog ks. S. Witek wyróżnia także milczenie, które określa mianem „złe”. Należy przez nie rozumieć takie jego praktykowanie, które wyklucza mówienie w momencie, w którym jest ono niezbędne. Określa taką postawę jako „mutyzm”, wyrażający się w izolacjonizmie, mającym podłoże lękowe bądź egoistyczne. Takie milczenie zaprzecza

³⁹ Por. ANZELM OD ŚW. ANDRZEJA CORSINI, *Droga do miłości*, dz. cyt., s. 488.

⁴⁰ Tamże, s. 489.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² S. WITEK, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 245-247.

⁴³ Por. ANZELM OD ŚW. ANDRZEJA CORSINI, *Droga do miłości*, dz. cyt., s. 493.

miłości i jest w pewnym sensie solidaryzowaniem się ze złem⁴⁴. Należałoby zatem określić je mianem grzesznego. Ojciec Anzelm twierdzi, że w ten sposób mimo zachowania milczenia zewnętrznego człowiek zamyka się w świecie hałasu wewnętrznego. W życiu wspólnotowym ten rodzaj milczenia charakteryzuje się właśnie izolacjonizmem, ucieczką w świat własny i może ugruntowywać w nienawiści⁴⁵.

3. Milczenie, cisza i samotność

Benedyktyńską, a w pewnym sensie także karmelitańską, drogę rozumienia i praktykowania milczenia rozwija w swojej teologii kard. Basil Hume, który pozostawał w tym względzie wierny swojemu mistrzowi. Opierając się na wskazaniach *Reguły* św. Benedykta oraz praktyce jego życia, podkreślając okres pustelniczy, stwierdza, że w praktyce milczenia konieczne jest uwzględnienie znaczenia ciszy. Uważa, że obok *lectio divina* należy ona do bardzo istotnych środków na drodze uświęcającej. Następnie uwzględnia w swojej analizie związek, jaki zachodzi pomiędzy ciszą, milczeniem i samotnością. Według angielskiego kardynała i benedyktyna, rozwój duchowy wymaga wypracowania dystansu wobec otoczenia, który umożliwia człowiekowi skierowanie ku Bogu, a tym samym doświadczenie Jego słów wewnątrz duszy ludzkiej. W tym ujęciu zauważamy, że postuluje usunięcie się człowieka na „pustynię”⁴⁶. Jak wynika z jego analizy konieczne jest odejście od „rynku miejskiego” ku „pustyni”⁴⁷. Naturą pustyni zaś nie jest jedynie brak hałasu. Można powiedzieć, że odrzucenie wszystkiego, co sprzeciwia się ciszy i milczeniu, posiada charakter negatywny. Basil Hume postuluje i wskazuje na konieczność rozumienia i rozwijania relacji ciszy oraz milczenia od

⁴⁴ Por. S. WITEK, *Teologia życia duchowego*, dz. cyt., s. 245-247.

⁴⁵ Por. ANZELM OD ŚW. ANDRZEJA CORSINI, *Droga do miłości*, dz. cyt., s. 493-494.

⁴⁶ Por. B. HUME, *The Mystery of Incarnation*, Trombrige 2000, s. 97-98; ŚW. JAN OD KRZYŻA, *Noc ciemna*, II, 14, 1, w: TENŻE, *Dzieła*, dz. cyt.

⁴⁷ Por. B. HUME, *Searching for God*, Eastbourne 2002, s. 36-37; TENŻE, *The Intentional Life*, Massachusetts 2003, s. 21-22; ŚW. JAN OD KRZYŻA, *Pieśń duchowa*, 16, 10, w: TENŻE, *Dzieła*, dz. cyt.

strony pozytywnej. Z tego względu stwierdza: *Silence is a presence of God*. W ten sposób zauważa i podkreśla, że są one sposobem doświadczenia *sacrum*⁴⁸.

Wyciszenie zarówno zewnętrzne, jak również wewnętrzne tworzy możliwość docierania do poznania przez człowieka prawdy w jej podwójnym charakterze, tj. wewnętrznym oraz zewnętrznym. Należy zaznaczyć, że te dwa wymiary muszą pozostawać ze sobą w nierozdzielnej spójności. Z tego powodu asceza, bez względu na etap rozwoju życia duchowego jest konieczna. Doświadczenie Boga wymaga zatem ciszy, którą należy rozumieć jako odrzucenie wszystkiego tego, co doświadczenie zakłóca bądź uniemożliwia. Rozwój świętości dokonuje się we wnętrzu człowieka, czyli jego umyśle, woli oraz sercu, ale jednocześnie znajduje swoje odzwierciedlenie w zewnętrznym sposobie życia, który staje się czytelnym świadectwem⁴⁹.

Próbując wyjaśnić relację pomiędzy ciszą a milczeniem, kard. Hume podkreśla dość oczywistą prawdę, że nie są one tożsame. Zaprezentowane wcześniej stanowiska albo nie podejmują tego zagadnienia, albo niejednokrotnie postrzegają milczenie jako środek prowadzący ku ciszy. Angielski teolog nie zgadza się z takim ujęciem, stwierdzając, że nie można mówić o automatyzmie, w którym wyciszenie zewnętrzne rodzi milczenie. Sam jednak nie jest jednoznaczny i konsekwentny w swojej analizie, ponieważ uważa, że cisza świadczy o stanie dojrzałości człowieka. Zaznacza jednak, że należy mówić o specyficznym rodzaju ciszy, którym jest wyciszenie swoich zmysłów, władz i pragnień. Z tego względu należy rozróżnić pomiędzy wyciszeniem jako izolacją od hałasu zewnętrznego a ciszą w znaczeniu duchowym, w której mamy do czynienia z uporządkowaniem władz i zmysłów. W tym wypadku można mówić o dojrzałości będącej owocem właściwie przeżywanej samotności

⁴⁸ Por. B. HUME, *St. Paul's Remembrance Sunday*, (b.m.w.) 1985, WA G7508, s. 1; 4; M. ZAWADA, *Droga do Boskiej kontemplacji*, Kraków 2002, s. 66-71.

⁴⁹ Por. B. HUME, *St. Ethelwold 912-984*, Londyn-Westminster 16.09.1984, WA G7508, s. 4. Hume stwierdza: *...if we learned how to be alone, to be silent and that silence and solitude, to hear the voice of the Lord speaking to us. He will answer those difficult questions, and give us inner freedom and peace.*

i wewnętrznego milczenia. Z tego względu bardzo istotna jest współpraca z łaską, by na tej drodze cisza stawała się przestrzenią pozwalającą na doświadczenie Boga⁵⁰.

Zagadnienie ciszy, milczenia oraz samotności w sposób bezpośredni dotyka modlitwy chrześcijanina. Kardynał Hume, zgodnie z klasycznymi ujęciami wskazuje na fakt, iż modlitwa wymaga ciszy i milczenia oraz samotności. Jednocześnie zaznacza, że mamy tu do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym, ponieważ jest wzajemna zależność i warunkowanie. Samotność w kontekście ciszy i milczenia staje się wybranym sposobem bycia człowieka przed Bogiem. Z tego względu należy mieć świadomość różnicy, jaka zachodzi pomiędzy samotnością a osamotnieniem. Ten ostatni aspekt oznacza przeżywanie pewnego odizolowania od innych z różnych racji czy też motywów. Osamotnienie może wynikać z pychy człowieka i posiada ono motywy naturalistyczne⁵¹. Basil Hume podkreśla, że motywy decydują o tym, iż samotność jest twórcza i rozwojowa. Z tego względu rozwój duchowy człowieka prowadzi do transformacji osamotnienia w stan samotności rodzącej wyciszenie i pokój oznaczający harmonię wewnętrzną⁵².

W całym procesie rozwoju człowieka, w którym cisza, milczenie i samotność pozostają we wzajemnej relacji, odsłania się bardzo ważny element, którym jest wolność. Należy stwierdzić, że jest ona najbardziej właściwym gwarantem rozwoju duchowego człowieka. W przeciwnym razie mówimy o indoktrynacji. Podobnie jak w przypadku ciszy i milczenia posiada ona podwójny wymiar, tj. zewnętrzny i wewnętrzny. Jak wynika z opisów doświadczeń mistycznych, szczególnie ten drugi rodzaj wynika z miłości Boga. Miłość rodzi pragnienie pozostawania z Nim, a tym samym pragnienie ciszy i samotności, budującej relację. Z tego względu

⁵⁰ Por. TENŻE, *Searching for God*, dz. cyt., s. 37-38. *We are foolish when we think in terms of rule of silence, as if these were an external discipline imposed...*; I. TRETOWAN, *Mysticism and Theology*, Londyn 1975, s. 78-93.

⁵¹ Por. M. TATAR, *Duchowość pokoju w teologii*, dz. cyt., s. 342.

⁵² Por. B. HUME, *Searching for God*, dz. cyt., s. 229; M. ZAWADA, *Droga Boskiej kontemplacji*, dz. cyt., s. 65; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998, s. 393; P. F. SHELDRAKE, *Explorations in spirituality. History, Theology and Social Practice*, New Jersey 2010, s. 103-105.

należy stwierdzić, że cisza i milczenie posiadają w stosunku do człowieka charakter integrujący. Jednocześnie doświadczenie to przekracza granice wymiaru indywidualnego osoby i staje się źródłem pokoju we wspólnocie życia, powołania i dążenia do świętości⁵³.

Problem relacji ciszy i milczenia podejmuje w swoich badaniach Elżbieta Matulewicz, odwołując się do niekwestionowanego autorytetu, którym jest św. Matka Teresa z Kalkuty. Jednakże czyni to dość jednokierunkowo, tzn. uwzględniając jej relację do modlitwy. W swoim ujęciu stwierdza, że pierwszym rodzajem ciszy jest cisza języka, którą należy rozumieć jako słuchanie Boga w milczeniu. W ten sposób traktuje milczenie jako drogę kontemplacji. Twierdzi, że w tym względzie milczenie i kontemplacja pozostają ze sobą w ścisłej zgodności. W tym miejscu należy jednak doprecyzować, iż mamy do czynienia z kontemplacją nabytą. Drugi rodzaj ciszy określa jako „milczenie miłości”. Jest to mistyczne doświadczenie Boga, w którym urzeczywistnia się wewnętrzny dialog na podstawie słów wewnętrznych. To miłosne doświadczenie Boga rodzi milczenie, które wynika z zachwytu Nim, a jednocześnie ze świadomości swojej niedoskonałości. Jest to zatem milczenie wobec prawdy, które jest etapem kontemplacji wlanej. Elżbieta Matulewicz wymienia jeszcze „ciszę oczu” jako trzeci rodzaj, która odpowiada widzeniu Boga. Wypełnienie Bogiem rodzi milczenie połączone z samotnością. Z tego względu samotność nie może być rozumiana jako pustka, ale jako doświadczenie mistyczne⁵⁴.

Jak możemy zauważyć, prezentowane stanowiska wykazują wzajemną zależność milczenia i ciszy, a jednocześnie łączą je z doświadczeniem samotności. Korelacje, jakie zachodzą pomiędzy nimi, wynikają z prawideł dynamiki procesu rozwoju życia duchowego chrześcijanina. Z tego względu posiadają charakter integrujący jego życie i skupiający na mo-

⁵³ Por. B. HUME, *St. Paul's Remembrance Sunday*, dz. cyt., s. 3. *That silence is a presence of God, will bring peace our divided and troubled he arts; it will help to heal and restore our society; it can reconcile enemies and establish peace among the nations.* Tamże, s. 4. Por. S. URBAŃSKI, *Etapy rozwoju życia mistycznego*, w: W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 268.

⁵⁴ Por. E. MATULEWICZ, *Cisza, która nie jest pustką. Znaczenie ciszy w życiu duchowym człowieka*, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 234-245.

tywie, który towarzyszy podejmowanej praktyce. Rozwój duchowy, który opiera się na oczyszczeniu i rozwoju intensywności miłości Boga, dokonuje transformacji zarówno ciszy, jak również milczenia z poziomu naturalnego do nadprzyrodzonego.

Zakończenie

Problem milczenia należy do bardzo istotnych zagadnień zarówno na gruncie teologii duchowości, jak również formacji chrześcijańskiej. Nabiera on szczególnego znaczenia w obliczu współczesnych wyzwań i trendów antychrześcijańskich i antykatolickich. Proces sukcesywnej sekularyzacji, który jest owocem ponowoczesności, sprawia, że milczenie staje się niejasne i niezrozumiałe. W ten sposób redukuje się je do poziomu czysto naturalistycznego. Praktyka milczenia posiada swoje głębokie podstawy biblijne zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Słowa i postawy Jezusa Chrystusa, którego chrześcijanin naśladuje, są miarodajnym wyznacznikiem pracy nad sobą w tym względzie. Również praktyka Kościoła na przestrzeni wielu wieków jest dowodem ważności i aktualności tego środka uświęcającego. Milczenie znajduje swoje odzwierciedlenie w analizach teologicznych, które opierają się na podstawach nadprzyrodzonych oraz antropologicznych. Należy stwierdzić, że milczenie występuje w korelacji z ciszą i samotnością, prowadząc do integracji człowieka, a przede wszystkim jest skutecznym narzędziem dążenia do zjednoczenia z Bogiem.

Bibliografia

- Anzelm od św. Andrzeja Corsini, *Droga do miłości doskonałej*, Łódź 2017.
- Benedykt św., *Reguła mistrza. Reguła św. Benedykta*, Tyniec 2006.
- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Rzym 2007.
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.
- Dąbek T. M., *Rekolekcje z... Święty Benedykt*, Kraków 2002, s. 57.

- Fotiju E., *Hezychazm*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, s. 308-310.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Rzym 2013.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998.
- Hume B., *Searching for God*, Eastbourne 2002.
- Hume B., *St. Ethelwold 912-984*, Londyn-Westminster 16.09.1984, WA G7508.
- Hume B., *St. Paul's Remembrance Sunday*, (b.m.w.) 1985, WA G7508.
- Hume B., *The Intentional Life*, Massachusetts 2003.
- Hume B., *The Mystery of Incarnation*, Trombrige 2000.
- Jan od Krzyża św., *Droga na Górę Karmel*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 116-398.
- Jan od Krzyża św., *Noc ciemna*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 399-519.
- Jan od Krzyża św., *Pieśń duchowa*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 521-714.
- Jan od Krzyża św., *Rady i wskazówki*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 86-116.
- Jan od Krzyża św., *Żywy płomień miłości*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 715-807.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na krakowskich Błoniach. Kraków, 18 sierpnia 2002 r.*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 908-912.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Placu Zwycięstwa. Warszawa, 2 czerwca 1979 r.*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 30-33.
- Kamiński S., *Bacon Francis*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, s. 1246-1247.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.

- Mattei R. de, *Dyktatura relatywizmu*, tłum. P. Tobola-Pertkiewicz, E. Turlińska, Warszawa 2009.
- Matulewicz E., *Cisza, która nie jest pustką. Znaczenie ciszy w życiu duchowym człowieka*, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 229-247.
- Nowak A. J., *Homo religiosus*, Lublin 2003.
- Ogórek P., *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999.
- Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Sheldrake P. F., *Explorations in spirituality. History, Theology and Social Practice*, New Jersey 2010.
- Śpidlik T., *Modlitwa według chrześcijańskiego Wschodu*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2006.
- Tatar M., *Duchowość pokoju w teologii Kardynała Basila Hume'a*, Warszawa 2013.
- Tatar M., *Elementy psychologii w formacji duchowej człowieka*, w: D. Pater (red.), *Ból i cierpienie – ognisko światła i ciemności. Zaburzenia psychiczne*, Warszawa 2017, s. 112-133.
- Trethowan I., *Mysticism and Theology*, Londyn 1975.
- Urbański S., *Etapy rozwoju życia mistycznego*, w: W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 263-305.
- Węgrzynowicz L., *Psychologia a duchowość – między nauką a wiarą*, <https://arsbenevivendi.files.wordpress.com/2014/09/psychologia-a-duchowoc59bc487.pdf> (odczyt z dn. 15.03.2017 r.).
- Witek S., *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986.
- Zawada M., *Droga do Boskiej kontemplacji*, Kraków 2002.
- Zawada M., *Milczenie. Aspekt duchowy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12. Lublin 2008, s. 1036-1037.

Ks. prof. dr hab. Marek Tatar – ur. 21.02.1963 roku w Radomiu. Wykładowca Katedry Teologii Duchowości Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz między innymi Wyższego Seminarium Duchownego i Instytutu Teologicznego w Radomiu oraz Prymasowskiego Insty-

tutu Życia Wewnętrznego w Warszawie. Od 2010 roku kierownik Podyplomowego Studium Kierownictwa Duchowego UKSW. W 2013 roku habilitował się na podstawie rozprawy *Duchowość pokoju w teologii Kardynała Basila Humeà*. W pracy naukowo-dydaktycznej koncentruje się na mistyce chrześcijańskiej, duchowości ekumenicznej oraz duchowości patrystycznej Wschodu i Zachodu. Od 2018 roku jest prezesem Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Należy również do Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie. W 2014 roku został delegatem do spraw powołań Konferencji Episkopatu Polski.

ks. Henryk Sławiński

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0003-4290-6743; e-mail: henryk.slawinski@upjp2.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.005.10634>

SŁUCHANIE – NIEZBĘDNY KOMPONENT EWANGELIZACJI

LISTENING AS AN INDISPENSABLE COMPONENT IN EVANGELIZATION

Abstrakt

Artykuł podejmuje problem znaczenia słuchania jako istotnego komponentu ewangelizacji. Nie wystarczy bowiem mówić o kościelnym przepowiadaniu z perspektywy przekazu Ewangelii i z podkreśleniem roli jej głosicieli. Niezbędna jest także refleksja nad słuchaniem i przyjęciem słowa Bożego jako niezbędnym dopełnieniem procesu ewangelizacji. W związku z tym najpierw na podstawie *Evangelii nuntiandi* Pawła VI opisana została sama ewangelizacja. Następnie omówiona została konieczność słuchania Boga i ludzi przez głosiciela Ewangelii. Mocno wyartykułowana została przy tym prawda o wyjątkowości słowa Bożego i prymacie Boga w ludzkim życiu oraz przepowiadaniu. Potem, przez nawiązanie do myśli Umberto Eco i Pawła VI, proces ewangelizacji został przedstawiony jako dzieło otwarte, które jest interpretowane przez adresata. To on dopełnia dzieła ewangelizacji, kiedy Ewangelię przyjmuje i podporządkowuje jej

swoje życie. Zakończeniem refleksji jest wskazanie, za św. Augustynem, na Maryję jako wzór słuchaczki słowa Bożego i ewangelizatorki.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, przepowiadanie, słuchacz słowa Bożego

Abstract

The article discusses the problem of the importance of listening as an essential component of evangelization. It is not enough to talk about preaching realized by the Church from the perspective of the Gospel's delivery with the only emphasis on the role of its preachers. It is also necessary to reflect on listening to and accepting the word of God as a necessary complement to the process of evangelization. Therefore, at the beginning the evangelization itself was described on the basis of *Evangelii nuntiandi* by Paul VI. Next, the need to listen to God and to people by the preacher of the Gospel was discussed. On this occasion the truth about the uniqueness of God's word and the primacy of God in human life and preaching was clearly articulated. Then, referring to the thoughts of Umberto Eco and Paul VI, the process of evangelization was presented as an open work, which is interpreted by the addressee. It is the auditor of the Gospel, who completes the works of evangelization when he or she accepts the Gospel and subordinates it to his or her life. The final reflection is dedicated to the indication of Mary from Nazareth as the model of the hearer of the word of God and of the evangelizer.

Keywords: evangelization, preaching, listener of the word of God word

Wstęp

Mówiąc o ewangelizacji, nie można nie przypomnieć adhortacji Pawła VI *Evangelii nuntiandi*. Ona była impulsem inspirującym liczne praktyczne przedsięwzięcia duszpasterskie, a także takie późniejsze dokumenty dotyczące ewangelizacyjnego dzieła Kościoła, jak *Redemptoris missio* Jana Pawła II, *Verbum Domini* Benedykta XVI i *Evangelii gaudium* Franciszka. Według Pawła VI, ewangelizacja jest nie tyle jednorazowym,

przykuwającym uwagę przedsięwzięciem, co raczej wymagającym czasu i konsekwencji procesem, w którym ważna rola przypada bezpośrednio głoszeniu Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa słowem i życiem przez tych, którzy wcześniej tę nowinę sami przyjęli i we współpracy z Duchem Świętym dzielą się nią z innymi¹.

Ponieważ zaś istotnym elementem ewangelizacji jest bezpośrednio głoszenie Dobrej Nowiny, przez synekdochę można utożsamić ewangelizację z procesem przepowiadania i słuchania słowa Bożego. Chociaż najistotniejszym sposobem głoszenia Dobrej Nowiny jest świadectwo życia zgodnego z Ewangelią², to jednak ono samo nie wystarczy. „Dobra Nowina obwieszczona przez świadectwo życia, musi być wcześniej czy później obwieszczona także słowem życia. Nie ma prawdziwej ewangelizacji bez głoszenia imienia i nauki, życia i obietnic, Królestwa i tajemnicy Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego”³.

Mając na uwadze ewangelizację jako współpracę ludzi z Bogiem, będącą zadaniem i obowiązkiem nałożonym Kościołowi przez Pana Jezusa, ażeby ludzie mogli wierzyć i dostąpić zbawienia⁴, nie możemy pominąć faktu, że przepowiadanie jest dziełem otwartym. To znaczy, że o losie słowa Bożego decyduje nie tylko głosiciel, ale także słuchacz.

Myśląc z kolei o słuchaczu i słuchaniu, uwzględniamy fakt, że słuchanie zakłada milczenie. To ostatnie zaś oznacza powstrzymanie się od mówienia i jest sztuką, której człowiek musi się uczyć w ciągu swojego życia, podobnie jak uczy się mówienia⁵. Co więcej, w formacji do kapłaństwa

¹ Por. PAWEŁ VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975 (dalej: EN), 18. Por. także: H. SŁAWIŃSKI, *Wkład papieża Franciszka w język nowej ewangelizacji*, w: M. Nowak, W. Przychyna (red.), *Nowa ewangelizacja. Język – teologia – kultura*, Tarnów 2017, „Teolingwistyka” 13, s. 232.

² Por. EN 21.

³ EN 22.

⁴ Por. EN 5.

⁵ Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci kilkakrotnie zwraca uwagę na potrzebę wychowania dzieci do milczenia: „22. W tym wszystkim trzeba sobie zdawać sprawę, że czynności zewnętrzne pozostaną bezowocne, a nawet szkodliwe, jeżeli nie będą służyć wewnętrznemu przeżywaniu uczestnictwa przez dzieci. Z tej racji również we Mszach dla dzieci ważnym czynnikiem jest święte milczenie”; „37. Podczas Mszy św. dla dzieci, również «należy zachować milczenie we właściwym czasie, jako część obrzędu», aby za dużo

i w życiu duchowym zachowywanie milczenia jest tak ważną praktyką, że przyznaje się jej charakter sakralny: mówi się bowiem o *silentium sacrum*. Jest wiele prac naukowych na temat milczenia opracowywanych z perspektywy teologii duchowości. Również w teologii liturgii jest to zagadnienie, którego nie można pominąć, gdyż chwile milczenia traktowane są jako akt liturgiczny, jako moment interioryzacji przeżywanych wydarzeń zbawczych i współdziałania człowieka z Duchem Świętym. Z tego powodu przepisy liturgiczne przewidują chwile milczenia podczas celebracji Mszy Świętej czy też innych sakramentów. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* poświęca milczeniu osobny punkt, w którym czytamy: „Należy również zachować w odpowiednim czasie pełne czci milczenie. Jego natura zależy od czasu, w jakim jest przewidziane w poszczególnych obrzędach. W akcie pokuty i po wezwaniu do modlitwy wierni skupiają się w sobie; po czytaniu lub homilii krótko rozważają to, co usłyszeli; po Komunii świętej zaś wychwalają Boga w sercu i modlą się do Niego. Godne pochwały jest zachowanie milczenia w kościele, w zakrystii i w przylegających do niej pomieszczeniach już przed rozpoczęciem celebracji, aby wszyscy pobożnie i godnie przygotowali się do sprawowania świętych czynności”⁶.

miejsca nie przyznawać akcji zewnętrznej. Dzieci także są zdolne do refleksji i rozważania na swój sposób. Jednakże trzeba nimi pokierować, aby w różnych chwilach (np. po Komunii świętej lub nawet po homilii) umiały zwrócić myśli ku sobie albo na krótko oddać się rozważaniu, albo w sercu swoim wielbić Boga i modlić się do Niego. Ponadto należy się starać, i to z większą jeszcze uwagą niż we Mszach dla dorosłych, aby teksty liturgiczne były czytane bez pośpiechu, w sposób zrozumiały i z zachowaniem wymaganych pauz”; „48. Homilia skierowana do dzieci niekiedy będzie przechodzić w dialog z nimi, chyba, że lepiej jest, aby dzieci słuchały w milczeniu”. ŚWIĘTA KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci *Pueros baptizatos*, Rzym 1973, AAS 66 (1974), s. 30-46; tekst polski: J. Miazek (oprac.), *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa 1987, s. 219-235; zob. H. SŁAWIŃSKI, *Msza św. i homilia według „Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci”. Aktualność dyrektorium w 40. rocznicę powstania?*, „Teologia i Człowiek” 4(28) (2014), s. 97-115.

⁶ KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Institutio generalis Missalis Romani*, Città del Vaticano 2002; tekst polski: *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału rzymskiego*, Poznań 2004, 45.

Istnieje też studium będące próbą analizy „milczenia” w procesie komunikacji słowa Bożego⁷. Milczenie bowiem sprzyja przyswojeniu słowa; ma pomóc w przeżyciu komunii z Bogiem, zwłaszcza w odniesieniu do liturgii eucharystycznej. Zachodzi bowiem wyraźna paralela między ciszą następującą po homilii, która ułatwia komunię z Chrystusem w słowie, oraz ciszą po przyjęciu przez wiernych Ciała Chrystusa w Komunii Świętej⁸.

O ile milczenie postrzegane jako powstrzymanie się od mówienia rodzi konotacje statyczne, o tyle już słuchanie wywołuje skojarzenia dynamiczne, bo mówiąc o słuchaniu, mamy na myśli relacje. Słuchanie jest intencjonalne: zawsze słucha się kogoś lub czegoś.

Słuchanie jest niezbędnym czynnikiem ewangelizacji zarówno ze strony głosiciela, jak i adresatów. Głosiciel musi słuchać zarówno Boga, który przemawia w swoim słowie, jak i wsłuchiwać się w potrzeby adresatów ewangelizacji. Ci ostatni natomiast decydują ostatecznie o tym, że przepowiadanie osiągnie swoją moc i znaczenie. Zasygnalizowane zagadnienia omówimy po kolei, poczynając od słuchania Boga i ludzi przez głosiciela, a kończąc na słuchaniu kościelnego przepowiadania przez słuchaczy.

1. Słuchanie Boga

Kto nie słucha Boga, tak naprawdę nie ma ludziom nic wartościowego do powiedzenia, ponieważ tym, co jest ostatecznie najważniejsze w ludzkim życiu, jest „wiara, która działa przez miłość” (Ga 5,6). Wiara z kolei, dająca życie wieczne, rodzi się ze słuchania słowa Bożego (por. Rz 10,17). Ono zaś ma charakter bosko-ludzki: jest słowem Bożym wyrażonym za pomocą ludzkich słów. Bóg daje się usłyszeć. Jego słowa zostały zapisane, aby mogły być głoszone do końca świata. Nie ma ważniejszych słów. To, co najważniejsze w całej twórczości ludzkiej, jest owocem współpracy

⁷ Por. P. GABARA, *Pojęcie milczenia i jego funkcja w relacji między Bogiem i człowiekiem w homiliach Jana Pawła II*, Kraków 2013.

⁸ Por. J. SCHELLMAN, *A Look at the New Sacramentary*, w: E. Bernstein, M. F. Connell (red.), *Traditions & Transitions. Notre Dame Pastoral Liturgy Conference*, Chicago, IL 1998, s. 126.

z Bogiem. A takim dziełem jest słowo Boże spisane pod natchnieniem Ducha Świętego przez ludzi, którzy posłużyli się ludzkim językiem. Roman Brandstaetter w swojej książce pod tytułem *Krąg biblijny* zamieścił osobiste wspomnienie związane z wyjątkowością słowa Bożego zapisanego w Piśmie Świętym: „Mój dziadek na kilka dni przed śmiercią pozostawił mi w spadku testament: – Będiesz Biblię nieustannie czytał – powiedział do mnie. – Będiesz ją kochał więcej niż rodziców... Więcej niż mnie... Nigdy się z nią nie rozstaniez... A gdy zestarzejesz się, dojdiesz do przekonania, że wszystkie książki, jakie przeczytałeś w życiu, są tylko nieudolnym komentarzem do tej jedynej Księgi...”⁹.

Metafizyczna refleksja nad sensem życia prowadzi do przekonania się o wartości tego testamentu. Nie ma ważniejszych słów niż te, które pochodzą od Boga. Słowo Boże pozwala usłyszeć samego najwyższego Nauczyciela, a Jego Osoba i czyny stają się pochodnią na drodze życia człowieka, który poszukuje sensu istnienia (por. Ps 119,105)¹⁰.

Papież Benedykt XVI w ciągu swojego pontyfikatu, a nawet na emeryturze upominał się, by wszelkie ludzkie myślenie i działanie miało na względzie odniesienie do Boga jako Stwórcy i celu człowieka. W swym liście z 10 kwietnia 2019 roku napisał: „Świat bez Boga może być tylko światem bez znaczenia. Bo skąd pochodzi wszystko, co jest? (...) Tylko wówczas, gdy rzeczy mają przyczynę duchową, gdy są chciane i zamierzone, tylko wówczas, gdy istnieje Bóg Stwórca, który jest dobry i chce dobra, również ludzkie życie może mieć sens”¹¹.

W ludziach tkwi metafizyczne pragnienie odkrywania sensu istnienia świata i człowieka. Tym, kto ostatecznie nadaje sens wszystkiemu, jest Bóg. Jego eliminowanie prowadzi do utraty prawdy, a w konsekwencji do niemożności odróżnienia dobra i zła; w końcu zaś do utraty wolności ludzi na rzecz przemocy: rację ma wówczas silniejszy. Według Benedykta XVI, źródłem zła, które przejawia się wielorako w społeczeństwach

⁹ R. BRANDSTAETTER, *Krąg biblijny*, Kraków 2010, s. 21.

¹⁰ Por. FRANCISZEK, Adhortacja *Gaudete et exsultate*, Rzym 2018 (dalej: GE), 156.

¹¹ BENEDYKT XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*, III, 1, <https://episkopat.pl/benedykt-xvi-kosciol-a-skandal-wykorzystywania-seksualnego-pelny-tekst-polski/> (odczyt z dn. 9.05.2019 r.).

Zachodu, jest brak słuchania Boga i traktowanie Go tak, jakby nie istniał: „Społeczeństwo Zachodu jest społeczeństwem, w którym Bóg jest nieobecny w sferze publicznej i który nie ma mu nic do powiedzenia. I dlatego jest to społeczeństwo, w którym coraz bardziej zatracą się miara człowieczeństwa”¹². Można więc powiedzieć, że głoszenie śmierci Boga nieuchronnie prowadzi do śmierci człowieka.

A zatem słuchanie Boga i wskazywanie wprost na Niego nie jest kwestią drugorzędną, ale fundamentem istnienia świata i człowieka, istotą wszystkiego, bo – jak przypomniał Benedykt XVI – „(...) wszystko staje się inne, kiedy nie zakłada się z góry Boga, ale Go wskazuje. Kiedy nie zostawia się Go jakoś w tle, ale uznaje za centrum naszego myślenia, mówienia i działania”¹³.

Przede wszystkim zaś Kościół jest w świecie wspólnotą, której zadaniem jest wsłuchiwanie się w głos Boga i wskazywanie na Niego. W adhortacji *Evangelii nuntiandi* Paweł VI podkreślił, że „Kościół jako głosiciel Ewangelii, zaczyna swe dzieło od ewangelizowania samego siebie”¹⁴. Innymi słowy, zawsze musi być ewangelizowany, musi słuchać Boga, bo tylko wówczas zachowuje „swą świeżość, żarliwość i moc w głoszeniu Ewangelii”¹⁵.

Paweł VI miał świadomość, że „ludzie są już przesyleni mowami, bardzo często znudzeni słuchaniem, a co gorsza, nieczuli na słowa”¹⁶, a jednak mimo to uznał, że przepowiadanie, ustne głoszenie Ewangelii jest niezbędne. „Słowo zawsze posiada swą wyższość i skuteczność, zwłaszcza gdy niesie z sobą moc Bożą. Z tego powodu i w naszych czasach zachowuje swą aktualność Pawłowe: «Wiara ze słuchania»: słowo usłyszane prowadzi do wierzenia”¹⁷.

Jak niezbędne jest głoszenie Ewangelii, tak też niezbędne jest to, aby jej głosiciel spełnił wymóg stawiany przez św. Augustyna w traktacie

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ EN 15.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ EN 42.

¹⁷ Tamże.

De doctrina christiana: zanim przemówi, ma najpierw słuchać Boga na modlitwie: *sit orator, antequam dictator*¹⁸. Bez bezpośredniej aluzji do tej sentencji, która stała się regułą homiletyczną, Franciszek przypomniał jej treść swoimi słowami. Napisał, że to w „(...) milczeniu można rozpoznać, w świetle Ducha, drogi świętości, które proponuje nam Pan. W przeciwnym razie wszystkie nasze decyzje mogłyby być tylko «dekoracjami», które zamiast wywyższać Ewangelię w naszym życiu, zakrywają ją lub przytłumiają. Dla każdego ucznia niezbędne jest przebywanie z Mistrzem, słuchanie Go, uczenie się od Niego, uczenie się nieustanne. Jeżeli nie słuchamy, wszystkie nasze słowa nie będą niczym innym jak tylko zgiełkiem, który niczemu nie służy»¹⁹. Tylko słowo Boże ma w sobie moc zdolną do przemiany ludzkiego życia²⁰, bo słowa pochodzące od Boga „są duchem i są życiem” (J 6,63).

¹⁸ „Nasz mówca (...). Tak więc modląc się za siebie i za swoich słuchaczy, do których ma obowiązek przemawiać, najpierw zostanie orantem, a potem oratorem. A kiedy nadejdzie pora przemawiania, zanim otworzy swoje usta, wzniesie do Boga duszę spragnioną, żeby uwolnić ją i opróżnić z tego, czym była napełniona i przepojona”. Św. AUGUSTYN, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989, „Patres Ecclesiae” 1, IV, 15, 32, 6, s. 216-217. W. RYCZEK, *De rhetorica christiana św. Augustyna: między filozofią a filologią*, w: M. Choptiany, W. Ryczek (red.), *Studia rhetorica*, Kraków 2011, s. 222 uczynił interesujące spostrzeżenie: „W przywołanym wskazaniu zwraca naszą szczególną uwagę gra językowa, na jaką pozwala sobie autor omawianego traktatu egzegetyczno-homiletycznego, wykorzystując polisemantyczność łacińskiego czasownika *oro*, który oznacza «przemawiać», «mówić», a także «modlić się». Utworzony od niego rzeczownik *orator* (jednym ze znaczeń słowa *oratio* jest modlitwa), którym posługują się w swym wykładzie przepisów wymowy zarówno Cyce-ron, jak i Kwintylian, był prawdopodobnie w czasach biskupa z Hippony automatycznie identyfikowany z osobą przemawiającą w obecności tłumu (*coram populo*). Przeciwwstawiając sobie dwa rzeczowniki o zbliżonym do siebie polu semantycznym (*orator* – *dictor*), św. Augustyn wydobywa i podkreśla istniejące pomiędzy nimi różnice, które prowadzą w efekcie do tego, że na gruncie retoryki chrześcijańskiej orator przestaje być utożsamiany wyłącznie z mówcą, a modlitwa coraz częściej jest wykorzystywana przez kaznodziejów jako wstęp do kazania lub forma jego zakończenia, wyraźnie podkreślana słowem *Amen*”.

¹⁹ GE 156.

²⁰ GE 150.

2. Śłuchanie ludzi

Wraz ze słuchaniem Boga istotnym elementem ewangelizacji jest słuchanie ludzi. Ono zaś wymaga cierpliwości, towarzyszenia, wspólnego spędzania czasu. Ludowa mądrość mówi, że aby nauczyć Jasia matematyki, trzeba znać i matematykę, i Jasia. Mądrość ta ma zastosowanie także w dziele ewangelizacji prowadzonej przez Kościół. Jej echem są słowa papieża Franciszka, który zauważa, że w głoszeniu Dobrej Nowiny niezbędna jest znajomość ludzi i ich problemów, bo „nie trzeba nigdy odpowiadać na pytania, których nikt sobie nie stawia”²¹. A znajomość ludzi wymaga cierpliwości i jest ciągłym procesem. Osiąga się ją przez bycie razem, towarzyszenie i wsłuchiwanie się. „Wspólnota ewangelizacyjna przez dzieła i gesty wkracza w codzienne życie innych, skracając dystans, uniża się aż do upokorzenia, jeśli to jest konieczne, i przyjmuje ludzkie życie, dotykając cierpiącego ciała Chrystusa w ludzi. W ten sposób ewangelizatorzy mają «zapach owiec», a one słuchają ich głosu. Wspólnota ewangelizacyjna staje się zatem gotowa, by «towarzyszyć»”²². Towarzyszenie pozwala lepiej zrozumieć złożoność ludzkiego życia, uczy powściągliwości przed zbyt pochopnym i powierzchownym ocenianiem innych.

Zajmując się kościelną posługą słowa, biskupi Stanów Zjednoczonych zwrócili uwagę, że tak jak potrzebna jest znajomość Pisma Świętego, tak też niezbędne jest poznanie ludzi – adresatów głoszonej przez Kościół Ewangelii. A zatem, ważne jest, by głosiciele Ewangelii zapoznawali się przynajmniej z głównymi ideami decydującymi o rozwoju cywilizacji ludzkiej; znali wybitne osiągnięcia kultury, a szczególnie dzieła literackie i artystyczne: arcydzieła malarzy, rzeźbiarzy i muzyków. Pomocne mogą być też programy radiowe, telewizyjne, filmy i przedstawienia teatralne, w których z wrażliwością podejmowane są sprawy ważne dla ludzi²³.

²¹ FRANCISZEK, *Adhortacja Evangelii gaudium*, Rzym 2013 (dalej: EG), 155.

²² EG 24.

²³ KOMISJA DO SPRAW ŻYCIA I POSŁUGI KAPŁANÓW PRZY KRAJOWEJ KONFERENCJI BISKUPÓW KATOLICKICH STANÓW ZJEDNOCZONYCH, *Fulfilled in Your Hearing. The Homily in the Sunday Assembly*, Washington 1982; tekst polski: „Dziś spełniły się słowa Pisma?”. *Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych*, w: H. Sławiński (tłum., oprac. i red.), *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, Kraków 2015, nr 31-33, s. 103-104.

Źródłem inspiracji jest także słuchanie różnych ludzi oraz analizowanie zdarzeń zachodzących w otaczającej rzeczywistości, bo każda osoba jest darem i zadaniem, a wydarzenia stanowią wyzwanie. Gotowość wsłuchiwania się w te wyzwania poszerza punkt widzenia, pozwala przezwyciężyć własne nawyki i rozpoznać Boże zaproszenie do lepszego życia²⁴.

Obok pozytywnych sugestii biskupi Stanów Zjednoczonych wyrazili także przestrożę, pisząc, że jeśli głosiciele Ewangelii są całkowicie nieświadomi tego, jak ludzie spędzają czas, jakie mają zainteresowania, co pochłania większość ich wolnego czasu, energii i pieniędzy, to wówczas trudno im będzie uchwycić relacje między Ewangelią a życiem słuchaczy²⁵.

Bez wsłuchiwania się w to, co inni mają do powiedzenia, głosicielowi słowa Bożego groziłoby niewłaściwe „narzucanie zgromadzeniu swego osobistego, stronniczego spojrzenia na aktualne problemy”²⁶, a także głoszenie zbyt abstrakcyjne rodzące wrażenie, iż Dobra Nowina nie ma związku z codziennym doświadczeniem ludzi i ich nadziejami²⁷.

Jest jeszcze jeden aspekt słuchania, który można tu wspomnieć bez szerszego omawiania, a mianowicie słuchanie w konfesjonale. Kapłani, duszpasterze, którzy słuchają ludzkich spowiedzi, dobrze znają ludzkie życie. Jednakże z tego względu, że spowiedź okryta jest tajemnicą, nie wolno do niej nawiązywać w posłudze słowa.

²⁴ Por. GE 172.

²⁵ Por. KOMISJA DO SPRAW ŻYCIA I POSŁUGI KAPŁANÓW PRZY KRAJOWEJ KONFERENCJI BISKUPÓW KATOLICKICH STANÓW ZJEDNOCZONYCH, „Dziś spełniły się słowa Pisma?...”*, dz. cyt.*, nr 33, s. 104.

²⁶ Por. KONFERENCJA BISKUPÓW KATOLICKICH STANÓW ZJEDNOCZONYCH, *Preaching the Mystery of Faith*, Washington, DC 2013; tekst polski: *Przepowiadanie misterium wiary. Homilia niedzielna*, w: H. Sławiński (tłum., oprac. i red.), *Homilia niedzielna...*, *dz. cyt.*, nr 88, s. 74-75.

²⁷ Por. tamże.

3. Śłuchanie i przyjęcie słowa Bożego jako dopełnienie przepowiadania

Owocność ewangelizacji nie zależy tylko i wyłącznie od głosiciela i jego zaśłuchania w głos Boga i ludzi. Ważną rolę odgrywają tu także słuchacze, adresaci głoszonego przez Kościół orędzia zbawienia²⁸. Ewangelizacja jest procesem przepowiadania i słuchania. Rolę adresatów w tym procesie pozwala lepiej zrozumieć koncepcja dzieła otwartego Umberto Eco (1932-2016). Ten wybitny włoski pisarz i filozof wydał w 1962 roku książkę, w której omówił teorię dzieła otwartego. Według niej każde dzieło sztuki, każdy tekst kultury może być traktowany jako dzieło otwarte w tym sensie, że to odbiorca dzieła nadaje mu sens. Oznacza to więc, że sens dzieła nie zależy tylko od intencji jego autora. To odbiorca dokonuje interpretacji dzieła na podstawie osobistych doświadczeń²⁹.

Trudno nie dopatrzeć się w tego rodzaju koncepcji dzieła otwartego nawiązania do starożytnego *adagium*: *quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur*³⁰. Odnosząc tę regułę do naszych rozważań, możemy powiedzieć, że cokolwiek jest słyszane, jest przyjmowane w sposób określony przez słuchacza. We współczesnej homiletyce istnieje wiele opracowań uwzględniających tę regułę teorii komunikacji³¹. Nawiązując zatem do dzieła Umberto Eco, można powiedzieć, że głoszenie Dobrej Nowiny jako wydarzenie kulturowe jest dziełem otwartym. Nie można

²⁸ Zob. H. SŁAWIŃSKI, *Ludzki wkład w skuteczność przepowiadania słowa Bożego*, „Polonia Sacra” 28(72) (2011), s. 227-241; TENŻE, *Słowo Boże przemienia życie tych, którzy przyjmują je z wiarą*, „Ateneum Kapłańskie” 156 (2011), z. 1(611), s. 109-116; TENŻE, *Kapłan kaznodzieja głoszący z mocą*, w: L. Szewczyk, W. J. Szytyka (red.), *Kapłan w posłudze słowa Bożego*, Katowice, 2010, s. 24-35.

²⁹ Por. U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 2008, s. 71-81.

³⁰ Por. J. T. BRETZKE, *Consecrated Phrases. A Latin Theological Dictionary. Latin Expressions Commonly Found in Theological Writings*, Collegeville, MN 1998, s. 100.

³¹ Por. M. C. HASTETTER, *Vom Homo audiens zur Ecclesia audiens. Offenbarungstheologische und ästhetische Reflexionen zum Wandel des Hörerbezugs in den Predigtansätzen der letzten hundert Jahre*, w: M. C. Hastetter, I. Moga, Ch. Ohly (red.), *Symphonie des Wortes. Beiträge zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum” im katholisch-orthodoxen Dialog*, St. Ottilien 2012, s. 240; zob. s. 237-249.

poddać go ewaluacji jedynie przez pryzmat tego, co przedsięwziął głosiciel Ewangelii, ale należy wziąć pod uwagę słuchaczy. Dzieło ewangelizacji podejmowanej przez Kościół będzie opisane pełniej dopiero wówczas, gdy uwzględni się oba aspekty, czyli głoszenie i słuchanie jako nierozdzielne dwie strony – awers i rewers – tej samej rzeczywistości. To znaczy, że ewangelizacja znajduje dopełnienie i swój cel wtedy, gdy głoszone słowo Boże jest słuchane, przyjęte i zinterioryzowane, czyli przyswojone z przekonaniem przez tego, kto go słucha³².

Ostatecznie bowiem to Duch Święty jest sprawcą skuteczności ewangelizacji: głoszenia i słuchania. Duch Święty, który obdarzył darem wymowy prostych rybaków z Galilei, że zmienili postać świata, działa również w tych, którzy słuchają słowa Bożego. Duch Święty będący duszą Kościoła „(...) sprawia, że wierni prawdziwie rozumieją naukę i tajemnicę Chrystusa. Jak w początkach Kościoła, tak i dzisiaj On działa w każdym głosicielu Ewangelii, jeśli tylko poddaje się Jego kierownictwu. On podsuwa mu słowa, jakie tylko On jeden może poddać, a równocześnie usposabia serca słuchaczy, aby otwarli się na przyjęcie Ewangelii i na głoszone Królestwo”³³.

Zakończenie: Maryja wzorem owocnego słuchania Słowa i darowania Go światu

Słuchania trzeba się uczyć. Pierwszą szkołą słuchania jest rodzina. Potem seminarium jako szkoła ewangelizatorów kształci kandydatów do kapłaństwa w zakresie umiejętności słuchania³⁴. Niedościęgłym wzorem słuchacza słowa Bożego i głosiciela Dobrej Nowiny jest Maryja z Nazaretu. O niej – komentując fragment Ewangelii: „kto pełni wolę Ojca mo-

³² „Przepowiadanie osiąga swą pełną moc i znaczenie tylko wtedy, kiedy jest słuchane, przyjęte, przyswojone i kiedy w tym, kto je przyjmuje, wznieca przyłgnięcie całą duszą. Ktoś mianowicie przyjmuje prawdy, które Bóg miłosierny objawił. Ale o wiele bardziej uznaje program życia – życia już odmienionego – jaki one proponują”. EN 23.

³³ EN 75.

³⁴ H. SŁAWIŃSKI, *Wychowanie w rodzinie do słuchania słowa Bożego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (2009), s. 39-51.

jego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (Mt 12,50) – św. Augustyn powiedział, że „Najświętsza Maryja w doskonały sposób wypełniała wolę Ojca. Dlatego ważniejszą sprawą było dla Maryi, że się stała uczennicą Chrystusa, niż to, że była matką Chrystusa”³⁵. Maryja tak doskonale przyjęła słowo Boże, że Ono w niej ciałem się stało (por. J 1,14). Całkowicie wypełniona słowem Bożym, Maryja pośpieszyła świadczyć miłość i głosić Dobrą Nowinę swej krewnej Elżbiecie (por. Łk 1,39-56). Przez Maryję ludzkość otrzymała Zbawiciela, a wraz z Nim Dobrą Nowinę o zbawieniu. Tak więc można powiedzieć, że Maryja jest wzorem i doskonałego słuchacza słowa Bożego, i doskonałej ewangelizatorki. Ona ogłosiła Dobrą Nowinę światu całym swoim życiem poddanym woli Bożej i dziś wspiera Kościół w jego dziele ewangelizacji.

Bibliografia

- Augustyn św., *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989, „Patres Ecclesiae” 1.
- Augustyn św., *Kazanie 25, 7-8*, w: *Liturgia godzin*, t. 4, Poznań 1988, s. 1373-1374.
- Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*, <https://episkopat.pl/benedykt-xvi-kosciol-a-skandal-wykorzystywania-seksualnego-pelnytekst-polski/> (odczyt z dn. 9.05.2019 r.).
- Brandstaetter R., *Krąg biblijny*, Kraków 2010.
- Bretzke J. T., *Consecrated Phrases. A Latin Theological Dictionary. Latin Expressions Commonly Found in Theological Writings*, Collegeville, MN 1998.
- Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 2008.
- Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, Rzym 2013.
- Franciszek, *Adhortacja Gaudete et exsultate*, Rzym 2018.
- Gabara P., *Pojęcie milczenia i jego funkcja w relacji między Bogiem i człowiekiem w homiliach Jana Pawła II*, Kraków 2013.

³⁵ Św. AUGUSTYN, *Kazanie 25, 7-8*, w: *Liturgia godzin*, t. 4, Poznań 1988, s. 1373-1374.

- Hastetter M. C., *Vom Homo audiens zur Ecclesia audiens. Offenbarungstheologische und ästhetische Reflexionen zum Wandel des Hörerbezugs in den Predigtansätzen der letzten hundert Jahre*, w: M. C. Hastetter, I. Moga, Ch. Ohly (red.), *Symphonie des Wortes. Beiträge zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ im katholisch-orthodoxen Dialog*, St. Ottilien 2012, s. 227-250.
- Konferencja Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych, *Preaching the Mystery of Faith*, Washington, DC 2013; tekst polski: *Przepowiadanie misterium wiary. Homilia niedzielna*, w: H. Sławiński (tłum., oprac. i red.), *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, Kraków 2015, s. 29-88.
- Komisja do Spraw Życia i Posługi Kapłanów przy Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych, *Fulfilled in Your Hearing. The Homily in the Sunday Assembly*, Washington 1982; tekst polski: „Dziś spełniły się słowa Pisma?”. *Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych*, w: H. Sławiński (tłum., oprac. i red.), *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, Kraków 2015, s. 89-135.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Institutio generalis Missalis Romani*, Città del Vaticano 2002; tekst polski: *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału rzymskiego*, Poznań 2004.
- Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.
- Ryczek W., *De rhetorica christiana św. Augustyna: między filozofią a filologią*, w: M. Choptiany, W. Ryczek (red.), *Studia rhetorica*, Kraków 2011, s. 211-225.
- Schellman J., *A Look at the New Sacramentary*, w: E. Bernstein, M. F. Connell (red.), *Traditions & Transitions. Notre Dame Pastoral Liturgy Conference*, Chicago, IL 1998, s. 110-132.
- Sławiński H., *Kapłan kaznodzieja głoszący z mocą*, w: L. Szewczyk, W. J. Szytyka (red.), *Kapłan w posłudze słowa Bożego*, Katowice, 2010, s. 24-35.
- Sławiński H., *Ludzki wkład w skuteczność przepowiadania słowa Bożego*, „*Polonia Sacra*” 28(72) (2011), s. 227-241.
- Sławiński H., *Msza św. i homilia według „Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci”*. *Aktualność dyrektorium w 40. rocznicę powstania?*, „*Teologia i Człowiek*” 4(28) (2014), s. 97-115.

- Sławiński H., *Słowo Boże przemienia życie tych, którzy przyjmują je z wiarą*, „Ateneum Kapłańskie” 156 (2011), z. 1(611), s. 109-116.
- Sławiński H., *Wkład papieża Franciszka w język nowej ewangelizacji*, w: M. Nowak, W. Przyczyna (red.), *Nowa ewangelizacja. Język – teologia – kultura*, Tarnów 2017, „Teolingwistyka” 13, s. 231-255.
- Sławiński H., *Wychowanie w rodzinie do słuchania słowa Bożego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (2009), s. 39-51.
- Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci Pueros baptizatos*, Rzym 1973, AAS 66 (1974), s. 30-46; tekst polski: J. Miazek (oprac.), *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa 1987, s. 219-235.

Ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński – homileta i pedagog. Wykładowca na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie i w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Misjonarzy św. Rodziny. Redaktor naczelny kwartalnika „Polonia Sacra”. Przewodniczący Stowarzyszenia Homiletów Polskich, członek Międzynarodowego Towarzystwa „Fides et Ratio” i Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

ks. Marcin Składanowski
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie
ORCID: 0000-0003-1437-8904; e-mail: skladanowski@kul.pl
<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.006.10635>

MILCZENIE I SŁOWO W DIALOGU EKUMENICZNYM

SILENCE AND WORD IN THE ECUMENICAL DIALOGUE

Abstrakt

Analiza dokumentów dialogowych wskazuje na to, że istnieją ważne obszary tematyczne, które nie są w nich poruszane lub też, dość często, są poruszane w sposób fragmentaryczny, tak aby bardziej zaakcentować istniejące zbieżności niż skalę i konsekwencje rozbieżności. Dotyczy to zarówno pewnych kontrowersji dogmatycznych, jak też zagadnień etycznych. Milczenie w dialogu ekumenicznym jest zatem ambiwalentne: może być wyrazem oczekiwania na dalszy postęp tego dialogu i przezwyciężenie trudności, ale może również być próbą uchylenia się od kwestii najtrudniejszych i ich oceny. Tak zarysowany kontekst wyznacza cel tej krótkiej refleksji teologicznoekumenicznej, podejmującej kwestie milczenia i słowa w dialogu ekumenicznym. Najpierw warto przyrzeć się milczeniu – temu, o czym i w jaki sposób milczy się w dialogu ekumenicznym. Następnie można przypatrzeć się charakterystyce ekumenicznego słowa.

Słowa kluczowe: ekumenizm, dialog ekumeniczny, ruch ekumeniczny, dokumenty ekumeniczne

Abstract

An analysis of dialogue documents indicates that there are important thematic areas that are not addressed in them or, quite often, are addressed in a fragmented way, so as to more accentuate existing convergences than the scale and consequences of discrepancies. This applies to both certain dogmatic controversies and ethical issues. Silence in the ecumenical dialogue is therefore ambivalent. It can be an expression of expectations for further progress of this dialogue and overcoming difficulties, but it can also be an attempt to evade the most difficult issues and their assessment. It is the context which sets the goal of this brief theological-ecumenical reflection. The article addresses the issues of silence and word in the ecumenical dialogue. Firstly, it proposes some ways of interpreting „ecumenical silence”. Secondly, it presents the characteristics of the „ecumenical word”.

Keywords: ecumenism, ecumenical dialogue, ecumenical movement, ecumenical statements

Wprowadzenie

Ruch ekumeniczny, w ciągu ponad stu lat swojej historii, wytworzył specyficzną kulturę dialogu pomiędzy różnymi Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi oraz pomiędzy samymi chrześcijanami należącymi do różnych grup wyznaniowych – zarówno jeśli chodzi o teologów, ekspertów, jak też inne osoby zaangażowane w życie kościelne oraz w świadectwo, jakie chrześcijanie dają wobec świata. Słowo stało się podstawowym, choć niejedynym, narzędziem międzychrześcijańskiego pojednania: wyjaśniania historycznych kontrowersji i konfliktów, usuwania narosłych w ciągu wieków wzajemnych uprzedzeń i stereotypów, przedstawiania prawdziwej, niezniekształconej polemicznie, doktryny poszczególnych Kościołów oraz odkrywania istniejącej już jedności, jak też znaczenia trwających wciąż różnic.

Nie oznacza to bynajmniej, że dopiero Światowa Konferencja Misyjna w Edynburgu w 1910 roku, uznawana powszechnie za początek współczesnego ruchu ekumenicznego, zainicjowała dialog pomiędzy chrześci-

janami różnych tradycji wyznaniowych. Konsekwencją podziału chrześcijaństwa były przecież nie tylko konflikty, niekiedy nawet zbrojne, ale również dialog teologiczny. Odnosi się to do dialogów między Kościołem katolickim a Kościołem wschodnim, które zaowocowały zarówno unią kościelną, nietrwałą wprawdzie, zawartą na soborach II lyońskim i florenckim, ale także unią brzeską, na trwałe zmieniającą religijne oblicze Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Na Zachodzie z kolei za sporami reformacyjnymi szły także dysputy teologiczne prowadzone już to pomiędzy teologami katolickimi i protestanckimi, już to wewnątrz samego kształtującego się i różnicującego doktrynalnie protestantyzmu.

Współczesny ruch ekumeniczny nie wprowadził zatem słowa, składającego się na dialog, jako nowej rzeczywistości w relacjach pomiędzy Kościołami. Można jednak zaryzykować tezę, że przyczynił się on do poważnej zmiany jakościowej, jeśli chodzi o zrozumienie wagi słowa i sensu dialogu. Dialog w relacjach międzychrześcijańskich stał się powszechny, eliminując – zgodnie zresztą z celami konferencji edynburskiej – szkodzącą wiarygodności chrześcijaństwa konkurencję w zdobywaniu wiernych i wykluczając możliwość wykorzystania przemocy czy nacisku politycznego w rozstrzyganiu kwestii wyznaniowych. Z dowartościowania dialogu w relacjach międzykościelnych wynika także rosnąca świadomość słabości czy ograniczeń poszczególnych Kościołów i Wspólnot wyznaniowych (niezależnie od ich doktryny eklezjologicznej) oraz konieczność otwarcia na doświadczenia i wartości innych grup chrześcijańskich, tak aby w dzisiejszym świecie móc dawać wiarygodne i skuteczne świadectwo Ewangelii – również w warunkach krajów postchrześcijańskich.

Kluczowa rola słowa – wypowiedzanego nie pojedynczo, lecz w dialogu – dla ruchu ekumenicznego sprawia, iż ekumenizm utożsamia się wręcz z dialogiem ekumenicznym, nawet jeśli ruch ekumeniczny ma także inne znaczące aspekty, takie jak wspólne zaangażowanie społeczne chrześcijan czy też pogłębianie już istniejącej jedności duchowej, wyrażane przez modlitwę. Niemniej jednak dowartościowanie słowa sprawia, że cechą – niekiedy wzbudzającą kontrowersje – ruchu ekumenicznego, znamionującą działalność wielu instytucji i organizacji ekumenicznych, jest wytwarzanie dużej liczby dokumentów dialogowych. W kontekście

pewnego zastoju lub wręcz regresu ruchu ekumenicznego w ostatnich latach, te obszernie dokumenty dialogowe nasuwają pytanie o skuteczność „ekumenicznego słowa”, o to, czy jest to słowo wymieniane jedynie przez ekspertów i w rzeczywistości angażujące tylko wąskie grono specjalistów czy też ma ono wpływ na życie wewnętrzne i świadectwo dialogujących Kościołów.

Poza tym problemem, który – być może – nie jest możliwy do rozwiązania, wykorzystywanie słowa w ekumenicznym działaniu na rzecz przybliżenia pełnej widzialnej jedności chrześcijan w jednym Kościele rodzi także inne pytania. Obszerne dokumenty dialogowe poruszają wiele tematów, związanych zarówno z kwestiami dogmatycznymi, różnicującymi doktrynę poszczególnych Kościołów, jak też z zagadnieniami etycznymi, społecznymi i politycznymi. Przy tym rozwojowi ruchu ekumenicznego towarzyszy wyraźne przesunięcie akcentów od zagadnień ściśle dogmatycznych ku etyce, świadectwu i problemom społeczno-politycznym. Czym motywowane są te przemiany? W jaki sposób oddają sytuację wewnętrzną samych dialogujących Kościołów? W jakiej mierze wpływają na skuteczność ruchu ekumenicznego, zwłaszcza w perspektywie jego podstawowego celu, jakim jest pełna widzialna jedność chrześcijan?

W tym kontekście nie sposób pominąć przestrzeni milczenia w dialogach ekumenicznych. Analiza dokumentów dialogowych wskazuje na to, że istnieją także ważne obszary tematyczne, które nie są poruszane lub też, częściej, są poruszane w sposób fragmentaryczny, tak, aby bardziej zaakcentować istniejące zbieżności niż skalę i konsekwencje rozbieżności. Dotyczy to zarówno pewnych kontrowersji dogmatycznych, jak też – o wiele bardziej – zagadnień etycznych, w których między poszczególnymi Kościołami nie tylko nie ma zgody, ale nawet narastają konflikty, w miarę tego jak adaptują one swoją doktrynę i praktykę do zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego. Milczenie w dialogu ekumenicznym jest zatem ambiwalentne: może być wyrazem oczekiwania na dalszy postęp tego dialogu i przezwyciężenie trudności, ale może również być próbą uchylenia się od kwestii najtrudniejszych i ich oceny nie przez pryzmat zmieniających się wymagań świata, w którym żyje Kościół, lecz z perspektywy Ewangelii Chrystusa.

Tak zarysowany kontekst wyznacza cel tej krótkiej refleksji teologicznoekumenicznej, podejmującej kwestie milczenia i słowa w dialogu ekumenicznym. Najpierw warto przyjrzeć się milczeniu – temu, o czym i w jaki sposób milczy się w dialogu ekumenicznym. Następnie można przypatrzeć się charakterystyce ekumenicznego słowa.

1. Dwa typy ekumenicznego milczenia

Mogłoby się wydawać, że milczenie jest skrajnym przeciwieństwem dialogu ekumenicznego. Przełom w relacjach międzychrześcijańskich polegał bowiem właśnie na tym, że przedstawiciele poszczególnych Kościołów, zamiast zadawać się stereotypami na temat innych chrześcijan i rozwijać własną doktrynę w duchu polemicznym i jawnie konfrontacyjnym, zaczęli ze sobą rozmawiać. To właśnie dialog, pozbawiony uprzedzeń, umożliwił dostrzeżenie w przedstawicielach innych niż własna grup wyznaniowych, autentycznych chrześcijan, przejętych głoszeniem Ewangelii światu. Niemniej jednak milczenie – paradoksalnie – zajmuje ważne miejsce w dialogu ekumenicznym, przy czym ma ono bardzo niejednoznaczny charakter.

Próba odpowiedzi na to, jakie znaczenie ma milczenie dla ekumenizmu, musi być poprzedzona określeniem tego, co rozumie się tutaj przez milczenie. Można w tym miejscu zaproponować dwa główne, i bardzo odmienne, typy ekumenicznego milczenia: w pierwszym chodzi o przemilczanie czy też marginalizację niektórych kwestii, niekiedy połączoną z eksponowaniem innych zagadnień; w drugim natomiast wyrażany jest prymat wspólnego ponadkonfesyjnego działania nad nieprzynoszącymi żadnych widocznych rezultatów dialogami specjalistów i przedstawicieli struktur kościelnych.

a) milczenie jako przemilczanie

Z różnym natężeniem i w różnych szczegółowych kwestiach w dialogu ekumenicznym można zauważyć obecność milczenia jako przemilczania. Chodzi tutaj zarówno o nieobecność pewnych kwestii w pracach

organizacji ekumenicznych oraz w dialogach międzykościelnych, jak też o umniejszanie znaczenia niektórych zagadnień przy jednoczesnym akcentowaniu innych spraw. Aby uzmysłowić sobie zakres tego zjawiska i wskazać jego przyczyny i możliwe następstwa, warto wymienić kilka przykładów.

Przykład pierwszy: jedną z najtrudniejszych kwestii w dialogu katolicko-prawosławnym jest zagadnienie unii kościelnych, zarówno o charakterze ogólnokościelnym (unia lyońska z 1274 roku czy florencka z 1439 roku), jak też lokalnym (jak unia brzeska z 1596 roku). Strona prawosławna domagała się, jako warunku prowadzenia dialogu z katolikami, nie tylko rezygnacji przez Kościół katolicki z zawierania unii jako formy przywracania jedności z chrześcijaństwem wschodnim, ale również potępienia samych unii. W tym celu ukuto pojęcie „uniatyizmu”, mające wyraźnie negatywny wydźwięk i w takim charakterze funkcjonujące w literaturze ekumenicznej¹. Za osiągnięcie w dialogu katolicko-prawosławnym na temat unii kościelnych uważa się niekiedy dokument z Balamand, opracowany w 1993 roku przez międzynarodową komisję katolicko-prawosławną. Dokument powieli ekumeniczny mit, jakoby unie kościelne były nieskuteczne i nie przyczyniły się do przywrócenia jedności chrześcijan. Nie potępia się w nim wprawdzie historycznie zawieranych unii, jak też nie dezawuuje istniejących Kościołów unickich. Interesujące jest jednak w kontekście „ekumenicznego milczenia” to, że pomija on ważne elementy kontekstu historycznego zawierania unii kościelnych i ich znaczenia kościelnego, społecznego i kulturowego. Symptomatyczne jest zestawienie zapisów deklaracji z Balamand z listami papieża Jana Pawła II z okazji rocznicy zawarcia unii brzeskiej. Papież wyraźnie wskazuje, że inicjatywy unijne Rzymu, tak w wymiarze ogólnokościelnym, jak i lokalnym, miały na celu autentyczne zjednoczenie chrześcijan i za-

¹ Zob. np. W. VAN DER BERCKEN, *Zakłócone relacje między Rosyjskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim*, „Roczniki Teologiczne” 53-54 (2006-2007), z. 7, s. 122; W. HRYNIEWICZ, *Trudności i nadzieje. Przyszłość dialogu katolicko-prawosławnego*, w: P. Jaskóła (red.), *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały sympozjum ekumenicznego inaugurującego działalność Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym UO*, Opole 2000, s. 35.

chowanie bogactwa ich tradycji religijnych². Dzieje Kościołów unickich, takich jak Kościół unicki w Rzeczypospolitej, wskazują, że unia okazała się skutecznym narzędziem przywracania jedności chrześcijan, zachowującym kościelne dziedzictwo chrześcijańskiego Zachodu i Wschodu. Wbrew ekumenicznym deklaracjom³ unia nie tylko nie była uważana za narzuconą z zewnątrz, lecz często była realizowana przez chrześcijan w codziennym świadectwie życia i współpracy wspólnot łacińskich i unickich⁴. O trwałości i znaczeniu unii mówią również wiele przykłady męczeństwa tych, którzy w obliczu represji carskich XIX wieku zdecydowali się wytrwać w jedności z Rzymem, co uważali już za część wiary przodków. Tych faktów, istotnych dla zrozumienia znaczenia unii kościelnych, nie tylko religijnego, lecz również społecznego, a niekiedy – jak w przypadku Ukrainy – tożsamościowego i narodowego, nie da się jednak wyczytać we wspomnianym dokumencie dialogowym. Znajdzie się w nim jednak katolickie odrzucenie metody unijnej jako niepasującej do kultury dialogu ekumenicznego w zamian za uznanie przez stronę prawosławną prawa Kościołów unickich do istnienia. Postawa prawosławia rosyjskiego wskazuje jednak, że taki kompromis jest dla niego wciąż niemożliwy do zaakceptowania⁵.

² Por. JAN PAWEŁ II, *List apostolski na 400-lecie Unii Brzeskiej*, Rzym 1995, 2, w: S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, Lublin 2000, s. 322; TENŻE, *List „Magno cum gaudio” na 400-lecie Unii Brzeskiej*, Rzym 1995, w: S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Ut unum...*, dz. cyt., s. 345.

³ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2(10) (1994), s. 78.

⁴ Zob. np. M. SKŁADANOWSKI, *Współpraca duszpasterska parafii obrządku łacińskiego i wschodniego jako znak skuteczności Unii Brzeskiej. Przykład Bielska Podlaskiego*, „Drohiczyński Przegląd Naukowy” 6 (2014), s. 425-437.

⁵ Znamienne są w tym kontekście oskarżenia patriarchy moskiewskiego Cyryla, uważającego, że konflikt ukraińsko-rosyjski w Donbasie wywołali unicy i „schizmatycy” (prawosławni nieuznający jurysdykcji patriarchatu moskiewskiego) – zob. np. *Святейший Патриарх Кирилл призвал представителей поместных Церквей возвысить голос в защиту православных христиан востока Украины*, <https://mospat.ru/ru/2014/08/14/news106782/> (odczyt z dn. 30.04.2019 r.).

Przykład drugi: pozostając w obszarze dogmatycznym, warto zwrócić uwagę na dialogi dotyczące kwestii sakramentalnych. Niektóre gremia ekumeniczne wyraźnie wskazują, że już obecnie możliwa jest gościnność eucharystyczna (faktycznie jednak – interkomunia) pomiędzy katolikami a protestantami, zupełnie pomijając fakt, że na poziomie autorytatywnego nauczania Kościoła nie rozwiązano problemów dogmatycznych, związanych z Eucharystią, które umożliwiłyby uznanie przez Kościół katolicki ważności tego sakramentu w tych Kościołach protestanckich, które go uznają. Pomijanie dyskusji dogmatycznej usprawiedliwia się koniecznością dania światu widzialnego znaku jedności podzielonych chrześcijan⁶. Podobne zjawisko uwidacznia się w dialogu o sukcesji apostołskiej podejmowanym pomiędzy katolikami a luteranami szwedzkimi. Dążenie do zaakcentowania istnienia w Szwecji historycznego episkopatu, którego ciągłość nie została zerwana nawet w momencie reformacji Kościoła szwedzkiego, sprawia, że dokument dialogowy⁷ pomija istotne elementy katolickiej nauki o sakramencie święceń i sukcesji apostołskiej, które uniemożliwiają uznanie istnienia takiej sukcesji w Szwecji pomimo niewątpliwego faktu zachowania ciągłości episkopatu⁸.

Przykład trzeci: w dialogach ekumenicznych poruszających zagadnienia etyczne da się dostrzec nieco inną formę „ekumenicznego mil-

⁶ Zob. CENTRE D'ETUDES ŒCUMÉNIQUES (Strasbourg), INSTITUT DE RECHERCHES ŒCUMÉNIQUES (Tübingen), INSTITUT DE RECHERCHES CONFESSIONNELLES (Bensheim), *Le partage eucharistique entre les Églises est possible. Thèses sur l'hospitalité eucharistique*, Fribourg (Suisse) 2006. Podobne myślenie zdaje się zwyciężać w dialogu luterancko-kalwińskim, czego przykładem jest pełna unia kościelna we Francji: Zjednoczony Kościół Protestantki we Francji (*Église protestante unie de France*), który od 2013 roku łączy francuskich luteranów i reformowanych – zob. *L'union des luthériens et des réformés dans l'Église protestante unie de France*, <https://www.eglise-protestante-unie.fr/histoire/les-etapes-du-processus-d-union-2> (odczyt z dn. 30.04.2019 r.).

⁷ Zob. GRUPPO DI LAVORO UFFICIALE FRA LA CHIESA DI SVEZIA E LA DIOCESI CATTOLICA ROMANA DI STOCCOLMA, *L'ufficio episcopale*, w: *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 4: *Dialoghi locali 1988-1994*, Bologna 1999, nr 1986-2432.

⁸ Zob. M. SKŁADANOWSKI, *Sukcesja apostołska w Kościele Szwecji z perspektywy katolickiej. Między teologiczną precyzją a poszukiwaniem ekumenicznych sukcesów*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 5 (2013), s. 75-90.

czenia”. W obliczu różnic nie dotyczących przeszłości czy sporów dogmatycznych, lecz odnoszących się do zróżnicowanego stanowiska Kościołów wobec najpoważniejszych współczesnych dylematów etycznych, zauważalna jest tendencja do umniejszania znaczenia różnic i akcentowania istniejących zbieżności. Znamienny jest w tym kontekście dialog katolicko-anglikański dotyczący kwestii moralnych. Nie da się w nim ukryć faktu, że w tak istotnych kwestiach, jak moralność życia małżeńskiego, zakres dopuszczalnej moralnie kontroli poczęć czy ocena relacji homoseksualnych nauka anglikańska i katolicka bardzo się różnią⁹. Być może najdramatyczniejszym obszarem niezgody jest ocena zabijania dzieci nienarodzonych, które z katolickiego punktu widzenia jest niedopuszczalnym i zbrodniczym przejawem „kultury śmierci”¹⁰, natomiast z perspektywy anglikańskiej jest zjawiskiem wprawdzie negatywnym, jednakże pozostawionym do indywidualnej oceny wiernych i niewykluczającym dopuszczających się go osób ze wspólnoty kościelnej¹¹. Ta różnica świadczy w rzeczywistości o zupełnie odmiennym pojmowaniu istoty aborcji. Dokument dialogowy, konstatając delikatnie tę różnicę, nie waha się jednak przed stwierdzeniem, że w kwestiach moralnych, związanych z godnością życia ludzkiego, między nauczaniem katolickim i anglikańskim istnieje „fundamentalna jedność”.

Przykład czwarty ma natomiast ogólniejszy charakter i ściślej łączy się z ewolucją „ekumenicznego słowa”. Analizując treści dokumentów dialogowych, zwłaszcza od powstania Światowej Rady Kościołów w 1948 roku, można spostrzec, że zmieniają się główne zagadnienia. Kwestie dogmatyczne, choć wciąż pojawiają się w dialogach, coraz wyraźniej

⁹ Np. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, 87, w: J. Gros, H. Meyer, W. G. Rusch (red.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Geneva 2000, s. 344-370.

¹⁰ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995, 12.

¹¹ Np. JOINT COMMISSION BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD METHODIST COUNCIL, *Denver Report*, 77, w: H. Meyer, L. Vischer (red.), *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Geneva 1982, s. 308-339; ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION II, *Life in Christ...*, dz. cyt., s. 76-85.

ustępują problematyce społeczno-politycznej, w której chrześcijanom bez wątpienia łatwiej dzisiaj o wspólne stanowisko. To jednak prowadzi do innego rodzaju „ekumenicznego milczenia”.

b) milczenie jako działanie

Misyjna geneza współczesnego ruchu ekumenicznego wskazuje, że od początku była w nim obecna świadomość, iż wspólne dążenie do jedności chrześcijan, wyrażające się także w podejmowaniu wspólnego głoszenia Ewangelii światu, musi – dla swojej wiarygodności – obejmować zaangażowanie wierzących inspirowane Ewangelią Jezusa Chrystusa. Świadcstwo chrześcijańskie nie może być jedynie dodatkiem do uzgodnień teologów lub przedstawicieli władz poszczególnych Kościołów.

To sprawia, że w działalności instytucji i organizacji ekumenicznych, zwłaszcza w obszarze etyki i spraw społeczno-politycznych, wspólne działanie coraz wyraźniej wybija się ponad dialog teologiczny. Można wyróżnić kilka sfer takiego działania pomimo istniejących rozbieżności teologicznych, a nawet w oderwaniu od nich.

Po pierwsze, jest to wspólna walka z przejawami poniżenia godności człowieka. W tym kontekście należy wymienić walkę z rasizmem, nawet jeśli pewne jego elementy były uznawane za akceptowalne w życiu określonych wspólnot chrześcijańskich. Ważne miejsce zajmuje tutaj odrzucenie przemocy oraz innych form dyskryminacji kobiet, jak też działanie na rzecz zmian w prawie stanowionym oraz w poglądach i obyczajach osób, do których dociera misja chrześcijańska, tak aby życie wiarą wyrażało się w poszanowaniu jednakowej godności kobiet i mężczyzn. Organizacje ekumeniczne, takie jak Światowa Rada Kościołów, wiele wysiłku wkładają w zapewnienie osobom ubogim lub wykluczonym społecznie dostępu do opieki zdrowotnej i edukacji, widząc w tym również sposób na walkę z epidemią HIV/AIDS oraz z przemocą seksualną wobec kobiet¹².

¹² WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The „Other” is My Neighbour. Developing an Ecumenical Response to Migration*, Geneva 2015, s. 22-23; F. ENNS, *Towards an Ecumenical Theology of Just Peace*, w: F. Enns, A. Mosher (red.), *Just Peace. Ecumenical, Intercultural, and Interdisciplinary Perspectives*, Eugene (Oregon) 2013, s. 12-16.

Po drugie, poza wymienionymi szczegółowymi kwestiami, które stają się przedmiotem wspólnego, ponadkonfesyjnego chrześcijańskiego działania, w ruchu ekumenicznym pojawia się świadomość konieczności aktywnego uczestnictwa Kościołów i organizacji ekumenicznych w życiu społecznym, aby przekształcać sprzeciwiające się Ewangelii prawa, zasady życia społecznego, normy kulturowe lub tradycje. Integralnym elementem ruchu ekumenicznego staje się zatem wspólne zaangażowanie Kościołów w życie polityczne, społeczne i gospodarcze, jak też w inicjatywy edukacyjne czy charytatywne, tak aby nie tylko ukazywać światu chrześcijańską wizję człowieka i społeczeństwa, lecz by wyrażać autentyczność wiary chrześcijańskiej przez przemianę świata zgodnie z tą wizją¹³.

Rzecz jasna, wspólne chrześcijańskie działanie to także wiele słów wypowiedzianych zarówno po to, aby odrzucić przejawy krzywdy, niesprawiedliwości i dyskryminacji, poniżające godność człowieka, jak też by dać na nie odpowiedź wynikającą z Ewangelii. Niemniej jednak są to słowa nieprzypominające języka profesjonalistów wytwarzających kolejne dokumenty nasycone terminami teologicznymi. Radykalnie wyrażają one prymat inspirowanego wiarą działania nad dialogiem doktrynalnym.

2. Ewolucja ekumenicznego słowa

W zaproponowanych wyżej typach ekumenicznego milczenia ujawnia się intencja uczestników ruchu ekumenicznego, aby wyraźnie wzmocnić jego skuteczność – czy to przez odsunięcie na bok kwestii trudnych, być może nierozwiązywalnych, ale też niemających centralnego znaczenia dla wielu współczesnych chrześcijan, czy też przez zwrócenie uwagi na prymat inspirowanego wiarą działania przemieniającego świat. Takie podejście wpływa także na samo ekumeniczne słowo, odróżniając je coraz wyraźniej od konfesyjnego sposobu formułowania doktryny chrześcijańskiej czy też od języka orzeczeń doktrynalnych i innych autorytatyw-

¹³ Por. E. N. SENTURIAS, *Introducing the 10th Assembly: An Interpretation*, w: E. N. Senturias, Th. A. Gill (red.), *Encountering the God of Life. Official Report of the 10th Assembly*, Geneva 2014, s. 29-33; F. ENNS, *Towards an Ecumenical Theology of Just Peace*, dz. cyt., s. 26-28.

nych rozstrzygnięć, funkcjonujących w wielu historycznych Kościołach. W tym szkicowym zarysie warto dostrzec trzy szeroko rozumiane cechy charakteryzujące to słowo.

a) słowo egzystencjalne

Język dokumentów wydawanych przez organizacje ekumeniczne i międzykościelne komisje dialogowe ma coraz wyraźniejszy egzystencjalny charakter, przez co należy rozumieć to, że odnosi się on do konkretnej ludzkiej egzystencji – do problemów i wyzwań stojących przed współczesnymi ludźmi, zarówno chrześcijanami, jak też tymi, do których adresowana jest chrześcijańska misja.

Nie tylko chrześcijańskiego głosu w kwestiach społecznych, politycznych, gospodarczych nie da się oddzielić od konkretnych problemów doświadczanych przez współczesnego człowieka. Wspólny chrześcijański namysł nad głównymi problemami związanymi z misją Kościoła musi także wychodzić od konkretności ludzkiej egzystencji. Zwraca na to uwagę niezwykle ważny dokument Komisji ds. Światowej Misji i Ewangelizacji Światowej Rady Kościołów, poświęcony ekumenicznemu głoszeniu Ewangelii, zatytułowany *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* i ogłoszony w ostatecznej wersji w 2012 roku¹⁴. Dokument ten wyraża przekonanie, że współczesnej ewangelizacji, głoszenia prawd wiary chrześcijańskiej, nie da się oderwać od doświadczenia życiowego – zarówno tych, którzy głoszą Ewangelię, jak też tych, do których to orędzie jest kierowane. Co więcej, to właśnie odniesienie do różnych kontekstów ludzkiego życia winno stanowić dla chrześcijan wskazówkę, które elementy doktrynalne powinny mieć priorytetowy charakter w podejmowanej misji, ponieważ misja ta jest odpowiedzią nie na abstrakcyjne pytania, ale na rzeczywiste egzystencjalne pragnienia kobiet i mężczyzn w każdym miejscu i czasie¹⁵.

¹⁴ Por. O. F. TVEIT, *Opening Address*, „International Review of Mission” 2(101) (2012), s. 283; *Mission: a call to life-giving witness*, <http://wcc2013.info/en/news-media/all-news/mission-a-call-to-life-giving-witness> (odczyt z dn. 30.04.2019 r.).

¹⁵ Por. K. KIM, *Introducing the New Statement on Mission and Evangelism*, „International Review of Mission” 2(101) (2012), s. 316-317.

Warto tutaj zauważyć, że egzystencjalny charakter słów wypowiedzianych w dialogach ekumenicznych odnosi się również do samych głoszących Ewangelię oraz do sposobu jej głoszenia. Od drugiej połowy XX wieku stało się w ruchu ekumenicznym jasne, że nie można głosić wiary chrześcijańskiej z perspektywy „europocentrycznej”. Na przełomie XX i XXI wieku stało się to zauważalne jeszcze bardziej – podczas gdy ukształtowane przez chrześcijaństwo kraje Zachodu doświadczają coraz wyraźniejszej sekularyzacji i zaniku życia kościelnego, wiara rozwija się żywiołowo w innych regionach świata¹⁶. Kościoły funkcjonują dzisiaj bardzo często w społeczeństwach wieloreligijnych i wielokulturowych¹⁷. Ekumeniczna refleksja nad wiarą nie może przyjmować za niekwestionowany punkt wyjścia języka kultury zachodniej ani też w jej świetle nie może wartościować innych kultur, w których wyraża się dzisiaj wiara chrześcijańska¹⁸. Z tego powodu coraz ważniejsze w wypowiedziach organizacji ekumenicznych stają się pojęcia, obrazy, kategorie myślowe czy etyczne, które wyrastają z doświadczeń chrześcijańskich wspólnot globalnego Południa. Dla teologii jest to sposób na odnowienie języka i przełamanie jego hermetycznie zachodniego charakteru¹⁹.

b) pluralizm i otwartość słowa

W ekumenicznym języku końca XX i początku XXI wieku dostrzec można pluralizm obejmujący także kwestie doktrynalne. Należy zauważyć, że pluralizm ten bynajmniej nie jest tożsamy z doktrynalnym relatywizmem czy indyferentyzmem, nawet jeśli pewne jego skrajne przejawy

¹⁶ WCC COMMISSION ON WORLD MISSION AND EVANGELISM, *The Church as Mission in Its Very Life. Toward Common Witness to Christ and Visible Unity*, „International Review of Mission” 1(101) (2012), s. 109.

¹⁷ Por. R. R. HEWITT, *Re-Articulating Christian Mission and Evangelism*, „International Review of Mission” 2(101) (2012), s. 292-293.

¹⁸ Por. WCC COMMISSION ON WORLD MISSION AND EVANGELISM, *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscape*, 9, „International Review of Mission” 2(101) (2012), s. 250-280.

¹⁹ Zob. np. teologiczna kategoria „Ubuntu” – P. KOPIEC, *Wyzwania ponowoczesnego świata w perspektywie ekumenicznej*, „Nurt SVD” 2 (2018), s. 177-180.

mogą na tę tożsamość wskazywać. Ekumeniczny pluralizm wyrasta ze świadomości, że każde religijne poznanie jest jedynie częściowe (por. 1 Kor 13,9), a rzeczywistości religijnej, a zwłaszcza relacji Boga do człowieka i stworzonego świata, nie da się adekwatnie wyrazić ludzkim językiem (por. Rz 11,33-34).

Pluralizm języka ekumenicznego jest konsekwencją jego wspomnianego wcześniej egzystencjalnego charakteru. Skoro wypowiedzi teologiczne winny odnosić się do konkretnie doświadczanej sytuacji życiowej człowieka i odpowiadać na jego konkretne pytania, to trudno sobie wyobrazić, aby w sformułowaniach teologicznych nie odzwierciedlały się różne konteksty społeczne i kulturowe, w których żyją współcześni chrześcijanie²⁰. Co więcej, pojawiające się nowe problemy – związane z przemianami kulturowymi, naukowo-technicznymi, ekonomicznymi – dotyczą w różnym zakresie ludzi żyjących w poszczególnych krajach, stając się jednak zawsze źródłem głębszych pytań o godność i sens ludzkiego życia, na które Kościoły winny wciąż odpowiadać w świetle Ewangelii. To sprawia, że ekumeniczne słowo samo doświadcza coraz większego różnicowania – przyjmuje różne perspektywy, terminologię, a niekiedy nawet godzi się na różne rozstrzygnięcia etyczne²¹.

Ten pluralizm ekumenicznego słowa wyraża się także w jego dalszych, bardzo konkretnych cechach: otwartości, inkluzywności, niepolemiczności i wolności od prozelityzmu. Zwłaszcza w kwestiach wykraczających poza dogmatykę chrześcijańską i dotyczących inspirowanej Ewangelią doktryny etycznej oraz działalności społecznej chrześcijan nie można wykluczyć, że Kościoły mogą współpracować także z wyznawcami innych religii, a nawet z osobami niewierzącymi²². Ponadto, szczególnie wówczas, gdy chrześcijanie są konfrontowani z nowymi wyzwaniami, wynikającymi z postępu naukowo-technicznego i rozwoju gospodarczego, można przypuszczać, że istnieją różne sposoby inspirowanej

²⁰ Por. KOMISJA „WIARA I USTRÓJ” ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Ku wspólnej wizji Kościoła*, tłum. M. Składanowski, 63, „Studia Oecumenica” 14 (2014), s. 345-405.

²¹ Por. R. WILLIAMS, *Making moral decisions*, w: R. Gill (red.), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, Cambridge 2012, s. 12-14.

²² Por. KOMISJA „WIARA I USTRÓJ” ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Ku wspólnej wizji Kościoła*, dz. cyt., 62.

wiarą oceny tych wyzwań i wypracowania rozwiązań. Z tego powodu język ekumenicznych wypowiedzi jest coraz bardziej otwarty na różne stanowiska, unikając ich wartościowania, o ile nie sprzeciwiają się one centralnym elementom wiary chrześcijańskiej²³.

c) słowo wspólnoty i jedności

Z tego, co powiedziano – także w kontekście ekumenicznego milczenia – wynika ostatnia, być może najbardziej kontrowersyjna, cecha ekumenicznego słowa. Jest nią prymat tego, co już łączy chrześcijan, nad tym, co ich wciąż dzieli, związany z założeniem, że to, co jest wspólne, jest ważniejsze od tego, co stanowi przedmiot rozbieżności²⁴. Można w tym kontekście wyrazić wątpliwość, że założenie to – jakkolwiek pięknie brzmiące – nie zostało udowodnione. Niemniej jednak jest ono dzisiaj powszechne w ekumenicznym języku – do tego stopnia, że przekonania odmienne są przez ekumeniczne gremia uznawane za niebezpieczne dla ruchu ekumenicznego. Warto w tym kontekście przytoczyć znamienne wypowiedź Wspólnej Grupy Roboczej Światowej Rady Kościołów i Kościoła Katolickiego: „Inni chrześcijanie oraz inne Kościoły, posiadające odmienne przekonania moralne, mogą nam zagrażać. Mogą zakwestionować integralność moralną oraz podstawy naszych religijnych i etycznych przekonań. Mogą pomniejszyć autorytet, wiarygodność, a nawet integralność naszego Kościoła. Gdziekolwiek jednostka lub wspólnota wybiera jakies twierdzenia moralne bądź praktykę jako papierek lakmusowy autentycznej wiary i jedyne kryterium podstawowej jedności Kościoła, tam niezwykle wzrastają emocje i trudno usłyszeć jedni drugich”²⁵.

²³ Por. D. CLOUTIER, *Catholic Moral Theology: Piecing together a Discipline in Pieces*, „Modern Theology” 3(29) (2013), s. 382-383.

²⁴ Por. G. V. GARDÂN, *The Changing Face of Christianity and New Outlines of Ecumenism in the 21st Century*, w: D. Field, J. Kosłowski (red.), *Prospects and Challenges for the Ecumenical Movement in the 21st Century. Insights from the Global Ecumenical Theological Institute*, Geneva 2016, s. 60-61.

²⁵ WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKO-KATOLICKIEGO, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału. Dokument studyjny*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2(12) (1996), s. 125.

Słowo ekumeniczne to zatem słowo akcentujące przede wszystkim obszary, w których chrześcijanie mogą już dzisiaj mówić wspólnym głosem, i przyjmujące, że te właśnie obszary są najistotniejsze dla chrześcijańskiej wiary i świadectwa. Brak pełnej jedności doktrynalnej nie stanowi już zatem przeszkody do manifestowania tej jedności, która już istnieje²⁶. Brak ten skłania natomiast do pytań o to, jaką wartość mają kwestie sporne i czy bez ich rozstrzygnięcia nie jest możliwe zadeklarowanie pewnej jedności, nawet tylko fragmentarycznej, czy też takiej jedności, która inkluzywnie obejmowałaby zagadnienia sporne jako poglądy równouprawnione²⁷.

Wnioski

Napięcie, jakie zarysowuje się w ruchu ekumenicznym pomiędzy milczeniem i słowem, odzwierciedla trudności współczesnego zaangażowania na rzecz pojednania chrześcijan. Z jednej strony Kościoły, konfrontowane z wyzwaniami współczesności, dają na nie zróżnicowane odpowiedzi, co uwidacznia się w ewolucji doktryny oraz w odmiennych sposobach zaangażowania społecznego chrześcijan. To zróżnicowanie jest tym większe, że również wewnątrz samych Kościołów obecne są odmienne stanowiska doktrynalne, zwłaszcza w kwestiach etycznych, tak iż wypowiedzi oficjalnych przedstawicieli Kościołów wcale nie muszą odzwierciedlać poglądów znaczących grup wiernych. Z drugiej strony chrześcijaństwo, które wyszło już zdecydowanie z europejskiego kręgu kulturowego, otwiera się na nowe problemy, wyzwania oraz dąży do wyrażenia nauki Ewangelii w nowych kategoriach myślowych, pojęciach i obrazach, właściwych dla pozaeuropejskich kultur. To sprawia, że o ile

²⁶ Por. *Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat „Koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia”*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1(10) (1994), s. 58.

²⁷ Por. KOMISJA „WIARA I USTRÓJ” ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Ku wspólnej wizji Kościoła*, dz. cyt., 12. 28; WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling*, w: M. Kinnamon (red.), *Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly*, Geneva and Grand Rapids (Michigan) 1991, s. 173.

wspólne działanie inspirowanych wiarą chrześcijan na rzecz obrony godności człowieka może wydawać się oczywiste, o tyle dialog teologiczny, z konieczności uwarunkowany historycznie i prowadzony w zakorzenionym historycznie i kulturowo języku, staje się trudniejszy.

Samo deklarowanie jedności i marginalizowanie istniejących różnic nie przyczyni się do rzeczywistego zjednoczenia chrześcijan w jednym Kościele. Niemniej jednak dzisiejsze doświadczenia chrześcijaństwa, świadomego ograniczeń i uwarunkowań wszelkiego języka, w tym języka teologicznego, wydają się sugerować, że droga do prawdziwego pojednania nie musi prowadzić przez słowa kolejnych dokumentów dialogowych. Być może najwłaściwszą drogą jest milczenie – rozumiane jednak nie jako bierne oczekiwanie, lecz jako prymat inspirowanego szczerą wiarą działania, zmierzającego do przemiany świata zgodnie z wymogami Ewangelii. W tej perspektywie można również ocenić rzeczywiste znaczenie uwarunkowanych historycznie różnic, które w nowych kontekstach życia i działalności Kościołów mogą wcale nie mieć tak wielkiej wagi, jaką miały w czasie europejskich kontrowersji i konfliktów wyznaniowych.

Bibliografia

- Anglican-Roman Catholic International Commission II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, w: J. Gros, H. Meyer, W. G. Rusch (red.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Geneva 2000, s. 344-370.
- Bercken W. van der, *Zakłócone relacje między Rosyjskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim*, „Roczniki Teologiczne” 53-54 (2006-2007), z. 7, s. 107-125.
- Centre d'Etudes Œcuméniques (Strasbourg), Institut de Recherches Œcuméniques (Tübingen), Institut de Recherches Confessionnelles (Bensheim), *Le partage eucharistique entre les Églises est possible. Thèses sur l'hospitalité eucharistique*, Fribourg (Suisse) 2006.
- Cloutier D., *Catholic Moral Theology: Piecing together a Discipline in Pieces*, „Modern Theology” 3(29) (2013), s. 381-390.

- Enns F., *Towards an Ecumenical Theology of Just Peace*, w: F. Enns, A. Mosher (red.), *Just Peace. Ecumenical, Intercultural, and Interdisciplinary Perspectives*, Eugene (Oregon) 2013, s. 11-31.
- Gardàn G. V., *The Changing Face of Christianity and New Outlines of Ecumenism in the 21st Century*, w: D. Field, J. Kosłowski (red.), *Prospects and Challenges for the Ecumenical Movement in the 21st Century. Insights from the Global Ecumenical Theological Institute*, Geneva 2016, s. 60-61.
- Gruppo di lavoro ufficiale fra la Chiesa di Svezia e la Diocesi cattolica romana di Stoccolma, *L'ufficio episcopale*, w: *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 4: *Dialoghi locali 1988-1994*, Bologna 1999, nr 1986-2432.
- Hewitt R. R., *Re-Articulating Christian Mission and Evangelism*, „International Review of Mission” 2(101) (2012), s. 284-298.
- Hryniewicz W., *Trudności i nadzieje. Przyszłość dialogu katolicko-prawosławnego*, w: P. Jaskóła (red.), *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały sympozjum ekumenicznego inaugurującego działalność Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym UO*, Opole 2000, s. 21-38.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, *List „Magno cum gaudio” na 400-lecie Unii Brzeskiej*, Rzym 1995, w: S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, Lublin 2000, s. 345-347.
- Jan Paweł II, *List apostolski na 400-lecie Unii Brzeskiej*, Rzym 1995, w: S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, Lublin 2000, s. 321-329.
- Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, *Denver Report*, w: H. Meyer, L. Vischer (red.), *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Geneva 1982, s. 308-339.
- Kim K., *Introducing the New Statement on Mission and Evangelism*, „International Review of Mission” 2(101) (2012), s. 316-321.
- Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Ku wspólnej wizji Kościoła*, tłum. M. Składanowski, „Studia Oecumenica” 14 (2014), s. 345-405.

- Kopiec P., *Wyzwania ponowoczesnego świata w perspektywie ekumenicznej*, „Nurt SVD” 2 (2018), s. 167-182.
- Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat „Koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia”*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1(10) (1994), s. 55-71.
- L'union des luthériens et des réformés dans l'Église protestante unie de France*, <https://www.eglise-protestante-unie.fr/histoire/les-etapes-du-processus-d-union-2> (odczyt z dn. 30.04.2019 r.).
- Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2(10) (1994), s. 77-82.
- Mission: a call to life-giving witness*, <http://wcc2013.info/en/news-media/all-news/mission-a-call-to-life-giving-witness> (odczyt z dn. 30.04.2019 r.).
- Senturias E. N., *Introducing the 10th Assembly: An Interpretation*, w: E. N. Senturias, Th. A. Gill (red.), *Encountering the God of Life. Official Report of the 10th Assembly*, Geneva 2014, s. 3-33.
- Składanowski M., *Sukcesja apostołska w Kościele Szwecji z perspektywy katolickiej. Między teologiczną precyzją a poszukiwaniem ekumenicznych sukcesów*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 5 (2013), s. 75-90.
- Składanowski M., *Współpraca duszpasterska parafii obrządku łacińskiego i wschodniego jako znak skuteczności Unii Brzeskiej. Przykład Bielska Podlaskiego*, „Drohiczyński Przegląd Naukowy” 6 (2014), s. 425-437.
- Святейший Патриарх Кирилл призвал представителей поместных Церквей возвысить голос в защиту православных христиан востока Украины*, <https://mospat.ru/ru/2014/08/14/news106782/> (odczyt z dn. 30.04.2019 r.).
- Tveit O. F., *Opening Address*, „International Review of Mission” 2(101) (2012), s. 281-283.
- WCC Commission on World Mission and Evangelism, *The Church as Mission in Its Very Life. Toward Common Witness to Christ and Visible Unity*, „International Review of Mission” 1(101) (2012), s. 105-131.
- WCC Commission on World Mission and Evangelism, *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscape*, „International Review of Mission” 2(101) (2012), s. 250-280.

Williams R., *Making moral decisions*, w: R. Gill (red.), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, Cambridge 2012, s. 3-15.

World Council of Churches, *The „Other” is My Neighbour. Developing an Ecumenical Response to Migration*, Geneva 2015.

World Council of Churches, *The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling*, w: M. Kinnamon (red.), *Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly*, Geneva and Grand Rapids (Michigan) 1991, s. 172-174.

Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału. Dokument studyjny*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2(12) (1996), s. 123-136.

Ks. dr hab. Marcin Składanowski, prof. KUL – prezbiter diecezji drohiczyńskiej, pracownik naukowy Katedry Historii Dogmatów i Teologii Historycznej KUL, kierownik Działu Monitorowania Strategii Rozwoju Uniwersytetu. Główne obszary badań: etyka i antropologia ekumeniczna, relacje państwo-Kościół w tradycji ruskiej i we współczesnej Rosji.

ks. Janusz Królikowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3929-6008; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.007.10636>

MILCZENIE WOBEC TAJEMNICY BOGA I TEOLOGIA

THEOLOGY AND THE SILENCE IN THE FACE OF THE MYSTERY OF GOD

Abstrakt

Tradycja chrześcijańska, czerpiąc inspirację z Biblii, podkreśla, że milczenie stanowi jeden z kluczowych elementów duchowości oraz procesu poznawczego w teologii. Zarówno więc tradycja, jak i dzisiejsze zmaganie się z „dyktaturą hałasu”, domagają się, aby na nowo uzasadnić potrzebę milczenia. W artykule zwracamy uwagę przede wszystkim na potrzebę powrotu do milczenia w teologii, ponieważ pozwala ona uchwycić wymiar tajemnicy zawarty w objawieniu Bożym oraz otworzyć się na mówienie Boga i na jego właściwe rozumienie, aby mogło dojrzeć do miłości, kontemplacji i adoracji. Chodzi więc o najbardziej właściwe postawy człowieka w stosunku do Boga.

Słowa kluczowe: milczenie, tajemnica, objawienie, poznanie, miłość, kontemplacja, adoracja

Abstract

Christian tradition, drawing its inspiration from the Bible, emphasises that silence constitutes one of the key elements of spirituality and the cognitive process in theology. Therefore, not only tradition but also today's struggle with the „dictatorship of noise” call for a renewed justification of the need for silence. In this article we highlight the need for the return to silence in theology, since it provides the opportunity to grasp the dimension of the mystery included in God's revelation and it helps us to open our ears to God's voice and to get the correct understanding of it so that it would grow to love, contemplation and adoration. Thus, it is all concentrated around the most appropriate attitudes of man towards God.

Keywords: silence, mystery, revelation, cognition, love, contemplation, adoration

„Światło, jakim Tajemnica obdarza,
zagęszcza jeszcze mrok, w którym ona się ukrywa”.

Henri de Lubac¹

Milczenie i tajemnica pozostają ze sobą w najbardziej ścisłym związku. Mimo że kultura współczesna zdystansowała się bardzo w stosunku do milczenia i tajemnicy, ponieważ kładzie głównie nacisk na działalność, skuteczność i użyteczność materialno-techniczną, to jednak nie brakuje zarazem znaków powrotu do tych podstawowych rzeczywistości, współistotnych z naturą, życiem i rozwojem człowieka jako ducha wcielonego. Hałas wywoływany przez współczesną kulturę techniczną staje się nieznosny – mówi się nawet o „dyktaturze hałasu”² – dlatego też nie brakuje coraz to nowych uzasadnień – może często są one jeszcze zbyt nieśmiałe – potrzeby ciszy, co sprawia, że już od jakiegoś czasu odradzają się

¹ H. DE LUBAC, *Na drogach Bożych*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1970, s. 107.

² R. SARAH, N. DIAT, *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze hałasu*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2017.

filozofia³ i teologia milczenia⁴. Wystarczy powiedzieć, że stało się niemal oczywiste, że milczenie stanowi integrującą część dialogicznej struktury człowieka, która – podobnie jak muzyka – składa się w swej istocie z dźwięków i pauz. Oczywiście, milczenie jako postawa duchowa nie odrodzi się bynajmniej łatwo, ponieważ dzisiejszy, powszechny nacisk głośno wypowiedzianych, wręcz krzyczanych w każdej sprawie i w każdej sytuacji słów jest ogromny. Nie oznacza to jednak, że mamy się wycofać. W tym więc miejscu zamierzamy pokazać, że milczenie jest konstytutywnym elementem odniesienia się człowieka do tajemnicy Boga, a tym samym także elementem gnozeologicznym w teologii. Na tym tle będzie można sformułować propozycje o charakterze bardziej egzystencjalnym.

Język ludzki i tajemnica

Nie ulega wątpliwości, że człowiek ze swej natury jest istotą mówiącą (*homo loquens*). Wynika z tego, że jest on zdolny do nawiązania dialogu, do stawiania pytań i do dzielenia się tym, co poznał i czego doświadczył. Ta zdolność zakłada równocześnie, że konieczna jest także zdolność słuchania drugiego, aby móc poznawać i kochać. Bez słuchania jest niemożliwe spotkanie międzypersonalne, ponieważ bez niego dialog zamienia się w drętwy monolog, a w końcu staje się wyłącznie mówieniem o sobie, łatwo wpadającym w pychę. Słowo, zamiast być nośnikiem komunikacji międzypersonalnej, staje się wówczas przeszkodą dla rozumienia ludzkiego.

Wewnętrzna więź między słowem, milczeniem i tajemnicą zawsze była przeżywana bardzo głęboko przez ludzi duchowych i mistyków, i to nie tylko w tradycji chrześcijańskiej, lecz także w tradycjach i religiach pozabiblijnych. Poeci i artyści czuli i niejednokrotnie w swoich wypowiedziach wskazywali na tę więź, dowodząc, że percepcja nie może ade-

³ Por. J. RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Toulouse 1980.

⁴ Por. KARTUZ, *Miłość i milczenie*, tłum. A. Żelechowska, Kraków 1987; C. DE HUECK DOHERTY, *Milczenie. Doświadczenie milczenia Boga*, tłum. K. Dudek, Kraków 2011; P. GABARA, *Pojęcie milczenia i jego funkcja w relacji między Bogiem a człowiekiem w homiliach Jana Pawła II*, Kraków 2013.

kwatnie wyrazić za pomocą ludzkich słów doświadczeń granicznych, których doznaje człowiek. Im bardziej jakieś doświadczenie dotyka człowieka i im głębiej sięga w głąb jego egzystencji, w miejsca, w których spotyka się duch i dusza, tym bardziej rośnie w człowieku świadomość, że nie może takiego doświadczenia zamknąć w swoich słowach, choćby najbardziej lotnych. Pojawia się wówczas potrzeba uciszenia głosów, mogących co najwyżej zakłócić doznawane niepowtarzalne doznania, stając się udziałem człowieka. Słowo w takim przypadku nie zostaje bynajmniej odrzucone, ale zachodzi potrzeba przekroczenia go przez wejście w sferę milczenia. Staje się ono bardziej wymowne niż jakiegokolwiek słowo i każda inna forma ekspresji. Zwyczajny człowiek dochodzi do takiego wniosku najczęściej w odniesieniu do miłości.

Z takim doświadczeniem urzeczywistniającym się na poziomie bytu, drugiego człowieka i tajemnicy Boga ściśle łączy się wymiar kontemplacyjny. W nim człowiek odczuwa potrzebę zawieszenia głosu, by mógł przemówić w nim przedmiot poznania, a dzięki temu, by stało się możliwe zjednoczenie z nim. W przypadku słuchania głosu Boga, który przemawiał „wielokrotnie i na różne sposoby” – przez stworzenie, przez wydarzenia zbawcze, przez słowa proroków, a w końcu przez wypełnione objawienie w Jezusie Chrystusie (por. Hbr 1,1-2) – przechodzi w modlitwę i w adorację. Milczenie wewnętrzne stwarza „możliwość” słuchania słowa Boga, który mówi do człowieka, który go szuka i zachęca do nawiązania z Nim wspólnoty, aby wyrwać go spod nacisku materii i wprowadzić do świata ducha, aby przeprowadzić go z grzechu do łaski, aby w końcu wprowadzić go w wieczność.

Milczenie w swoim najwyższym znaczeniu religijnym zajmuje centralne miejsce zarówno w objawieniu biblijnym Starego i Nowego Testamentu, jak i dziejach teologii duchowości chrześcijańskiej. Począwszy od pierwszych ojców Kościoła ze Wschodu i z Zachodu, przez wielkich teologów średniowiecznych, przez mistyków okresu odrodzenia i baroku, aż do współczesnych mistrzów duchowości, milczenie było i pozostaje warunkiem spotkania ze świętą tajemnicą Boga oraz jej rozumienia na miarę ludzkich możliwości i potrzeby zbawienia. Chcemy więc w tym miejscu nie tyle zaproponować jakąś apologię milczenia, co raczej pokazać jego wartość duchową, w szczególności w dziedzinie religijnej

i teologicznej. Chodzi o milczenie, które nie byłoby jakimś zamknięciem wobec świata, ale o formę wyrazu ducha ludzkiego, ponieważ zdajemy sobie sprawę, że samo milczenie nie jest – jak trafnie podkreślił Georges Gusdorf – „formą wyrazu szczególnie intensywną. Ma ono sens tylko w ramach istniejącej komunikacji jako przeciwwaga lub pieczęć języka, który się ukształtował. Jest milczenie ubóstwa i nieobecność, tak jak jest również milczenie pełni”⁵. W związku z tym milczenie nabiera właściwego znaczenia wtedy, gdy „relacja ludzka czyni postępy wraz z innymi środkami aż do tego punktu doskonałości, w którym słowa stają się nieużyteczne. Milczenie nie posiada więc żadnej wewnętrznej siły magicznej – jest ono białą przestrzenią, w której mogą się manifestować harmonie zgodności lub istniejącej niezgodności. Milczenie nadaje głębię słowu”⁶.

Słowo jednak nie zawsze może być najlepszym środkiem wyrażenia siebie, czy też bezpośredniej komunikacji między osobami. Każdy doświadcza niewystarczalności słowa – słowa własnego i słów innych – w spotkaniu międzyosobowym, celem nawiązania doskonałej komunikacji opartej na zrozumieniu i jednoznaczności. Za G. Gusdorfa można powiedzieć, że „język może wyrazić tylko to, co zewnętrzne w bytach i w rzeczach. Odrzuca on radykalnie możliwość wyrażenia tego, co wewnętrzne, ponieważ każde słowo zmierza do uczynienia znanym (*publication*)”⁷. Często najlepsza część człowieka pozostaje niewyrażona, ponieważ „każdy człowiek pozostaje dla innych tajemnicą” i dopiero w komunikacji wewnętrznej nawiązuje się „dialog bez słów”, „dialog ukryty”, jedyny dialog o decydującej nośności. Ten rodzaj manifestacji jest nazywany „komunikacją pośrednią”, która jest „najprawdziwszą komunikacją między ludźmi”⁸. Milczenie pozostaje w nim ostatnim słowem, ponieważ opisuje ono przestrzeń, do której nie dochodzą słowa.

Wprawne wykorzystanie „komunikacji pośredniej” spotykamy już u starożytnych mędrców i filozofów, na przykład u Sokratesa. Także

⁵ G. GUSDORF, *La parole*, Paris 1971, s. 89.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 80.

⁸ Tamże, s. 81-82.

Jezus oddziaływał swoją obecnością, która „oznaczała dla każdego z Jego zwolenników bezpośrednią i żywą relację bytu z bytem, a Nieliczne słowa faktycznie wypowiedziane stanowią tylko odległe nawiązanie do tego faktu”⁹. Ponieważ słowa nie zawsze wprost zbliżają do prawdy osobowej, „bezpośrednie nauczanie nauczyciela mniej się liczy niż jego postawa”. Wówczas milczenie, jak często potwierdzają poeci, pisarze i mistycy, staje się „prawdziwsze niż słowo”¹⁰.

Jeśli zatem milczenie nie może istnieć bez słowa, to jest prawdziwe również stwierdzenie odwrotne, a mianowicie: słowo nie ma pełnego sensu i nie wywiera głębszego wpływu bez przestrzeni milczenia, które je poprzedza, towarzyszy mu i je niejako utrwała. Łatwo dostrzec, że więź słowa i milczenia, która pojawia się w języku ludzkim, nabiera szczególnego znaczenia w dziedzinie religii i teologii. W jej centrum sytuuje się słowo Boże ze swoją tajemnicą miłości, objawionej i ukrytej zarazem, które równocześnie mówi i milczy lub ukazuje się pod zasłoną. Słowo Boże przychodzi do człowieka z takim ciężarem, że jeśli nie byłby wspomagany przez łaskę, to nie byłby w stanie go unieść; człowiek czułby się nim przygnieciony, zostałby zredukowany do milczenia śmierci.

Do Mojżesza, który mówił na Synaju: „Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę”, Bóg odpowiedział: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33,18.20). Mojżesz został dopuszczony do prawdziwego oglądania Boga, ale tylko pośredniego: „A gdy cofnę dłoń, ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego nie ukazać ci” (Wj 33,23). Człowiek czuje bliskość śmierci, gdy słyszy słowo Boga wychodzące z Jego majestatu: „Jeśli jeszcze nadal będziemy słuchać głosu Pana, Boga naszego, pomrzemy” (Pwt 5,25).

⁹ Tamże, s. 82.

¹⁰ Tamże.

Milczenie adoracji

Wielu współczesnych autorów, wychodząc z założeń racjonalistycznych, antropocentrycznych i pozytywistycznych, odrzuca nie tylko niewymowną tajemnicę Boga, lecz także boskość Jezusa Chrystusa jako osobowego objawiciela Boga. Niejednokrotnie dzieje się więc tak, że chęć powiedzenia niemal wszystkiego o Bogu, kończy się odrzuceniem Go jako przedmiotu teologii, która wówczas staje się co najwyżej dyskursem o sytuacji egzystencjalnej człowieka i kondycji duchowej dzisiejszego świata. Dokonuje się w ten sposób rozmycie samego pojęcia tajemnicy. Problem dotyka więc także teologię, która zarażona „wirusem” ateizmu, wycofuje się z zajmowania się tym, co najważniejsze, czyli tajemnicą Trójcy Świętej, objawieniem i zbawieniem dokonany przez Słowo, które stało się ciałem, oraz przedłużaniem się Jego wcielenia w Kościele.

Do czasów najnowszych, w pełnej zgodności z biblijną wizją człowieka, teologia kościelna zawsze przyjmowała możliwość poznania Boga, oczywiście na gruncie objawienia i w mocy łaski Bożej. Nie było obce teologom stwierdzenie psalmisty: „W Twej światłości oglądamy światłość” (Ps 36[35],10). Bóg pozostaje jednak niewidzialny i niepoznawalny w sobie; pozostaje niezrozumiały i niewypowiedziany także w oglądzie uszczęśliwiającym nieba. Tajemnica Boga i adorujące milczenie człowieka nie ustają więc w chwale zbawionych, którzy przechodzą „od wiary”, czyli od „widzenia jakby w zwierciadle, niejasno” do widzenia „twarzą w twarz” (1 Kor 13,12; 2 Kor 5,7). Także w tym przejściu od „poznania niedoskonałego”, którym jest wiara na ziemi, do „poznania doskonałego”, które będzie miało miejsce w niebie (por. 2 Kor 5,7; Rz 8,24), tajemnica Boga pozostaje nieogarniona i niewyczerpana¹¹. Także w niebie będzie prawdziwa intuicja św. Augustyna, który stwierdza syntetycznie: „Jeśli rozumiesz, to nie jest to Bóg – *Si comprehendis, non est Deus*”¹². Podjął tę myśl św. Anzelm, stwierdzając: „Inteligencja ludzka rozumie racjonalnie, że Bóg jest niezrozumiały – *Consideratio rationabiliter comprehendit*

¹¹ Por. H. DE LUBAC, *Na drogach Bożych*, dz. cyt., s. 107-124.

¹² AUGUSTYN, *Sermo* 117, 5: PL 38, 663.

*incomprehensibile esse*¹³. Dzieje się tak z tej racji, ponieważ *Ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia*, jak sugestywnie i znacząco zapisał o Bogu św. Grzegorz Wielki¹⁴, o czym świadczy fakt, że to jego zdanie było wyjątkowo często cytowane przez teologów w okresie średniowiecza i znalazło się w wielu pismach mistycznych.

Przekonanie o niewymowności tajemnicy Boga i nieprzeniknioności Jego chwały odzwierciedla się wyjątkowo mocno w *Boskiej komedii* Dantego. Poeta, któremu najpierw towarzyszy Wergiliusz, a potem Beatrycze, przechodzi duchowo przez kolejne sfery niebieskie, wznosi się coraz wyżej, aby w końcu dojść do oglądania Boga. Część dzieła poświęcona rajowi, zaczyna się od wyznania:

Majestat wszystkich rzeczy Wzruszyciela
W przestwory wnika i na światów skronie
Ustopniowaną jasnością odstrzela¹⁵,

a kończy się wyznaniem „miłości, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy”¹⁶. Opis doświadczenia duchowego Dantego otwiera się i zamyka bezpośrednim wyznaniem, że ani nie umie, ani nie może odpowiednio wypowiedzieć tego, co widział i kontemplował w Bogu:

W niebie, co sporzej bożych iskier chłonie,
Byłem; widziałem, czego nie wyświęci
Słowami człowiek, choć był w tamtej stronie.
Bo, przybliżony do celu swej chęci,
Rozum nasz tak w nim przepaściście ginie,
Że nie pociągnie za sobą pamięci¹⁷.
(...)
Dalej fantazja moja nie nadąży¹⁸.

¹³ ANZELM Z CANTERBURY, *Monologion* 64: PL 158, 210. Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, Rzym 1988, 42.

¹⁴ GRZEGORZ WIELKI, *Moralia in Job* 2, 12, 20: PL 75, 713.

¹⁵ DANTE, *Boska komedia* [*Raj*, 1, 1-3], tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1990, s. 333.

¹⁶ Tamże [33, 145], s. 490.

¹⁷ Tamże [1, 4-9], s. 333.

¹⁸ Tamże [33, 142], s. 490.

Chociaż poeta może stanąć na progu tajemnicy Boga, oglądać światło i odczuć szczęście z tego płynące, niejednokrotnie zaznacza, że nie jest w stanie wyrazić całego piękna rzeczy widzianych i zachwytu, które one wywołują. Hans Urs von Balthasar trafnie zauważył w swoim komentarzu do *Raju* Dantego: „Dante może stwarzać w swym *Raju* już tylko wyobrażenia czystej światłości, miłości i szczęśliwości, oddzielając światłość od głębszej światłości, miłości i szczęśliwości, zastępując i podnosząc wartość miłości przez bardziej żarliwą miłość”¹⁹. Im bardziej myśl Dantego zwraca się do nieogarnionego oceanu światła Bożego, tym bardziej wzrasta w nim gorący zachwyty przerażający się w intensywną kontemplację miłości.

Wobec tajemnicy Transcendencji człowiek, mimo iż posiada do dyspozycji język, zawsze intuicyjnie zdawał sobie sprawę z potrzeby przezwyciężenia brzmienia swojego głosu w tej sprawie, aż do powstrzymania się od wszelkich słów, aby nie sprofanować tej tajemnicy, a tym samym nawiązać bardziej bezpośrednią wspólnotę z Boskością. Także uznając wielkość objawienia Bożego, człowiek doszedł do zrozumienia, że absolutny Bóg nieskończenie przekracza każdą formę i każde pojęcie ludzkie i możliwość jakiegokolwiek wyrażenia przy pomocy ludzkich środków. Aby dojść do Niego, trzeba przekroczyć horyzont tego, co jest możliwe do zrozumienia zmysłowo i po ziemsku. Dlatego „we wszystkich religiach można zauważyć dystans w stosunku do słów i fascynację milczeniem. Słowo należy do hałasu świata, do wewnętrznych ograniczeń, definicji, determinuje i zamyka, wyraża prawo istoty i samo staje się prawem lub dyspozycją, rzeczą pozytywnie określoną”²⁰. Stąd też pojawia się także w języku dążenie do przekroczenia granic przygodności i do wyzwolenia z jej ograniczeń. Stworzenie wzdycha za spotkaniem z tym, co nie posiada imienia, co nie jest już niczym ludzkim, co jest już tylko Całkowicie Innym.

¹⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 76.

²⁰ TENŹE, *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, s. 135.

Doświadczając spotkania z tajemnicą Boga – *mysterium tremendum, fascinosum* i *adorandum* – człowiek odkrywa pozytywną funkcję milczenia. Może być ono uznane za „postawę mistyczną wobec niewymowności Bytu Najwyższego”²¹. W wizji chrześcijańskiej, począwszy od doświadczenia biblijnego do różnych rodzajów mistyki w czasie Kościoła, milczenie nie sprowadza się do pustki oddzielenia, głoszonej przez ascezę oczyszczającą buddyzmu, która nie zna Boga jako miłości stwórczej i odkupieńczej²². Celem milczenia religijnego w sensie chrześcijańskim jest natomiast osobowe spotkanie człowieka z osobową tajemnicą Boga, będącego pełnią miłości (por. 1 J 4,8). Dlatego, począwszy od starożytności, milczenie przyjmuje fizjonomię typowo religijną i teologiczną, staje się aktem kultycznym, oczyszczeniem etycznym i ofiarą wewnętrzną – jest wypełnieniem wznoszenia się duszy do Boga.

Dla Dionizego Areopagity milczenie, podobnie jak pokój, jest istotnym przymiotem Boga: „Jak on [Bóg] działa spokojnie i cicho, jak on jest w sobie i wewnątrz siebie”²³, tego nikt nie jest w stanie ani pomyśleć, ani wyrazić. Tylko Bóg Trójca, będący „ponad substancją i ponad Boskością”, przekraczając nieskończenie to, co myśl ludzka może uchwycić i zrozumieć, może poprowadzić człowieka „w górę”, „na najwyższy szczyt tajemnic Pisma, gdzie proste, czyste i niezmiennie misteria teologii kryją się w wyższej nad światło ciemności niezgłębionego milczenia”²⁴. Milczenie staje się więc wymiarem dialektycznym, wzniosłe mistycznym, objawienia Boga i Jego rozumienia ze strony człowieka. Milczenie zapala światło „w największej mroczności (...) nieskończenie napełnia niewidome intelektu blaskami przekraczającymi każde piękno”²⁵.

Już w bezpośredniej epoce poapostolskiej, wraz ze św. Ignacym Antiocheńskim, stwierdza się jednoznacznie, że milczenie przekracza słowo, przekracza definitywne formuły słowne, do których w środowisku

²¹ N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, Torino 1971, s. 793 (hasło: *Silenzio*).

²² Por. H. DE LUBAC, *Aspekty buddyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1995, s. 35-88.

²³ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Imiona boskie* [11, 1], w: TENŻE, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 309.

²⁴ TENŻE, *Teologia mistyczna* [1, 1], w: TENŻE, *Pisma teologiczne, dz. cyt.*, s. 325.

²⁵ Tamże.

chrześcijańskim czuło się pewne przywiązanie. Święty Ignacy w Liście do Efezjan napisał: „Lepiej jest milczeć i być, niż mówić i nie być. Dobrze jest uczyć, jeśli ten, kto mówi, działa. Jeden jest Nauczyciel, który rzekł i wszystko się stało, a to, co uczynił w milczeniu, godne jest Jego Ojca. Ten, kto posiadał prawdziwe słowo Jezusa, może słuchać także Jego milczenia, aby stał się doskonały i umiał działać przez swoje słowo i dać się poznać przez swoje milczenie. [Nic] nie jest zakryte przed Panem, lecz nawet nasze najgłębsze tajemnice są blisko Niego”²⁶. Bóg objawił się za pośrednictwem swojego Syna, Jezusa Chrystusa, który „jest Jego słowem wychodzącym z milczenia”²⁷. Działanie i milczenie Jezusa stają się więc przestrzenią dla słuchania głosu Ojca, aby móc się upodobnić do Jego Syna: „Abyśmy okazali się uczniami Jezusa Chrystusa, jedynego naszego Mistrza”²⁸. Tym milczeniem i byciem dla św. Ignacego jest miłość, zakorzeniona w jedności Chrystusa z Ojcem, z której wypływa wiara i miłość chrześcijanina. Dzieła miłości dokonane przez Jezusa w czasie Jego ziemskiego życia, łącznie z milczeniem śmierci, są najbardziej wymownym nauczaniem, które przekazał, i wyrazem Jego misji zbawczej.

Zmagając się z herezją Eunomiusza św. Grzegorz z Nyssy broni niezrozumiałości Boga: „To, co nieskończone ze swej natury, nie może być zrozumiane za pośrednictwem żadnego pojęcia słownego. Majestat Boży nie ma granic ani nie może być opisany”. Jeśli jednak nieskończony Bóg „przekracza wszelkie znaczenie imion”, jeśli „pod każdym względem to, co nieskończone, wymyka się wszelkim definicjom”, to „jakim imieniem obejmę to, co jest niezrozumiałe”? „Jakim głosem wypowiem to, co żadnym głosem nie może być wyrażone i wypowiedziane? Ponieważ zatem to, co boskie, jest lepsze i bardziej wyjątkowe niż wszelkie znaczenie semantyczne, nauczyliśmy się czcić milczeniem i adorować rzeczy, które przekraczają wszelki dyskurs i wszelką myśl”²⁹.

²⁶ IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Efezie* [15, 1-2], w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 117.

²⁷ TENŻE, *Do Kościoła w Magnezji* [8, 2], w: *Pierwsi świadkowie, dz. cyt.*, s. 122.

²⁸ Tamże [9, 2], s. 122.

²⁹ GRZEGORZ Z NYSSY, *Contra Eunomium* III: PG 45, 602.

Mamy w tych pytaniach postawionych przez św. Grzegorza z Nyssy świadectwo „teologii negatywnej” (apofatycznej), którą w tradycji chrześcijańskiej zapoczątkował i wstępnie uporządkował już Klemens Aleksandryjski³⁰. Przekonaniem o adoracji Boga za pośrednictwem milczenia są naznaczone wypowiedzi wszystkich ojców Kościoła wschodnich i zachodnich. Wystarczy wspomnieć Orygenes, ojców kapadockich, św. Augustyna. Pod ich wpływem cała myśl chrześcijańska, aż do naszych czasów, będzie nosiła ten sam rys. Pojawia się oczywiście pytanie, czy „teologia negatywna” prowadzi do prawdziwego poznania niezrozumiałego Boga? Sięgnijmy jeszcze raz do św. Grzegorza z Nyssy, który tak odpowiada na to pytanie: „Jednakże umysł, który czyni postępy, w ciągłym rozwoju i doskonaleniu się dochodzi do zrozumienia rzeczywistości, osiąga stopień kontemplacji i wreszcie dostrzega, że Bóg z natury swej jest niewidzialny. Odrzuca więc wszelkie pozory, nie tylko te, które są zrozumiałe dla zmysłów, ale i te, które zdaje się ogarniać rozum, i wciąż zmierza ku temu, co głębsze, a wykorzystując wysiłki ducha, dociera do tego, co niewidzialne i niepoznawalne, i tam ujrzy Boga. Na tym bowiem polega prawdziwe poznanie tego, czego szuka, a prawdziwa wizja polega na zrozumieniu, że Bóstwo jest niewidzialne, przedmiot dociekań zaś przekracza wszelkie poznanie, otoczony ze wszystkich stron niemożliwością zrozumienia jak ciemnym obłokiem”³¹. Takie poznanie towarzyszyło Mojżeszowi na Synaju: „Mojżesz więc osiągnąwszy wyższy stopień poznania, wyznaje, że widział Boga w ciemnym obłoku i zrozumiał, że Bóstwo z natury przekracza wszelkie pojmowanie”³².

³⁰ Por. S. LILLA, *La teologia negativa dal pensiero classico a quello patristico e bizantino*, „Helikon” 22-27 (1982-1987), s. 211-279, 28 (1988), s. 203-279, 29-30 (1989-1990), s. 97-186, 31-32 (1991-1992), s. 3-72.

³¹ GRZEGORZ Z NYSSY, *Życie Mojżesza* [2, 162-163], tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009, „Źródła Myśli Teologicznej” 50, s. 68.

³² Tamże [2, 164], s. 69.

O niewymownym Bogu można i trzeba mówić

W dziejach teologii i duchowości chrześcijańskiej jest niewielu myślicieli, którzy tak szeroko jak św. Augustyn podjęliby w swojej refleksji zagadnienie niezgłębionej tajemnicy Boga i Jego wiecznego Słowa, które stało się ciałem w Jezusie Chrystusie. Tajemnica wcielenia Słowa stanowi punkt wyjścia i ostateczny horyzont, który określa sedno augustyńskiej teologii i działalności pasterskiej. Naznaczony głęboko spotkaniem z tajemnicą Boga i wprowadzony w nią w sposób najbardziej osobisty, św. Augustyn poświęcił wszystkie swoje siły, aby ludzkimi słowami opisać niezgłębione bogactwa miłości Bożej, objawionej w Jezusie Chrystusie i rozlewającej się przez Ducha Świętego w Kościele i w świecie. W *Wyznaniach* znajdujemy wyjątkowe świadectwo napięcia duchowego, które charakteryzowało całe jego życie; możemy je oczywiście szerzej poznać także z wielu innych jego wypowiedzi. Wielkość tajemnicy Boga wzbudziła w św. Augustynie całkowicie wyjątkowy zapał do słowa, aby za jego pośrednictwem wyrazić to, co niewyrażalne.

Już na początku *Wyznań i Komentarza do Ewangelii św. Jana*, św. Augustyn pyta, czy o Bogu można mówić, czy też należy o Nim milczeć, skoro jest Bogiem niewymownym i niezrozumiałym³³. Zdając sobie sprawę z tego, jak niewiele człowiek może powiedzieć o Bogu, stwierdza: „I cóż właściwie mówią ci wszyscy, którzy o Tobie mówić usiłują! Lecz biada, jeśli się o Tobie milczy! Choćby najwięcej wtedy mówił człowiek, niemową jest”³⁴. Wszystko w człowieku i dokoła człowieka mówi o Bogu. Jeśli jednak „człowiek zmysłowy (...) nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha” (1 Kor 2,14), to dlaczego powinien o Nim mówić? Święty Augustyn odpowiada: „Byłoby lepiej, jeśli moglibyśmy milczeć i mówić: to należy do wiary, tak wierzymy; nie możesz zrozumieć, jesteś mały; trzeba być cierpliwym”. W oczach ignorantą byłaby to jednak wymówka (*deficienti ista excusatio est*)³⁵. Potrzeba mówienia o Bogu jest więc

³³ AUGUSTYN, *Wyznania* [1, 4], tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 30; TENŻE, *Homilie na Ewangelie św. Jana* [1, 1], w: TENŻE, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” 15, s. 27-28.

³⁴ TENŻE, *Wyznania* [1, 4], *dz. cyt.*, s. 30.

³⁵ TENŻE, *Sermo* 117, 7: PL 38, 665.

potrzebą głęboko ludzką, sytuującą się na poziomie wiary, która domaga się od wierzącego, aby ją przekazywał i jej bronił.

O Bogu trzeba więc mówić. Ale jak? O tym, kim Bóg jest w sobie (*quid est*), i o tym, kim jest dla mnie (*quid mihi est*), można mówić tylko w wierze. Krystalizuje się w tym przypadku aksjomat: Wierzmy, aby znać i rozumieć (*credamus ut cognoscamus*): „Wierzę, dlatego też mówię – Ty wiesz, Panie. (...) Nie będę się prawował z Tobą – z Tobą, któryś Prawdą jest. Nie chcę też karmić się złudzeniami, aby nieprawość moja nie kłamała samej sobie”³⁶. Wpisanie zagadnienia mówienia o Bogu do dziedziny wiary, pozwala św. Augustynowi określić także sposób wykorzystania języka w tym mówieniu. Jest to przede wszystkim język uwielbienia: „O najwyższy, najlepszy, najmożniejszy, bezgranicznie wszechmocny, najbardziej miłosierny i najsprawiedliwszy, najgłębiej ukryty i najbardziej obecny, najpiękniejszy i najsilniejszy, zawsze istniejący a niepojęty!”³⁷. Uwielbienie sprawia, iż Bóg zniża się do duszy i wnika w serce, dzięki czemu człowiek może powiedzieć: „Pobiegnę za tym głosem, pochwyć Ciebie, Panie!”³⁸. By móc wzrastać w poznaniu Boga, potrzeba zatem wsparcia ze strony samego wiecznego Słowa, ponieważ Ono jest „pokarmem” człowieka; Ono staje się „mlekiem” karmiącym człowieka zdolnego do przyjęcia tego „pokarmu” (*Ille cibus est, accipe lac ut nutriaris, ut sis validus ad capiendum cibum*)³⁹. W obliczu Boga i Jego poznawalności człowiek musi uznać się za „dziecko”, które potrzebuje jeszcze „mleka dziecięcego”, jak nieopierzony ptak, który może wprawdzie latać, ale tylko lękając się⁴⁰. Oznacza to wszystko, że Boga można poznać tylko w Bogu, że widzi się Boga w świetle Bożym i że można o Nim mówić, tylko nawiązując z Nim pewną „wspólnaturalność”, przyjmując sercem Jego Słowo⁴¹.

³⁶ TENŻE, *Wyznania* [1, 5], dz. cyt., s. 31.

³⁷ Tamże [1, 4], s. 29.

³⁸ Tamże [1, 5], s. 30.

³⁹ AUGUSTYN, *Homilie na Ewangelie św. Jana* [1, 12], dz. cyt., s. 35.

⁴⁰ Por. TENŻE, *Sermo* 117, 16: PL 38, 670.

⁴¹ Por. J. MARITAIN, *On Knowledge through Connaturality*, „Review of Metaphysics” 4 (1950), s. 473-481.

Ponieważ Bóg jest niewymowny, a cokolwiek można o Nim powiedzieć, nie jest niewymowne, człowiek musi uznać, że jego ignorancja odnośnie do Boga jest absolutnie większa niż nawet najbardziej lękliwie stwierdzenie, że się Go zna. Jeśli „milcząc, pomyślałoby się, że coś byłoby godne tego, co niewymowne”⁴², to jest także prawdą, że mówiąc, wyraża się bardzo nieadekwatnie niewyraźność Boga. Bóg jest o wiele bardziej niewyraźny, niż jesteśmy w stanie to sobie wyobrazić i wypowiedzieć. Święty Augustyn wie bardzo dobrze, że słowa ludzkie rozmywają się w wiecznym Słowie Boga objawionym w Jezusie Chrystusie:

„Na początku było Słowo, i Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”. Można zrozumieć niewymownie: nie zdarza się, by rozumiano za pośrednictwem słów ludzkich. Chodzi nam o Słowo Boże i mówimy, ponieważ nie rozumie się. (...) Jest bowiem pewna forma, forma nieuformowana, ale forma wszystkich rzeczy uformowanych. (...) Jest tak z tej racji, że jest Bóg, pod Nim są usytuowane wszystkie rzeczy. Mówimy, jak jest niezrozumiałe to, co zostało przeczytane, jednak zostało przeczytane nie po to, aby było rozumiane przez człowieka, ale aby człowiek bolał, że nie rozumie i znajdując rzeczy, które mu przeszkadzają w rozumieniu, poruszył je celem zmierzania do uchwycenia niezmiennego Słowa. (...) Mówimy o Bogu, cóż więc jest dziwnego w tym, że nie rozumiesz? Jeśli rozumiesz, nie jest to Bogiem. (...) Zbliżyć się odrobinę myślą do Boga jest wielkim szczęściem, ale zrozumienie Go jest całkowicie niemożliwe⁴³.

Droga wskazana przez św. Augustyna celem wzniesłego zbliżenia się do Boga, aby o Nim mówić, jest drogą miłości i opiera się na jej dynamice. Jej istnienie zostało w szczególny sposób naznaczone mistycznym doświadczeniem kontemplacji w Ostii. Tam Augustyn i Monika „wspólnie zastanawiali się nad tym, czym będzie wieczne życie zbawionych”⁴⁴, dochodząc do następującego wniosku, w pełni ponadczasowe w swojej wymowie: „Doszliśmy do naszych dusz i przekroczyliśmy je,

⁴² AUGUSTYN, *Sermo* 117, 7: PL 38, 665.

⁴³ Tamże, 117, 3: PL 38, 662-663.

⁴⁴ AUGUSTYN, *Wyznania* [9, 10], *dz. cyt.*, s. 266.

aby dotrzeć wyżej, aż do krainy niewyczerpanej obfitości, gdzie na wieki karmisz Izraela pokarmem prawdy i gdzie życiem jest owa Mądrość, przez którą staje się wszystko, co kiedykolwiek było i co jeszcze będzie. Ona zaś sama nie staje się, lecz jest, jak była, i tak zawsze będzie. A raczej nie odnosi się do niej żadne «było» i żadne «będzie»; ona po prostu jest, albowiem jest wieczna, a w wieczności nie ma przeszłości i przyszłości. I gdy tak w żarliwej tęsknocie mówiliśmy o niej, dotknęliśmy jej na krótkie mgnienie całym porywem serca. Westchnęliśmy i zostawiając przy niej uwiązane pierwociny ducha, wróciliśmy do gwaru naszych ust, gdzie każde słowo zaczyna się i kończy – jakże odmienne, Panie, od Słowa Twego, które w samym sobie trwa, nie starzejąc się, a odnawiając wszystkie byty⁴⁵.

Dla św. Augustyna, który mógł napisać o sobie: „Nie jakimś mglistym uczuciem, ale stanowczym wyborem kocham Ciebie, Panie”⁴⁶, droga miłości znajduje swoje zwieńczenie w radości „nowej pieśni” śpiewanej już w niebie, będącej najwyższym wyrazem rozpoznania i uznania wiecznej tajemnicy Boga. Dlatego też św. Augustyn w innym miejscu stara się opisać, na czym może polegać ta wieczna pieśń zbawionych:

Dobrze śpiewać Bogu, to znaczy wyśpiewywać wśród radości. Co to znaczy wyśpiewywać wśród radości? Zrozumieć ani słowami wytłumaczyć tego niepodobna, co śpiewa serce. (...) Także dźwięk rozradowania czasami oznacza, że w sercu rodzi się coś, czego wypowiedzieć niepodobna. A komu przystoi taka radość, jeśli nie Bogu? Ponieważ jest niewypowiedziany, wyrazić Go nie zdołasz. A jeśli nie zdołasz Go wypowiedzieć, a nie powinieneś milczeć, co ci pozostaje, jak nie to, aby wykrzykiwać z radości, aby serce twoje weseliło się bez słów, a niezmierną wielkość radości nie była krępowana ograniczeniami sylab⁴⁷.

⁴⁵ Tamże, s. 267.

⁴⁶ Tamże [10, 6], s. 284.

⁴⁷ AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36* [32 (2), 8], tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” 37, s. 302-303.

Milczeć, aby Bóg mógł mówić

Dla św. Augustyna, podobnie zresztą jak dla całej tradycji teologicznej, nieuchwytna niezrozumiałość Boga powinna być odczytywana w odniesieniu do objawienia Bożego wypełnionego w Jezusie Chrystusie, czyli w Słowie, które stało się ciałem. Wieczne Słowo Boga, które od początku było u Boga i przez które wszystko się stało (J 1,1), stając się człowiekiem, wzięło na siebie ciężar ludzkiego ciała, okryło się jego zasłoną oraz mówiło widzialnie przez zasłonę ciała. Dwa teksty z Ewangelii św. Jana powracają jak refren w pismach św. Augustyna i w całej tradycji kościelnej, by potwierdzać niewymowność Boga i milczenie, którego domaga się Jego objawienie: „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1,18) i „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14,9). Jak trynitarne objawienie Boga skoncentrowało się i wyraziło w Jezusie, tak również – aby człowiek mógł adekwatnie mówić o Bogu i w końcu dojść do Niego – musi on przyjąć w sobie słowo Chrystusa jako słowo bezpośrednio odnoszące się do Boga.

Dla uwypuklenia wymowy tradycji Janowej warto w tym miejscu powołać się na św. Jana od Krzyża. Podobnie jak św. Ignacy Antiocheński i św. Augustyn zapisał on: „Jedno słowo wypowiedział Ojciec, którym jest Jego Syn i to Słowo wypowiada nieustannie w wiecznym milczeniu; w milczeniu też powinna słuchać go dusza”⁴⁸. Jan od Krzyża wskazuje również na znaczenie milczenia w skupieniu wewnętrznym⁴⁹ oraz uznaje je za jedną z „dwunastu gwiazd do korony najwyższej doskonałości”⁵⁰. W *Drodze na Górę Karmel* zostaje wydobyta dodatkowo funkcja teologiczna adorującego milczenia: „O wiele więc korzystniej będzie ogołocić te władze [władze duszy – J.K.], pogrążyć je w milczeniu i w ciszy, aby Bóg do nich przemawiał”⁵¹.

Wielki mistyk widzi w tej postawie milczenia możliwość zrealizowania przez człowieka jego dążeń duchowych jako całkowitego ukierunkowania życia na Boga, o którym mówili już prorocy starotestamentowi,

⁴⁸ JAN OD KRZYŻA, *Zasady miłości* [21], w: TENŻE, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 96.

⁴⁹ Por. tamże [40], s. 97.

⁵⁰ Tamże [77], s. 101.

⁵¹ JAN OD KRZYŻA, *Droga na Górę Karmel* [3, 3, 4], w: TENŻE, *Dzieła*, dz. cyt., s. 309.

na których się powołuje w swojej wypowiedzi. Ozeasz mówi: „Dlatego zwabię ją i wyprowadzę na pustynię, i przemówię do jej serca” (Oz 2,16). Młody Jeremiasz mówi bardzo podobnie: „Uwiodłeś mnie, Panie, a ja pozwoliłem się uwieść; ujarzmiłeś mnie i przemoğłeś” (Jr 20,7). Droga „pro-rocka”, oznaczająca mówienie w imieniu Boga, którą odkrywa wierzący jako swoją drogę, aby wędrować w świetle Boga, wobec Jego niewymownej tajemnicy, jest tą drogą, o której już mówiliśmy, a jest nią droga miłości.

Sens teologiczny przytoczonych wypowiedzi został już wyrażony przez klasyczne stwierdzenie św. Augustyna: *Verbo crescente, verba deficient*⁵². Gdy rośnie w nas Słowo Boże, tracą na znaczeniu nasze ludzkie słowa, dlatego trzeba robić miejsce dla wiecznego Słowa niewymownej miłości Boga, aby ubogie słowa mogły nabrać sensu, a życie mogło stać się aktem miłości w odpowiedzi na udzielającą się miłość Boga. „Wycofanie się” słowa ludzkiego (*verba deficient*) wobec niewyraźnej tajemnicy Boga staje się – jak macierzyńskie łono Maryi – idealną przestrzenią przyjęcia płodnego Słowa Bożego, obłubieńczej dyspozycyjności w stosunku do Jego działania zbawczego. Wraz z *Verbo crescente* w sercu człowieka milczenie słowa ludzkiego przemienia się w najwyższe wyrażenie miłości, ponieważ takie milczenie nie jest milczeniem ubóstwa człowieka lub nieobecności Boga w nim, ale milczeniem obecności niezgłębionych bogactw Boga w ubóstwie ludzkiej kondycji. Tak zrozumieli to święci i uznawali to za klucz najbardziej autentycznej duchowości chrześcijańskiej. W najwyższym stopniu to odkrycie jest widoczne u mityków. Cel życia chrześcijańskiego, ponadto, to znaczy „najwyższa doskonałość”, o której mówi na przykład św. Jan od Krzyża, nie polega na „zglobianiu siebie”, ale zmierza ona do stania się przede wszystkim „poglobieniem wiary”, ponieważ im bardziej postępuje się w doświadczeniu wewnętrznym opartym na wierze, tym bardziej wnika się także w globię wiary. Doświadczenie chrześcijańskie nie jest ani nie może być w sobie „czystą wewnętrżnością”, ale jest zasadniczo uczestniczeniem w „doświadczeniu Chrystusa” i w Jego rzeczywistości⁵³.

⁵² AUGUSTYN, *Sermo* 288, 5: PL 38, 1307; *Sermo* 120, 2: PL 38, 677. Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja apostołska *Verbum Domini*, Rzym 2010, 66.

⁵³ Por. H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979, s. 22-23.

To, co zostało tutaj powiedziane, oznacza, że najbardziej właściwą treścią wiary chrześcijańskiej – w jej podwójnym akcie mówienia o słowie Bożym i w adorowaniu go w milczeniu tajemnicy – jest Jezus Chrystus, Słowo, które stało się ciałem, i jako takie jest pełną prawdą o Bogu w stosunku do człowieka oraz jedyną i niezastąpioną drogą, zarówno przychodzenia Boga do człowieka, jak i spotkania człowieka z najwyższą tajemnicą Boga. „Suma teologiczna” czwartej Ewangelii niejako syntetyzuje ruch zstępujący i wstępujący urzeczywistniane przez historyczną osobę Jezusa jako osobowego Objawiciela niewidzialnego Ojca i dawcy wiecznego zbawienia wszystkim ludziom: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Jezus jest równocześnie niewymowną tajemnicą Ojca (por. J 1,18) i „ewangelią” odkupieńczego objawienia Boga w stosunku do ludzkości. Jak przypomina św. Paweł, „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1 Tm 2,5-6). Aby zyskać dostęp do wiecznego Słowa Bożego, aby słuchać Go w Jego niewymowności, człowiek powinien przede wszystkim przyjąć Ewangelię Jezusa Chrystusa, ponieważ tylko On objawił widzialnie tajemnicę Ojca w konkretności swego życia ukrytego, począwszy od ukrycia w tajemnicy wcielenia aż do najbardziej niewymownego milczenia śmierci na krzyżu.

Hymn milczenia

Stając w wierze wobec najwyższej i najświętszej tajemnicy Boga, pełni bytu i miłości, wierzący odczuwa potrzebę milczenia w pełni religijnego, to znaczy wypełnionej adoracją, która wyrasta z miłości i porusza na miłość do Boga i do braci zostaje zwieńczona kontemplacją miłości Boga i poświęceniem się na rzecz braci. Modlitwa uwielbienia, która rozwija się jako „pieśń radości”, staje się wówczas najwyższym wyrażeniem niewymowności Boga. Objawienie Słowa urzeczywistnia się jako „tak rozległa nadobfitość i naduniesienie (*hiperbole, perisseuein*), że ze swej strony pozbawia słowa i tchu, a wypowiedź jest w stanie wyrazić się tylko dialektycznie: poznanie jako miłość przekracza samo poznanie”⁵⁴.

⁵⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Verbum caro*, dz. cyt., s. 155.

W takim przypadku zarówno wierzący, jak i teolog, który rozważa słowo Boże w postawie modlitwy, czuje potrzebę skierowania do Boga właściwie jednego, syntetycznego wezwania, które znajdujemy na przykład u św. Ignacego Loyoli: „Daj mi tylko miłość Twoją i łaskę, a to mi wystarczy”⁵⁵.

Tak pojęte doświadczenie chrześcijańskie odkrywa i afirmuje pozytywną funkcję milczenia, widząc jej potrzebę zarówno w celebracjach liturgicznych, jak i w teologicznym procesie poznawczym. Nie przypadkiem II Sobór Watykański podkreśla potrzebę uwzględnienia w czynnym uczestniczeniu w liturgii „świętego milczenia – *silentium sacrum*”: „W odpowiednim czasie należy zachować także pełne czci milczenie”⁵⁶. Za tradycją apofatyczną Kościoła można także mówić o wymiarze kosmicznym milczenia, które pojawia się wtedy, gdy wierzący sięga do tajemnicy Boga, który jest ponad wszystkim, jak to znakomicie wyraża hymn św. Grzegorza z Nazjanzu:

O Ty, nad wszystko najwyższy! Bo jakże inaczej znać Ciebie?
Jakież słowo wysłowi? Słów braknie, by Ciebie wyrazić.
Jakaż myśl Ciebie ogarnie? Daremny jest myśli wysiłek.
Tyś jeden niewysłowiony, boś stworzył wszystko, co mówi;
Tyś tylko sam niepojęty, boś stworzył wszystko, co myśli.
Wszystko, co myśli i co nie myśli, cześć Ci oddaje,
Ku Tobie bowiem zmierzają powszechne wszystkich pragnienia
I wszystkie bolesti. Wszystko się modli do Ciebie. Wszystko,
Uznając Twoje wyroki, hymn Tobie szepce milczący⁵⁷.

Tajemnica Boga, objawiona mądrze i łaskawie człowiekowi, nadal pozostaje tajemnicą okrytą milczeniem (*sesigemenu*) (por. Rz 16,25). Ostatcznym celem życia chrześcijańskiego i spekulacji teologicznej pozostaje „zakorzenienie i ugruntowanie” w miłości, aby „ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość

⁵⁵ IGNACY LOYOLA, *Ćwiczenia duchowne*, 234, tłum. J. Ożóg, Kraków 1997, s. 95.

⁵⁶ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1965, 30.

⁵⁷ GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Hymn do Boga*, tłum. E. Grabowski, w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 495.

Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę”, a w ten sposób zostać „napelnionym całą Pełnią Boga” (por. Ef 3,17-19). Także teolog, jeśli będzie trzymał się pierwszej zasady teologicznej, która mówi, że tajemnica Boga jest niewymowna zarówno w czasie, jak i w wieczności, będzie jasno czuł granice swojej spekulacji i swoich wypowiedzi, które zawsze pozostają tylko muśnięciem wiecznej tajemnicy. Nie oznacza to, że teologia jest nauką relatywną – jest nauką czującą swoje ograniczenia, a w ten sposób odkrywającą także swoją wielkość i znaczenie. Nie pozostaje to bez wpływu na inne dziedziny nauki, które także powinny rozwijać się w pokorze poznawczej, która powinna być cechą każdego prawdziwego intelektualisty i każdego uczonego, bez względu na uprawianą dziedzinę nauki. Tylko w ten sposób można uchronić się przed tym doświadczeniem, które opisuje Dante na początku *Piekle*:

W życia wędrowce, na połowie czasu,
Straciwszy z oczu szlak nieomyślnej drogi,
W głębi ciemnego znalazłem się lasu⁵⁸.

Możemy zakończyć prowadzone tutaj refleksje, odwołując się jeszcze raz do Dionizego Areopagity, który zaczyna swoją *Teologię mistyczną* od następującej modlitwy: „O Trójco, ponad substancją i ponad Boskością, i ponad dobrem! Przewodniczko chrześcijan w boskiej mądrości, prowadź nas w górę, ponad niewiedzę i światło, na najwyższy szczyt tajemnic Pisma, gdzie proste, czyste i niezmiennie misteria teologii kryją się w wyższej nad światło ciemności niezgłębnego milczenia, która płonie najświetniejszym światłem w największej mroczności i będąc całkowicie nieuchwytną i niewidzialną, nieskończenie napełnia niewidome intelektu blaskami przekraczającymi każde pięknio⁵⁹”.

Święty Bonawentura przytoczył tę modlitwę na końcu swojego traktatu *Wędrowka myśli do Boga*, jakby w ten sposób chciał powiedzieć: „Taki jest Bóg⁶⁰. Niech temu sugestywnemu stwierdzeniu towarzyszy zatem

⁵⁸ DANTE, *Boska komedia* [*Piekle*, 1, 1-3], dz. cyt., s. 25.

⁵⁹ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna* [1, 1], w: TENŻE, *Pisma teologiczne*, dz. cyt., s. 325.

⁶⁰ Św. Bonawentury „*Droga duszy do Boga*”, wstęp, przekład i objaśnienia S. C. Napiórkowski, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 157.

także przestroga św. Leona Wielkiego: „Niechaj ludzka ułomność podda się chwale Bożej i niech się zawsze okazuje niezdolna do wyjaśnienia dzieł miłosierdzia Jego. Niechaj rozum nasz pracuje, niech wytęża się pomysłowość, ale niechaj zawodzi wymowa. Dobrze jest, by tak było nawet z tym, co słusznie myślimy o majestacie Boga”⁶¹.

Bibliografia

- Abbagnano N., *Dizionario di Filosofia*, Torino 1971.
- Anzelm z Canterbury, *Monologion*: PL 158, 142-224.
- Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” 15.
- Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” 37.
- Augustyn, *Sermo 117*: PL 38, 661-671.
- Augustyn, *Sermo 120*: PL 38, 676-678.
- Augustyn, *Sermo 288*: PL 38, 1302-1308.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992.
- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne, cz. 2: Od Dantego do Peguy*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Balthasar H. U. von, *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Rzym 2010.
- Bober A., *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.
- Dante, *Boska komedia*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1990.
- Doherty C. de Hueck, *Milczenie. Doświadczenie milczenia Boga*, tłum. K. Dudek, Kraków 2011.
- Gabara P., *Pojęcie milczenia i jego funkcja w relacji między Bogiem a człowiekiem w homiliach Jana Pawła II*, Kraków 2013.

⁶¹ LEON WIELKI, *Sermo 29*, 1: PL 54, 226.

- Grzegorz Wielki, *Moralia in Job* 2, 12, 20: PL 75, 713.
- Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*: PG 45, 175-1122.
- Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009, „Źródła Myśli Teologicznej” 50.
- Gusdorf G., *La parole*, Paris 1971.
- Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Rzym 1988.
- Kartuz, *Miłość i milczenie*, tłum. A. Żelechowska, Kraków 1987.
- Leon Wielki, *Sermo* 29: PL 54, 226-229.
- Lilla S., *La teologia negativa dal pensiero classico a quello patristico e bizantino*, „Helikon” 22-27 (1982-1987), s. 211-279, 28 (1988), s. 203-279, 29-30 (1989-1990), s. 97-186, 31-32 (1991-1992), s. 3-72.
- Loyola Ignacy, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1997.
- Lubac H. de, *Aspekty buddyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1995.
- Lubac H. de, *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979.
- Lubac H. de, *Na drogach Bożych*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1970.
- Maritain J., *On Knowledge through Connaturality*, „Review of Metaphysics” 4 (1950) s. 473-481.
- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Rassam J., *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Toulouse 1980.
- Sarah R., Diat N., *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze hałasu*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2017.
- II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1965.
- Św. Bonawentury „*Droga duszy do Boga*”, wstęp, przekład i objaśnienia S. C. Napiórkowski, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 127-157.

Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski - kapłan diecezji tarnowskiej; od 2014 roku dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII). W latach 1991-1996 studiował teologię na uczelniach rzymskich: Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża (doktorat w 1995 roku), Papieskim Instytucie Wschodnim, Instytucie św. Tomasza Uniwersytetu Angelicum. W 2003 roku habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1996-2009 wykładał teologię w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, a od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Autor licznych publikacji teologicznych.

ARTYKUŁY
ARTICLES

ks. Stanisław Hałas SCJ
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach
ORCID: 0000-0001-6660-9757; e-mail: stanha@poczta.onet.pl
<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.008.10637>

Μετάνοια: PRÓBA UŚCIŚLENIA BIBLIJNEGO POJĘCIA

Μετάνοια:
AN ATTEMPT OF CLARIFICATION OF THE BIBLICAL TERM

Abstrakt

Artykuł jest próbą precyzacji podstawowego biblijnego określenia nawrócenia, jakim jest μετάνοια. Dokonano jej przez porównanie z terminologią nawrócenia w Starym Testamencie, a zwłaszcza w Księdze Jonasza z odniesieniem do relacji na temat nawrócenia Niniwy w Ewangeliach (Mt 12,41 = Łk 11,32). Uwzględniono także literacki kontekst określenia. Nieodzownym przejawem chrześcijańskiej *metanoi* jest całkowite zerwanie z grzesznymi przyzwyczajeniami i wiara w Boga, która owocuje dobrym postępowaniem. Zaś jej wewnętrzną motywacją jest nie tyle zmiana spekulatywnie rozumianego myślenia, lecz przede wszystkim głęboki i szczerzy żal z powodu grzechu.

Słowa kluczowe: nawrócenie, μετάνοια, μετανοέω

Abstract

The paper is an attempt of semantic clarification of the basic biblical term of conversion $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$. This clarification is done by the comparison with the terminology of conversion in the Old Testament and especially in Book of Jonah as related to the logion about conversion of Nineveh in the Gospels (Mat 12,41 = Luc 11,32). The literary context of the term was also considered. A basic manifestation of the Christian *metanoia* is the total rupture with the sin and the faith in God, which fruits with good behavior. The motivation of the *metanoia* is not so the changing of speculative thinking, but the sincere and profound regret for the committed sin.

Keywords: Conversion, $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\omega$

Bardzo charakterystyczne jest dla Ewangelii wielokrotnie powtarzane wezwanie do nawrócenia i moralnej przemiany życia. Jest ona zawsze wyrażona czasownikiem $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\iota\tau\epsilon$ – *nawracajcie się!* W Ewangelii Markowej i Mateuszowej tym właśnie wezwaniem rozpoczyna Jezus swe nauczanie (Mk 1,15 // Mt 4,17). Streszcza ono bowiem całą misję Jego nauczania. W Mateuszowej Ewangelii wezwanie to pojawia się także na ustach Jana Chrzciciela (3,2). U tego ostatniego brzmi ono dosłownie tak samo jak u Jezusa: „ $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\iota\tau\epsilon$, bo bliskie już jest królestwo niebieskie!”. To werbalne podobieństwo obydwóch wypowiedzi zdaje się wskazywać na redakcyjną intencję Mateusza. Pragnie on zestawić obok siebie, a więc w sposób paralelny, nauczanie Jezusa i Jana Chrzciciela. Tym bardziej, że w myśl Mateusza, podobnie jak i Marka, Jezus podejmuje jak gdyby nauczanie Jana, gdy ten został uwięziony (Mk 1,14 // Mt 4,12).

Podobne wezwanie słyszymy także kilkakrotnie z ust Apostołów w Dziejach Apostolskich (2,38; 3,19; 8,22) oraz w Listach do kościołów Apokalipsy (2,5.16; 3,3.19). Jednak jest ono zawsze sformułowane w aoryście, a nie w czasie teraźniejszym, jak u Marka i Mateusza. Wiadomo, że grecki praesens akcentuje czynność ciągłą lub powtarzaną. W ewangelicznym wezwaniu Jezusa, jak i Jana Chrzciciela akcentuje się więc trwałą postawę nawracania. Rozumie się je jako długotrwały proces przemiany

człowieka¹. Natomiast forma aorystu, używana przez pozostałych autorów, nie podkreśla już tego aspektu ciągłości i sugeruje jakby jednorazowy, ale za to zdecydowany akt nawrócenia.

Oprócz tych charakterystycznych wezwań do nawrócenia, napotyka my jeszcze na to określenie wielokrotnie i to zarówno w formie czasownikowej, jak i rzeczownikowej. Zwłaszcza w Nowym Testamencie, gdzie najczęściej używa go Łukasz: zarówno w swojej Ewangelii (15 razy), jak i Dziejach Apostolskich (12 razy). Warto zauważyć, że Ewangelista, który najbardziej ze wszystkich uwydatnia nauczanie o miłosierdziu², lubi także i to określenie. Zaś związek między nawróceniem a miłosierdziem jest najlepiej widoczny w puentach dwóch przypowieści z rozdziału 15. jego Ewangelii: o pasterzu poszukującym utraconej owcy i kobiecie szukającej zagubionej drachmy. Zostały one sformułowane w sposób analogiczny i mówią, że „większa” lub „taka sama” będzie „radość” w niebie „z jednego grzesznika, który się nawraca” (μετανοών – 15,7.10), niż „z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia (μετάνοια)”. Powiązanie to uwydatnia potrzebę nawrócenia, aby Bóg mógł okazać miłosierdzie.

Przemiana umotywowana emocjonalnie

Greckie określenie μετάνοια czy też μετανοέω pochodzi ze złożenia przyimka μετά, który wskazuje w tym przypadku na przemianę, oraz rzeczownika νοῦς, który oznacza umysł, myśl, mentalność³. Etymologicznie rzecz biorąc, wskazuje na zmianę myślenia, zapatrywań, świadomości. Nie chodzi jednak o zmianę myślenia czy przemyśleń rozumianych

¹ Por. L. SIKORSKI, *Biblijna teologia pokuty i nawrócenia*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1 (2002), s. 252.

² Widać to choćby w opublikowanych pracach doktorskich na ten temat: A. CIBOROWSKIEJ pt. *Teologia miłosierdzia w Ewangelii Łukaszej*, Kraków 2009 i M. HUTNIKIEWICZ, *Miłosierni na wzór Ojca – splachnidzomai w trzeciej Ewangelii kanonicznej*, Warszawa 2015.

³ Według słownika R. POPOWSKIEGO, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, pod hasłami.

w sensie intelektualnym⁴, jak często jesteśmy skłonni rozumieć to określenie. Jest to ujęcie wynikające z powszechnego w naszej kulturze intelektualizmu, który akcentuje przede wszystkim rolę rozumu i racjonalności w postawie człowieka. Intelektualizm ten jest właściwy zwłaszcza dla filozofii zakorzenionej w dawnej filozofii greckiej, a także teologii systematycznej. Jest on także konsekwencją ogromnych sukcesów wiedzy ścisłej i przyrodniczej, które znacząco zmieniły warunki życia współczesnego człowieka.

Łatwo jednak zauważyć, że w Biblii Starego Testamentu określenie *voũc* jest często odpowiednikiem hebrajskiego określenia serca (np. Wj 7,23; Joz 14,7; Iz 10,7.12; 41,22; Hi 7,17)⁵. I choć serce w Biblii nie jest takim symbolem uczuć jak w naszej współczesnej kulturze, to jednak takie zestawienie na pewno nie wskazuje na *voũc* jako określenie rozumu w sensie racjonalnego rozumowania. Wskazuje raczej na postawę moralną, a więc czy ktoś jest dobry, wyrozumiały dla innych, szlachetny w swej postawie, lub odwrotnie, jak w przypadku króla Asyrii (Iz 10,12, por. Rz 7,23-25).

W grece przedbiblijnej określenie *μετάνοια* występowało bardzo rzadko. Dawna kultura grecka nie знаła bowiem nawrócenia w sensie przemiany moralnej⁶. Filozofia stoicka nie uznawała *metanoi* jako takiej⁷. W księgach Starego Testamentu natomiast czasownik *μετανοέω* oznacza rozmyślenie się w sensie żałowania jakiegoś czynu i tak jest niekiedy tłumaczony. Najczęściej chodzi o Boga, który „żałuje” lub „nie żałuje” kary, jaką postanowił zesłać za grzechy (Jr 4,28; Za 8,14; Jl 2,14; Jr 18,8). W tym sensie lituje się On nad ludźmi, których miałyby spotkać surowa kara (Am 7,3.6; Jl 2,13; Jon 3,9-10; 4,2).

Analogicznie może też określać postawę ludzi, którzy żałują złego postępowania (Jr 38,19 LXX). Ten sam Jeremiasz stwierdza ze smut-

⁴ Por. J. M. BAKALARCZYK, *W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej metanoi*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 54, 1 (2001), s. 42.

⁵ Łatwo to zweryfikować w opracowaniu E. TOV, F. POLAK, *The Revised CATSS Hebrew/Greek Parallel Text*, Jerusalem 2005, dostępnym w BW 9.0 lub 10.0.

⁶ Por. J. M. BAKALARCZYK, *W trosce...*, dz. cyt., s. 40.

⁷ Por. L. SIKORSKI, *Biblijna teologia...*, dz. cyt., s. 250.

kiem, że wśród ludzi „nikt nie żałuje swej przewrotności” (Jr 8,6). Rzeczywiście, w tłumaczeniu Septuaginty jest odpowiednikiem czasownika נחם (= *nīḥam*) w koniugacji *nifal*, który oznacza żałować czegoś, odczuwać skruchę z powodu np. złego czynu⁸. Widać to również w innym sformułowaniu: „odkąd się nawróciłem, jestem pełen skruchy” (*nīḥamtī* → μετενόησα – Jr 31,19 hbr.).

Odpowiednik hebrajski

Z kolei typowym określeniem nawrócenia jest w Biblii Hebrajskiej czasownik שׁוּב (= *šūb*), który oznacza wrócić, powracać⁹. W dosłownym sensie chodzi o powrót do miejsca lub osoby, którą się opuściło, np. Rdz 15,16; 16,19; 18,10; Joz 2,16; Sdz 6,18; Rt 1,6 itd. Natomiast w sensie przenośnym, a więc moralno-religijnym określa powrót do Boga, którego się opuściło przez złe postępowanie, a więc to, co my nazywamy nawróceniem. Zwłaszcza w Księdze Jeremiasza znajdujemy wielokrotne wezwania do nawrócenia w sensie powrotu do Boga, np. „wróćcie (*šūbū*) synowie wiarołomni, a ja ulecę wasze zdrady” (Jr 3,22, por. 18,11; 25,5 itd.).

Nawrócenie jest więc w Biblii Hebrajskiej traktowane jako powrót do osobowego Boga, do Osoby, od której się odeszło w wyniku grzechu. Takie określenie nawrócenia jako שׁוּב wpisuje się w obrazowy język Biblii, który ukazuje nawrócenie jako powrót do Boga, którego ludzie opuścili, a który głosem proroków wzywa do powrotu. Język obrazowy nie jest wprawdzie tak precyzyjny, jak chciałaby tego dzisiejsza metodologia naukowa i traktowany jest jako sposób prostszy i mniej dokładny porozumiewania się w porównaniu z precyzją pojęciową języka naukowego. Może też wynikać z braku precyzyjnych określeń w jakimś, zwłaszcza dawnym języku. Niemniej jednak wielką zaletą języka obrazowego jest jego sugestywność, a więc to, że skuteczniej trafia do ludzkiej wyobraźni

⁸ Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008, pod hasłem; J. M. BAKALARCZYK, *W trosce...*, dz. cyt., s. 40.

⁹ Por. J. M. BAKALARCZYK, *W trosce...*, dz. cyt., s. 39; L. SIKORSKI, *Biblijna teologia...*, dz. cyt., s. 246; por. J. A. SOGGIN, *šub*, TDAT II, 797-799.

i świadomości. Był i w dalszym ciągu jest szeroko stosowany przez do-
brych mówców i pisarzy, którzy umieją sugestywnie zaapelować do wy-
obraźni i wrażliwości swoich odbiorców. Jest wielką zaletą języka biblij-
nego, kształtowanego przede wszystkim przez oratorsko utalentowanych
proroków i na pewno uzdolnionych literacko biblijnych pisarzy. Warto
ją należycie dowartościować i czynią to nowe metody literackie w egze-
gezie biblijnej, jak np. analiza retoryczna¹⁰.

Łatwo też zauważyć, że polskie określenie „nawrócenia” odzwiercied-
la, przynajmniej na poziomie etymologicznym, ideę powrotu widoczną
w hebrajskim pierwowzorze. Zawiera bowiem rdzeń oznaczający powrót:
„wrócić, wracać”. Przedrostek „na” – wskazuje natomiast na cel, metę tego
powrotu. Widoczna jest także w językach romańskich, na przykład fran-
cuskiej *conversion* i włoskiej *conversione*. Widać ją także w niemieckich
odpowiednikach *Umkehr* i *umkehren*. Również i one swą etymologią su-
gerują powrót do kogoś lub czegoś i są używanymi w tych językach reli-
gijnymi określeniami nawrócenia. Natomiast w języku łacińskim wybra-
no odpowiedniki *paenitentia* i *paeniteor*, które wskazują raczej na żal lub
smutek z powodu dokonania złego czynu¹¹. Od nich wywodzi się angielskie
repent albo też włoskie *pentirsi*. Ich polskim odpowiednikiem było-
by określenie pokuty, którego dziś używa się rzadziej¹².

Okazuje się jednak, że klasyczne hebrajskie określenie nawrócenia
czasownik שׁוּב (= *šūb*) wcale nie zostało przetłumaczone jako μετανοέω,
lecz bardziej dosłownie jako ἐπιστρέφω. Właśnie to ostatnie słowo jest
najczęstszym odpowiednikiem hebrajskiego שׁוּב w Septuagincie, a zwłasz-
cza w tekstach mówiących o nawróceniu, np. Jr 3,12.14.22 itd. Dlaczego
więc w Nowym Testamencie przyjęto słowo μετάνοια jako podstawowe
określenie nawrócenia, a nie np. ἐπιστρέφω? Na jaki aspekt procesu na-
wracania chciano zwrócić w ten sposób uwagę?

¹⁰ Por. PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań
1994, I B 1, s. 33-35.

¹¹ Por. M. PLEZIA (red.), *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1974, t. 4, pod hasłami.

¹² Por. J. M. BAKALARCZYK, *W trosce...*, dz. cyt., s., 43.

Przykład z Księgi Jonasza

Zanim przejdziemy do odpowiedzi na to pytanie, przyjrzymy się dokładniej biblijnym opowiadaniom o proroku Jonaszu, w których najbardziej uwydatnia się specyfika określenia μετανοέω. Chodzi najpierw o starotestamentalną księgę noszącą jego imię, a następnie o ewangeliczne wzmianki Jezusa na temat Jonasza, które mówią, że „mieszkańcy Niniwy powstaną na sądzie z tym pokoleniem i potępią je, bo oni nawrócili się (μετενόησαν) dzięki nauczaniu Jonasza” (Mt 12,41 = Łk 11,32). Znajduje się ona w identycznym sformułowaniu u Mateusza i Łukasza, jest więc zaliczana do tzw. źródła Q¹³.

Zarówno w Księdze Jonasza, jak i Ewangeliach zostało użyte to samo słowo μετανοέω, jednak w zupełnie innym znaczeniu. W Księdze Jonasza, która przecież stanowi literackie źródło do ewangelicznej wzmianki, czasownik μετανοέω wcale nie określa nawrócenia grzesznych ludzi, lecz postawę Boga jako tego, który odstępuje od wymierzenia surowej kary Niniwitom, okazując w ten sposób swe wielkie miłosierdzie. Mieszkańcy Niniwy mają nadzieję – według słów Księgi Jonasza – że „Bóg zlituje się” (μετανοήσει) i „odstąpi od zapalczego gniewu” (3,9). Rzeczywiście, „Bóg okazał swą litość (μετενόησεν) i nie zesłał niedoli”, na którą zasłużyli (3,10), ponieważ – jak później stwierdza Jonasz – jest „Bogiem łagodnym i miłosiernym, cierpliwym i pełnym łaskowości¹⁴, i litującym się (μετανοῶν – Jon 4,2) nad niedolą”. Nawrócenie Niniwitów zostało natomiast określone po hebrajsku czasownikiem רַחַם z jego greckim odpowiednikiem ἀποστρέφω (Jon 3,8.10).

¹³ Por. A. PACIOREK, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, s. 302-305.

¹⁴ Mamy tutaj do czynienia z tzw. formułą miłosierdzia, którą znajdujemy także (w pełnej formie) w sześciu innych tekstach Starego Testamentu (Wj 34,6; Ne 9,17; Ps 86,15; 103,8; 145,8 i Jł 2,3). Jest to najpiękniejsze w całej Biblii, wierszowane sformułowanie, zbudowane z czterech różnych określeń tego miłosierdzia. Teksty, w których się znajduje, świadczą o późnym jej pochodzeniu. Szersze omówienie formuły w: S. HAŁAS, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011, od s. 193.

Zestawiłem przytoczone teksty w poniższej tabeli, aby lepiej uwi-
docznic różne użycie czasownika μετανοέω:

W Księdze Jonasza	W Ewangeliach
<ul style="list-style-type: none"> • Może się ... ulituje נחם → μετανοήσει Bóg i odstąpi od zapalczywości swego gniewu* Jon 3,9 • Ulitował się נחם → μετενόησεν Bóg nad niedolą 3,10 • Bóg łagodny i miłosierny, cierpliwy i pełen łaskawości, litujący się נחם → μετανοών nad niedolą 4,2 	<p>Mieszkańcy Niniwy powstaną na sądzie z tym pokoleniem i potępią je, bo oni nawrócili się μετενόησαν dzięki nauczaniu Jonasza Mt 12,41; Łk 11,32</p>

* Na początku tego wiersza widzimy w tekście hebrajskim właściwie dwa czasow-
niki: שׁוּב jak i נחם, które zostały w Septuagincie przetłumaczone jednym tylko μετανοέω.
Widocznie grecki tłumacz rozumiał je jako synonimy. Tak rozumieją również niektóre
tłumaczenia współczesne, w tym także polskie.

Porównanie tekstów z Księgi Jonasza i Ewangelii pokazuje różne za-
stosowania czasownika μετανοέω. W Septuagincie określa on zmianę
nastawienia Boga, w Ewangeliach zaś zmianę postawy grzeszników. To
prawda, że zarówno Bóg, jak i ludzie żałują wcześniejszej postawy i wsku-
tek żalu zmieniają swoje nastawienie. Jednak w przypadku Boga chodzi
o słuszną karę za ludzkie grzechy, zaś w przypadku Niniwitów o popełnia-
ne wcześniej zło. Toteż w przypadku Boga chodzi o rezygnację ze słusz-
nej kary, która jest umotywowana dobrocią i miłosierdziem, zaś w przy-
padku mieszkańców Niniwy chodzi o szczere zaprzestanie czynionego
zła, czyli klasyczne nawrócenie. Dlatego w Księdze Jonasza tłumaczymy
czasownik μετανοέω jako litość czy miłosierdzie, zaś w przypadku Nini-
witów tłumaczymy ten sam czasownik jako nawrócenie.

Nawrócenie mieszkańców Niniwy było całkowicie szczere i praw-
dziwe, czego zewnętrznym wyrazem stała się publiczna, bardzo surowa
pokuta. Polegała ona na całkowitym poście i przywdzianiu ubrania po-
kutnego, określonego jako wory pokutne (Jon 3,8-9). Tak wielkie upo-
korzenie przed Bogiem, jak i całkowite wstrzymanie się od pokarmów

i napojów stało się przekonującym znakiem szczerego żalu z powodu popełnianego zła. Przewidziana przez Boga kara była również bardzo surowa, bo polegała na całkowitej eksterminacji miasta i wszystkich jego grzesznych mieszkańców (por. Jon 3,4). Wielkość zamierzonej przez Boga kary odzwierciedlała bowiem wielką grzeszność Niniwitów. Tak właśnie kojarzyła się Niniwa dawnym Izraelitom, którzy doświadczyli ogromnych krzywd ze strony starożytnego mocarstwa, jak okrutne wojny, zniszczenia i deportacje¹⁵. Jednak powodowany ogromną dobrocią i miłosierdziem Bóg zrezygnował z powziętego zamiaru, choć bardzo się to nie spodobało Jonaszowi, typowemu Izraelicie (Jon 4,1-3). Chodzi więc o zmianę powziętego zamiaru, umotywowaną emocjonalnie. Tę emocjonalność wyrażał hebrajski pierwowzór חָנַן, który oznacza żałowanie czegoś, ubolewanie nad czymś.

Jeżeli więc Autorzy Nowego Testamentu, kierując się nauczaniem Jezusa i opisując je dla swoich adresatów, użyli na określenie nawrócenia słowa μετάνοια, byli z pewnością świadomi tego aspektu znaczeniowego. Łączyli je raczej z emocjonalną motywacją zmiany postępowania, a nie rozumowaniem racjonalnym przeciwstawionym uczuciowości. Racjonalizm i spekulatywność są bowiem charakterystyczne dla mentalności filozoficznej, wywodzącej się z kultury greckiej, a nie do opisu relacji międzyosobowych, z którym mamy do czynienia w Biblii. Tę specyfikę mentalności biblijnej widać np. w częstym używaniu określeń emocji, którymi opisuje się relacje międzyosobowe, zarówno w stosunku do ludzi, jak i do Boga. Tę biblijną właściwość potwierdza choćby dokładniejsza analiza szeroko wykorzystywanego w Biblii, zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie, słownictwa miłości i miłosierdzia¹⁶.

Na pewno więc nie należy się doszukiwać w biblijnych określeniach, w tym również i w określeniu μετάνοια sensu filozoficzno-racjonalnego, jak niektórzy by chcieli. A taką tendencję obserwujemy jeszcze i dziś w biblijnych komentarzach¹⁷. Nawet jeśli złożenie z *voũς* tłumaczonym

¹⁵ Opowiada o nich dokładniej 2 Krl, a wielokrotne aluzje znajdują się u wcześniejszych proroków, jak np. Oz i Proto – Iz.

¹⁶ Por. S. HAŁAS, *Biblijne słownictwo...*, dz. cyt.

¹⁷ Por. np. A. MALINA, *Evangelia według świętego Marka*, t. 1 (NKB NT II/1), Częstochowa 2013, s. 117.

jako myśl czy świadomość sugeruje takie rozumienie tego słowa. Na pewno religijne słownictwo Nowego Testamentu i najwcześniejszego chrześcijaństwa kształtowało się przede wszystkim pod wpływem Biblii Starego Testamentu, a bardziej konkretnie jego greckiej wersji znanej jako Septuaginta. Z niej są przecież zaczerpnięte cytaty Starego Testamentu w Nowym¹⁸.

Użycie w Nowym Testamencie

Określenia $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ i $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\acute{\omega}\varsigma$ są charakterystyczne dla Nowego Testamentu i najczęściej w nim występują. Są natomiast stosunkowo rzadkie w Księgach Starego Testamentu, gdzie, jak już pokazaliśmy, są używane zasadniczo w innym znaczeniu. Również gdy chodzi o pisma Nowego Testamentu, ich dystrybucja nie jest wcale jednolita. Najczęściej posługuje się nimi Łukasz: 15 razy w Ewangelii i 12 razy w Dziejach Apostolskich. Często występują również w Apokalipsie św. Jana (12 razy), choć w jego Ewangelii wcale ich nie ma. W Ewangelii Mateuszowej występują 7 razy, a w Markowej tylko 3. We wszystkich Listach Pawłowych występują jedynie 5 razy. Ta niejednolita dystrybucja określeń może sugerować postępującą w początkach chrześcijaństwa recepcję tego właśnie określenia.

Trend ten został zapoczątkowany już przed początkiem Nowego Testamentu i świadczą o nim najpóźniejsze księgi Starego Testamentu, a mianowicie Syracha i Mądrości. Występują już w nich określenia $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ i $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\acute{\omega}\varsigma$ w sensie nawrócenia moralnego. Księga Syracha ukazuje np. Henocha jako przykład nawrócenia dla przyszłych pokoleń (44,16). Księga Mądrości zaś ukazuje miłosierdzie Boże jako szansę dla ludzkiego nawrócenia (12,10.19, por. 11,23 i Syr 17,24; 48,15). Zapoczątkowane w najpóźniejszych księgach Starego Testamentu użycie terminu w sensie moralnego nawrócenia znajduje swój pełny rozkwit w nauczaniu ewangelicznym.

¹⁸ Choć niektóre cytaty zostały intencjonalnie przekształcone, co też bardzo wymownie świadczy o intencjach biblijnych Autorów, np. w 1 P 2,6.22 i 3,10, por. S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB NT XVII), Częstochowa 2007, s. 151. 205-206. 242-243.

Uściślenie znaczenia

Mając na uwadze obserwacje poczynione odnośnie do biblijnego pojęcia *metanoi*, będziemy się starali możliwie jak najdokładniej określić jego szczególne niuanse znaczeniowe. Uczynimy to, przypatrując się dokładniej bezpośredniemu kontekstowi, w którym występuje ono w tekstach Nowego Testamentu. Bowiem właśnie najbliższy kontekst literacki jest najbardziej pomocny w precyzyjnym dookreśleniu jego sensu.

Kontekst ten potwierdza najpierw związek nawrócenia z doświadczeniem smutku z powodu dokonanego zła. Smutek ten staje się emocjonalną motywacją *metanoi*. Związek ten widać zwłaszcza w Drugim Liście do Koryntian. Paweł konstatuje w nim, że to właśnie smutek z powodu listownego upomnienia adresatów posłużył do ich nawrócenia (7,9). Określa tego rodzaju smutek jako zgodny z wolą Boga i dlatego prowadzi on do zbawiennego nawrócenia (7,10). Komentarz z 2 Kor potwierdza więc związek nawrócenia z przeżywaniem smutku, co wynika stąd, że już w Septuagincie, był on odpowiednikiem hebrajskiego *niham*. Nie widać natomiast żadnego powiązania z rozumowaniem czysto spekulatywnym i autorzy biblijni wcale nie akcentują takiego związku.

Rozumiane po chrześcijańsku nawrócenie przejawia się w zdecydowanym zerwaniu z grzechem i wszelkim złem moralnym. Widać to choćby w innym tekście z tego samego Listu, gdzie mowa o „nawróceniu z nieczystości, nierządu i rozwiązłości”, a więc najgorszych grzechów (2 Kor 12,21). Również w jednym z początkowych 7 Listów do Kościołów Apokalipsy znajdujemy konstatację, że „nie chce się nawrócić ze swego nierządu” (Ap 2,21). W innym tekście tej samej Apokalipsy stwierdza się, że pomimo doznanych kataklizmów źli ludzie „nie **nawrócili się**, by nie wielbić demonów ani bożków złotych, srebrnych, spiżowych, kamiennych, drewnianych, które nie mogą ni widzieć, ni słyszeć, ni chodzić. Ani się nie **nawrócili** ze swoich zabójstw, swych czarów, swego nierządu i swych kradzieży” (Ap 9,20-21). Mówiąc bardziej ogólnie, nawrócenie uwidacznia się w całkowitym zaprzestaniu złego postępowania i konkretnych złych czynów. Aby wyrazić ten istotny aspekt nawrócenia, Autorzy Nowego Testamentu używają zwrotów w rodzaju: „nawrócić się” od po-

pełnianych grzechów... (Ap 2,21-22; 9,20-21; 16,11) czy też „nawrócenie od martwych uczynków” (Hbr 6,1).

Autorzy biblijni bardzo zdecydowanie przeciwstawiają nawrócenie grzechowi i wszelkiemu moralnemu złu. Nawrócenie polega zatem na całkowitym ich zaprzestaniu i rezygnacji z wszelkich złych nawyków. Nie można mówić o nawróceniu, gdy ktoś nie chce całkowicie zerwać z grzesznym przyzwyczajeniem. Stanowcze odstąpienie od złego postępowania jest nieodzownym znakiem nawrócenia, jego potwierdzeniem i weryfikacją. Przeciwnie, po chrześcijańsku rozumiane nawrócenie powinno przejawiać się w konkretnym postępowaniu, a więc w czynach mu odpowiadających: „uczynki godne pokuty” – Dz 26,20.

Innym istotnym elementem chrześcijańskiej *metanoi* jest zwrócenie się do Boga i mówi o tym wyraźnie wiele tekstów Nowego Testamentu. W Dziejach Apostolskich Paweł mówi wprost o „nawróceniu się do Boga” (Dz 20,21). W Janowej Apokalipsie jest powiedziane, że celem nawrócenia jest oddanie czci Bogu (16,9). Celem nawrócenia jest wiara i Autor Listu do Hebrajczyków umiejętnie przeciwstawia odwrócenie od zła i wiarę w Boga (Hbr 6,1). Specyficznie chrześcijańskie nawrócenie ukierunkowuje na wiarę w Chrystusa: „nawrócenie się do Boga i wiara w Pana naszego Jezusa” (Dz 20,21), czyli głoszonej przez Niego Ewangelii, co podkreśla z kolei wezwanie Jezusa w Ewangelii Markowej (Mk 1,15).

Tak zdecydowana i całkowita zmiana moralnej postawy, która jest przecież bardzo trudna i wymagająca, czerpie swą wewnętrzną motywację nie tyle z przemienionego intelektu, lecz głębokiego i szczerego żalu. Kontekst biblijnej *metanoi* wcale nie uwidacznia w tym przypadku jakiegoś procesu specyficznie intelektualnego. Bardziej natomiast wiąże się z przeżyciem autentycznego żalu, który wystarczająco mocno motywuje realną poprawę stylu życia i zwrócenie się ku Bogu.

Reasumując, można stwierdzić, że specyfiką chrześcijańskiej *metanoi*, tak jak ona została ukazana w Ewangeliiach i innych pismach Nowego Testamentu, jest zdecydowana rezygnacja z grzechu i ukierunkowanie na Boga i Jezusa Chrystusa przez wiarę. Wiąże się ona bardziej z odczuciem głębokiego żalu za popełnione zło niż ze spekulacją racjo-

nalną. Takie rozumienie *metanoi* zostało już zapoczątkowane w najpóźniejszych księgach Starego Testamentu, napisanych po grecku, a pełne, chrześcijańskie znaczenie uzyskała dopiero w Nowym Testamencie. Najchętniej lubi się tym określeniem posługiwać Łukasz, ale częste jest również w Apokalipsie Janowej.

Bibliografia

- Bakalarczyk J. M., *W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej metanoi*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 54, 1 (2001), s. 31-46.
- Ciborowska A., *Teologia miłosierdzia w Ewangelii Łukaszowej*, Kraków 2009.
- Hałas S., *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011.
- Hałas S., *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB NT XVII), Częstochowa 2007.
- Hutnikiewicz M., *Miłosierni na wzór Ojca – splachnidzomai w trzeciej Ewangelii kanonicznej*, Warszawa 2015.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008.
- Malina A., *Ewangelia według świętego Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. 1 (NKB NT II/1), Częstochowa 2013.
- Paciorek A., *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994.
- Plezia M. (red.), *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1974.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Sikorski L., *Biblijna teologia pokuty i nawrócenia*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1 (2002), s. 245-253.
- Soggin J. A., *šub*, TDAT II, s. 797-799.
- Tov E., Polak F., *The Revised CATSS Hebrew/Greek Parallel Text*, Jerusaleń 2005, dostępny w biblijnym programie komputerowym *Bible Works*.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas – sercanin, jest profesorem egzegezy biblijnej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie oraz w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach. Specjalizuje się w tematyce miłości i miłosierdzia w ujęciu biblijnym, a zwłaszcza jej terminologii i obrazowości. Tematyki tej dotyczy publikacja książkowa pt. *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011.

Robert Żarnowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0002-2773-208X; e-mail: rob.zarno@op.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.009.10638>

DWÓCH ŚWIADKÓW CHRYSYTA W HISTORII EGZEGEZY (AP 11,3-13)

THE TWO WITNESSES OF CHRIST IN THE HISTORY OF EXEGESIS (REV 11,3-13)

Abstrakt

Artykuł prezentuje przegląd historycznych propozycji identyfikacji tajemniczych Dwóch Świadków z Ap 11,3-13. Problem ten był wielokrotnie podejmowany w historii egzegezy, czego rezultatem jest bardzo duża ilość proponowanych rozwiązań o rozległym zakresie tematycznym. W celu uporządkowania danych, zebrane propozycje zostały podzielone na cztery grupy – interpretacje odnoszące się do Starego Testamentu, Nowego Testamentu, identyfikacje pozabiblijne i identyfikacje symboliczne. W ramach każdej z grup zaprezentowano po kilka propozycji oraz podstawowe argumenty wysuwane przez poszczególnych badaczy. Odnotowano również fakt, że tak duża ilość proponowanych interpretacji powoduje, że zwięzłe zaprezentowanie całości zagadnienia jest bardzo trudne i już na wstępie konieczne jest zawężenie zakresu badań. Ostatecznie jednak symboliczny sposób interpretowania tekstu perykopy wydaje się najwłaściwszy.

Słowa kluczowe: świadek, świadectwo, Apokalipsa, męczeństwo, tożsamość

Abstract

The article presents a review of historic proposals for the identification of the mysterious Two Witnesses from Rev 11,3-13. This problem has been repeatedly undertaken in the history of exegesis, which results in a very large number of proposed solutions with a wide thematic scope. In order to organize the data, the proposals were divided into four groups – interpretations referring to the Old Testament and to the New Testament, extra-biblical identifications and symbolic identifications. In each group were presented several proposals and basic arguments put forward by individual researchers. It has also been noted that such a large number of proposed interpretations makes it difficult to present the whole issue concisely and very thoroughly, and therefore at the outset it is necessary to narrow the scope of research. In conclusion, the symbolic way of interpreting the text seems to be the most appropriate.

Key words: witness, testimony, Revelation, martyrdom, identity

Wstęp

Problem właściwej interpretacji postaci tajemniczych Dwóch Świadców z Apokalipsy św. Jana był w historii egzegezy biblijnej podejmowany przez wielu autorów. Już ojcowie Kościoła rozważali przypisywane im cechy i umiejętności, chcąc ustalić, kogo miał na myśli autor księgi, gdy tworzył tekst o Świadcach. Kilkanaście wieków biblijnej egzegezy przyniosło ogromną ilość propozycji, często bardzo różniących się od siebie i w różnym stopniu bazujących na tekście perykopy. Zwięzłe przedstawienie wszystkich tych pomysłów nie jest możliwe bez przyjęcia jakiegoś kryterium grupującego historyczne interpretacje.

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie propozycji identyfikacji Dwóch Świadców zaproponowanych w historii egzegezy oraz głównych argumentów używanych przez badaczy do poparcia swoich pomysłów. W celu większej przejrzystości przyjęto kryterium podziału interpretacji na cztery grupy:

- a) identyfikacja z osobami realnymi ze Starego Testamentu,
- b) identyfikacja z osobami realnymi z Nowego Testamentu,

- c) identyfikacja z postaciami pozabiblijnymi,
- d) identyfikacje symboliczne.

Taki sposób pogrupowania poszczególnych identyfikacji ukazuje główne nurty interpretacji pojawiające się w historii badań tej perykopy. Sam ten podział został zaczerpnięty z artykułu P. Kruczka na temat Dwóch Świadców¹.

1. Osoby realne ze Starego Testamentu

Wskazanie postaci ze Starego Testamentu, jako najbardziej przekonującej interpretacji tożsamości tajemniczych Dwóch Świadców, wydaje się rozwiązaniem najprostszym i najbardziej oczywistym ze względu na sam tekst perykopy. Mimo to ilość hipotez tego typu nie jest wcale duża – być może powodem tego jest dość szczegółowa charakterystyka bohaterów, opis ich działania i umiejętności, który w znacznej mierze bazuje na obrazach z tradycji biblijnej Starego Testamentu. Przy dosłownej interpretacji tekstu i poszczególnych jego elementów skutkuje to zawężeniem liczby możliwych interpretacji pasujących do tekstu.

Podstawowa identyfikacja w tej grupie widzi w postaciach Dwóch Świadców Eliasza i Mojżesza. Jest to efekt cech przypisanych im przez autora tekstu. Świadcowie potrafią razić swoich wrogów ogniem (Ap 11,5; por. 2 Krl 1,10), zatrzymać opady deszczu (Ap 11,6; por. 1 Krl 17,1-7), zamienić wodę w krew (Ap 11,6; por. Wj 7,14-22) i karać grzeszną ludzkość plagami (Ap 11,6; por. Wj 11,10). Cechy te w tradycji biblijnej odnoszą się właśnie do Eliasza (susza, ogień) i Mojżesza (plagi). Stary Testament nigdy nie przywołuje tych dwóch postaci razem, zawsze są to odrębni, samodzielni bohaterowie². Jedyne miejsce, w którym obaj są wymienieni, to proroctwo Malachiasza mówiące o powtórny przyjsciu Eliasza i wspominające jednocześnie o obowiązku przestrzegania Prawa prze-

¹ Por. P. KRUCZEK, *Dwaj świadkowie Apokalipsy (11,3)*, w: E. Szewc (red.), *Światła prawdy Bożej. Ks. prof. Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, Łódź 1996, s. 125-138.

² Por. A. KING WAI SIEW, *The War Between the Two Beasts and the Two Witnesses. A Chiasmic Reading of Revelation 11.1-14.5*, London 2005, s. 239.

kazanego przez Mojżesza (Ml 3,22-23)³. Nowy Testament zawiera scenę, w której Eliasza i Mojżesz występują obok siebie – jest nią dobrze znany opis przemienienia Chrystusa na górze Tabor zawarty w Ewangeliach synoptycznych (Mt 17,3; Mk 9,4; Łk 9,30). Autorytet Świadców z Apokalipsy przewyższa jednak rangą Eliasza i Mojżesza nawet, jeśli będą brani pod uwagę razem. Działanie bohaterów Apokalipsy, korzystanie przez nich z nadzwyczajnych zdolności zależy od ich woli, nie wymaga specjalnego pozwolenia czy nakazu Boga (zob. Ap 11,6). Tekst nie wspomina o tym, by Świadkowie w jakikolwiek sposób zwracali się do Boga o pozwolenie na użycie swoich mocy. Tymczasem zarówno Eliasza, jak i Mojżesz działają na wyraźne polecenie Boga, zgodnie z Jego wolą. Warte uwagi jest podobieństwo opisu Ewangelisty Łukasza do tekstu Apokalipsy. Tak jak w Ewangeliu Eliasza i Mojżesz „stoją” z Jezusem (τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῶ), tak samo i Świadkowie „stoją” przed Panem (αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἐστῶτες). Żaden z synoptycznych opisów nie nazywa ich „świadcami”, ale są w taki sposób przedstawieni⁴. Bez wątplenia Eliasza i Mojżesz to jedne z najważniejszych postaci biblijnych, poza tym Eliasza uważany był nawet za poprzednika Mesjasza (por. wspomniany już tekst Ml 3,23). Pogląd identyfikujący Dwóch Świadców z Eliaszem i Mojżeszem prezentowali na przykład W. Barclay⁵, O. Boecher⁶ i E. Lohse⁷.

Wiele więcej zwolenników ma hipoteza identyfikująca Świadców z Henochem i Eliaszem. Tradycja biblijna zawiera przekazy mówiące o wzięciu do nieba zarówno Henocha (Rdz 5,23), jak i Eliasza (2 Krl 2,11). Skoro więc nie umarli na ziemi, istnieje przekonanie o tym, że wciąż żyją i mogą pojawić się powtórnie w czasach mesjańskich. Tego typu interpretacja dominuje zdecydowanie w komentarzach patrystycznych.

³ „Pamiętajcie o Prawie mego sługi, Mojżesza, któremu na Horebie poruczyłem ustawy i zarządzenia dla całego Izraela. Oto Ja pošlę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego, dnia wielkiego i strasznego”.

⁴ Por. A. KING WAI SIEW, *The War Between...*, dz. cyt., s. 239-240.

⁵ Por. W. BARCLAY, *Objawienie św. Jana*, Warszawa 1981, s. 93-94.

⁶ Por. O. BOECHER, *Cristus Exorcista: Dämonismus und Taufe in Neuen Testament*, Stuttgart 1972, s. 109.

⁷ Por. E. LOHSE, *Objawienie św. Jana*, Warszawa 1985, s. 83-84.

Zwolennikami takiej identyfikacji byli Marcin z Tours (316-397), Ambroży (337-397), Augustyn (354-430), Kasjodor (485-583) czy Anzelm (1033-1109)⁸. Wszyscy oni zgodnie patrzą na perykopę o Świadcach jako na prorocstwo o prześladowaniu Kościoła. Henoch i Eliasza mają być według nich posłańcami Boga, których głównym zadaniem będzie umacnianie wiernych Bogu ludzi w tym trudnym dla nich czasie. Również Ekumeniusz i Jan Damasceński podawali takie rozwiązanie problemu, choć wynieśli to już z tradycji interpretacyjnej⁹. Andrzej z Cezarei również proponuje takie rozwiązanie, ale widzi w Henochu i Eliaszu raczej ratunek dla ludzi, którzy zbłądzili w czasie działalności Antychrysta¹⁰. W historii egzegezy za taką identyfikacją Świadców opowiadają się też Ireneusz z Lyonu (140-202), Aretas z Cezarei (850-932), a w czasach nowożytnych Cornelius a Lapide (1567-1637)¹¹. Także literatura apokryficzna dostarcza argumentów na poparcie tej propozycji identyfikacyjnej. Wiele apokryfów mówi o tych dwóch osobach – na przykład *Apokalipsa Eliasza* i aż trzy wersje *Księgi Henocha*. Świadczy to o popularności obu postaci w Judaizmie Drugiej Świątyni, czyli bezpośrednio przed okresem, w którym powstała Apokalipsa św. Jana. *Księga Henocha* w wersji etiopskiej wspomina o objawieniu danym tytułowemu bohaterowi, a w scenie finałowej występuje on razem z Eliaszem jako świadek (1 Hen 90,31). Natomiast *Apokalipsa Eliasza* mówi o powtórnym przyjsciu Eliasza i Henocha – mają zostać zabici, ich ciała nie zostaną pochowane, ale ostatecznie zmartwychwstaną¹².

Kolejna hipoteza sugeruje utożsamienie Dwóch Świadców z Eliaszem i Jeremiaszem. Autorem takiego rozwiązania jest Wiktoryn z Pe-

⁸ Por. MARCIN Z TOURS, *Expositio Libri Apocalypsis* XI, 3: PL 209, 361; AMBROŻY, *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis* XI, 3-4: PL 17, 868; AUGUSTYN, *Epistola CXIII* III, 5: PL 33, 871; KASJODOR, *Complexiones in Apocalypsi* XV: PL 70, 1411; ANZELM, *Enarrationes in Apocalypsin* XI: PL 162, 1540.

⁹ Por. P. KRUCZEK, *Dwaj świadkowie Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 126.

¹⁰ Por. ANDRZEJ Z CEZAREI, *Commentarius in Apocalypsin* XXX: PG 106, 311-312.

¹¹ Lista za: D. BUDZANOWSKA, *Zabici w mieście, gdzie ukrzyżowano ich Pana. Ap 11,8 w świetle dawnych komentarzy łacińskich*, „Słowo Krzyża” 2 (2008), s. 160.

¹² Por. R. RUBINKIEWICZ, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987.

towium (230-304)¹³. Anioł z pieczęcią z Ap 7,2 to według niego Eliasz posłany przez Boga, by odnowić Kościół po prześladowaniach Antychrysta. Wprowadzenie postaci Jeremiasza uzasadnia natomiast jego eschatologiczną misją wobec pogan (por. Jr 1,5). Wiktoryn zauważa też brak opisu śmierci Jeremiasza¹⁴. Jeśli uwzględnimy tekst 2 Mch 2,4-8 opisujący Jeremiasza ukrywającego Namiot Spotkania i Arkę Przymierza, to możemy przyjąć proponowaną interpretację. Kenneth Strand sugeruje też, że wzmianka o ogniu wychodzącym z ust w Ap 11,5 ma swoje odniesienie w Jr 5,14¹⁵. Brak jest w historii egzegezy kontynuatorów takiego rozumienia postaci Świadców, do tej pory tylko Wiktoryn wysunął taką propozycję.

Świadców można też identyfikować z Jozuem, synem Josadaka i Zorobabelem. Pierwszy z nich był religijnym przywódcą Izraela, drugi – przywódcą politycznym. Obaj działali w VI/V wieku przed Chrystusem, w okresie powrotu z wygnania babilońskiego. Poświęcony im tekst Za 4,2-14 mógł posłużyć za wzór dla autora Apokalipsy, gdyż obie perykopy wykazują podobieństwa, szczególnie z Ap 11,4. Mowa jest tam o dwóch drzewach oliwnych – Zachariasz interpretuje tę wizję jako obraz właśnie tych dwóch osób, Jozuego i Zorobabela. Idąc tym tropem, Świadcowie mogą pochodzić z hierarchii kapłańskiej (Jozue) i laikatu (Zorobabel)¹⁶.

W historii pojawiło się także kilka interpretacji wywodzących się z tradycji midraszowych. David Harold Stern, przytaczając różne midrasze, wskazuje na Aarona i Mojżesza (*Midrasz Rabba do Wj 15,3*), Aarona i Dawida (*Midrasz Rabba do Lb 14,13; 18,16*), Aarona i Mesjasza (*Awot di-Rabbi Natan 30b*) lub Masziach Ben-Josefa i Masziach Ben-Dawi-

¹³ WIKTORYN z PETOWIUM, *Commentarii in Apocalypsin XI*, 5: PL 5, 334.

¹⁴ Por. D. BUDZANOWSKA, W. LINKE (red.), *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy. Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz*, Warszawa 2011, „Florilegium. Studia Classica, Mediaevalia et Neolatina” 1, s. 91.

¹⁵ Por. K. STRAND, *The Two Witnesses of Rev. 11:3-12*, „Andrews University Seminary Studies” 19/2 (1981), s. 130.

¹⁶ Por. P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005, s. 205.

da (*Pesikta Rabbati* 8,4)¹⁷. Sam jednak Stern preferuje Henocha i Eliasza, twierdząc, że „ludzie umierają tylko raz”, a Mojżesz umarł – nie może więc jako Świadek umrzeć po raz drugi¹⁸.

Mniej konkretnie, bo jako po prostu proroków, interpretuje Świadców Hipolit (170-235)¹⁹. Ich śmierć nie została nigdy wyjaśniona, mają być oni pogromcami Antychrysta i drogowskazem dla wierzących. Hipolit nie identyfikuje jednak proroków wprost z Mojżeszem, Eliaszem czy kimś innym.

2. Osoby realne z Nowego Testamentu

Większość nowotestamentalnych interpretacji postaci Dwóch Świadców z Apokalipsy polega na zestawieniu w różnej konfiguracji Apostołów Chrystusa. Istnieją także interpretacje mniej konkretne, określające raczej ich zadanie czy cechy. Dane dotyczące bohaterów są tutaj interpretowane raczej symbolicznie.

W tej grupie najbardziej oczywistym rozwiązaniem jest identyfikacja, którą proponują na przykład J. Munck i J. Stahr. Według nich Świadcowie to Apostołowie Piotr i Paweł. Munck zwraca uwagę na użycie w tekście Apokalipsy zaimka „μοι”, co sugeruje, że pierwowzór Świadców był dobrze znany autorowi²⁰. Stahr z kolei rozpoznaje w Świadcach postaci wybitne, ponadprzeciętne, posiadające wyjątkową duchową siłę. Uznaje wręcz za niedopuszczalne poszukiwanie innych rozwiązań tego problemu²¹. Tak jak Jozue i Zorobabel stoją u początków odbudowy świątyni i odrodzenia się narodu po deportacji, tak samo Piotr i Paweł stoją u początków Kościoła Chrystusa. Być może autor Apokalipsy zasugerował się

¹⁷ Por. D. H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2005, s. 1092.

¹⁸ Por. tamże, s. 1093.

¹⁹ Por. HIPOLIT, *Demonstratio de Christo et Antichristo* XLIII: PG 10, 761.

²⁰ Por. J. MUNCK, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Kopenhaga 1950, s. 17-19.

²¹ Por. J. STAHR, *Dwaj Świadcowie Apokalipsy*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3/4-6 (1950), s. 268-269.

męczeństwem Piotra i Pawła, budując tekst o Świadcach, a miejsce ich śmierci – Rzym – uczyni symbolem upadku moralnego w kolejnych rozdziałach²². Jak zauważa P. Benoit, taka identyfikacja Świadców ma słaby punkt – jest nim niezgodność miejsca – w Ap 11,8 zdaje się chodzić o Jerozolimę, tymczasem według tradycji Piotr i Paweł zginęli w Rzymie²³.

Jak już wspomniano w Dwóch Świadcach widziano także innych Apostołów. A. Grave uważa, że może tu chodzić o Jakuba Starszego i Jakuba Młodszeo. Obaj należeli do pokolenia apostołskiego i ponieśli śmierć męczeńską w Jerozolimie²⁴. Podobną argumentację prezentuje M. Wojciechowski, proponując połączenie Jakuba Młodszeo i Szczepana, diakona²⁵. E. Hirsch sugeruje z kolei Jakuba Młodszeo i jego brata Jana Apostoła. Podstawą jest tutaj epizod z Łk 9,51-55, gdzie Boanerges domagają się powtórzenia cudu z 2 Krl 1,10-14 (Eliasz sprowadza ogień z nieba na wysłanników Ochozjasza)²⁶. M. Oberweis dodaje, że za taką interpretacją przemawia też prośba synów Zebedeusza o zasiadanie po obu stronach Syna Człowieczego w Jego eschatologicznym królestwie (zob. Mk 10,35-40) – można dostrzec tu podobieństwo do dwóch oliwek z Za 4,3²⁷.

Najciekawsza interpretacja w tej grupie widzi w postaciach Dwóch Świadców Jezusa, jako Mesjasza z Dawida i Jana Chrzciciela, jako Mesjasza z Aarona. O. Böcher wyprowadza ją z przekonania pierwszych chrześcijan, że Jan Chrzciciel był nowym Eliaszem. Z kolei żydowskie oczekiwania dotyczące dwóch mesjaszy, królewskiego i kapłańskiego, pozwalają widzieć w Jezusie pierwszego z nich²⁸.

²² Por. P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 205.

²³ Por. P. BENOIT w recenzji do J. MUNCK, *Petrus und Paulus*, „Rêvue Biblique” 58 (1951), s. 627.

²⁴ Por. D. E. AUNE, *Revelation 6-16*, Dallas 2002, „Word Biblical Commentary” 52B, s. 600.

²⁵ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa św. Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, Częstochowa 2012, „Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament” 20, s. 256.

²⁶ Por. A. KING WAI SIEW, *The War Between...*, dz. cyt., s. 246.

²⁷ Por. M. OBERWEIS, *Das Martyrium der Zebedaiden in Mk 10.35-40 (Mt 20.20-3) und Offb 11.3-13*, „New Testament Studies” 44 (1998), s. 74-92.

²⁸ Por. D. E. AUNE, *Revelation 6-16...*, dz. cyt., s. 600.

Niektóre prezentowane w historii egzegezy identyfikacje, choć wskazują na osoby rzeczywiste, to nie wymieniają konkretnych imion i pozostają przy określeniu jedynie ogólnej charakterystyki postaci. Mogą to być na przykład osoby „do przyszłego zidentyfikowania”, prorocy czasów eschatologicznych, których póki co nie jesteśmy w stanie rozpoznać. Duża ilość niedopowiedzeń w konkretnych, imiennych interpretacjach powoduje spadek ich wiarygodności. Świadcowie będą działać na końcu czasów i wtedy dopiero mogą zostać rozpoznani – tak uważają na przykład T. Zahn i D. Haug²⁹. Podobnie interpretuje Świadców A. Gelin, nazywając ich „dwoma nawróconymi Żydami, bliżej nieznanymi”³⁰.

3. Postacie pozabiblijne

Rozważając historyczne pomysły interpretacji postaci Dwóch Świadców, warto wspomnieć o dwóch szczególnych propozycjach, które możemy określić jako rozwiązania pozabiblijne, odnoszące się do historii powszechnej i historii Kościoła.

W jednym ze swoich artykułów J. Considine przytacza interpretację proponowaną przez Mikołaja z Lyry (1270-1340), którą wcześniej prezentował również Joachim z Fiore (1130-1202). Według nich Apokalipsa prezentuje ważne wydarzenia historii Kościoła i świata³¹. Dwaj Świadcowie to dla Mikołaja papież Sylwester (zm. 537) i Mennas (zm. 552), patriarcha Konstantynopola w czasach herezji monoteleckiej. Mikołaj rozumie Świadców nie jako typy, ale jako konkretne, indywidualne osoby. Nie wyklucza jednocześnie innych interpretacji, na przykład Eliasza i Henocha, popartych autorytetem starożytnych komentatorów. Uważa jednak, że Jan nie miał na myśli wyłącznie tych dwóch proroków³².

²⁹ Por. P. MIN BYONG-SOEB, *I due testimoni di Apocalisse 11, 1-13. Storia, interpretazione, teologia*, Roma 1991, s. 139-140.

³⁰ Por. P. KRUCZEK, *Dwaj świadkowie Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 125.

³¹ Por. F. GRYGLEWICZ, *Interpretacja Apokalipsy św. Jana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 6 (1965), s. 347.

³² Por. J. CONSIDINE, *The Two Witnesses: Apoc. 11:3-13*, „Catholic Biblical Quarterly” 8 (1946), s. 377-392.

David Edward Aune przytacza jeszcze inną identyfikację. Dwaj Świadkowie według niej to najwyżsi kapłani Ananiasz i Jozue, zamordowani przez Idumejczyków podczas powstania żydowskiego w 66 roku. Klaus Berger uważa taką identyfikację za najprostsze rozwiązanie problemu³³.

4. Identyfikacje symboliczne

Czwarta grupa zdecydowanie różni się od pozostałych. Interpretacje symboliczne wiążą się z postaciami Świadków jedynie przez charakterystykę działania, cechy czy znaczenie. Augustyn Jankowski sugeruje, że mnogość różnych elementów opisu każe widzieć w nich raczej symbole niż konkretne osoby³⁴. Podobnie uważa M. Wojciechowski – nie można ich zidentyfikować, ale można szukać ich funkcji³⁵.

Tykoniusz (330-390) i św. Cezary z Arles (470/471-542) widzą w Świadkach symbole dwóch Testamentów, Starego i Nowego Przymierza. Pierwszy z autorów interpretuje Apokalipsę w kluczu eklezjalnym, skupiając się na teraźniejszości, w której rozwija się Kościół. Dlatego Świadkowie to dwa Przymierza, dwa Testamenty umacniające szańce Kościoła i wylewające wiedzę³⁶. Słabym punktem tej propozycji jest fakt, że Tykoniusz nie znał podziału Pisma Świętego na Stary i Nowy Testament, ale z drugiej strony autorzy Nowego Testamentu znają pojęcie starego i nowego przymierza jako relacji ludzi i Boga (zob. διαθήκην καινήν – Hbr 8,8). Interpretacja Tykoniusza była pierwszą tego typu i wywarła wpływ na późniejsze propozycje rozwiązania problemu tożsamości Świadków³⁷.

³³ Por. D. E. AUNE, *Revelation 6-16...*, dz. cyt., s. 600; K. BERGER, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Deutung des Geschicks Jesu in frühchristlichen Texten*, Göttingen 1976, „Studien zur Umwelt des Neuen Testaments” 13, s. 27.

³⁴ Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, „Pismo Święte Nowego Testamentu” 12, s. 198.

³⁵ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 256.

³⁶ Por. D. BUDZANOWSKA, W. LINKE (red.), *Pierwsze łacińskie komentarze...*, dz. cyt., s. 217.

³⁷ Por. P. KRUCZEK, *Dwaj świadkowie Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 135.

L. Gry i A. Feuillet proponują identyfikowanie Dwóch Świadców jako obraz Prawa i Proroków. Wychodząc od analizy treści Za 4, a następnie porównując wyniki z Ap 11,4, można dojść do wniosku, że bohaterowie przedstawieni jako Mojżesz i Eliasz to symbole tych właśnie dwóch rzeczywistości³⁸. Według J. Considine'a ukazują oni chrześcijańskich głosicieli, których zadaniem jest walka z wrogami Chrystusa i Kościoła³⁹. André Feuillet, bazując na Rz 11,25-26, gdzie Paweł Apostoł mówi o całkowitym nawróceniu Izraela, uważa, że Ap 11,4 opisuje właśnie te wydarzenia, które mają być ostatecznym sukcesem Prawa i Proroków Starego Testamentu⁴⁰.

Prymazjusz, biskup Hadrumentum (VI w.) proponuje, by Dwóch Świadców rozumieć jako obraz Kościoła w dwóch odsłonach: jako głoszący (*praedicans*) i jako prorokujący (*prophetans*). Później rozwija on ten obraz, mówiąc o świadectwie *in habitu*, czyli pewnym usposobieniu w sercu człowieka, oraz świadectwie *in actu*, wyrażającym się w publicznym działaniu, szczególnie w czasie prześladowań. Jako przykład podaje dwóch synów Zebedeusza⁴¹. Jan dał świadectwo *in habitu*, a Jakub *in actu*, obaj jednak wypili obiecany im przez Jezusa kielich (por. Mt 20,23).

Ekumeniusz (VI w.) i Beda Czcigodny (672-735) również uważają Świadców za obraz Kościoła, jednak doprecyzowują go, mówiąc, że składa się on z dwóch ludów – Żydów i pogan⁴².

W czasach nowożytnych L. Alcazar zasugerował, że bohaterowie Apokalipsy reprezentują głosicieli Ewangelii w każdym czasie. Są oni obrazem świętości ewangelizatorów. Autor książki miał zainspirować się opisami przemienienia Jezusa i uznać Mojżesza i Eliasza za wzór świadka. Ernest Bernard Allo, zgadzając się z Alcazarem, uważa, że już samo wspomnienie tych dwóch osób nadaje tekstowi pewien symbolizm⁴³.

³⁸ Por. L. GRY, *Les Chapitres XI et XII de L'Apocalypse*, „Révue Biblique” 31 (1922), s. 205.

³⁹ Por. J. CONSIDINE, *The Two Witnesses...*, dz. cyt., s. 391-392.

⁴⁰ Por. A. FEUILLET, *Essai l'interprétation du Chapitre XI de L'Apocalypsa*, „New Testament Studies” 4 (1957), s. 196.

⁴¹ Por. P. KRUCZEK, *Dwaj świadkowie Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 135.

⁴² Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 256.

⁴³ Por. P. KRUCZEK, *Dwaj świadkowie Apokalipsy...*, dz. cyt., s. 136; E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, Paris 1921, s. 160-161.

Antoninus King Wai Siew przytacza w swojej książce opinię A. Satake – Świadkowie to realizatorzy Bożego sądu. Świat jest miejscem i obiektem Bożej kary, a nie miejscem przepowiadania. Dwaj Świadkowie są w śmiertelnym konflikcie ze światem, pozostając w bardzo czytelnej opozycji względem niego⁴⁴.

Ciekawą i popartą tekstem Apokalipsy identyfikację podaje K. Strand. Według niego Świadkowie reprezentują „słowo Boga” i „świadectwo Jezusa Chrystusa”⁴⁵. Oba te wyrażenia pojawiają się w Księdze Apokalipsy kilkukrotnie – Ap 1,9; 6,9; 20,4 (podobne terminy por. Ap 12,17; 14,12). Pierwszy raz spotykamy je w Ap 1,2 i odnoszą się tam do treści Objawienia otrzymanego przez Jana, które to Objawienie jest powodem jego zesłania na wyspę Patmos. Strand zauważa, że opis Świadków czerpie z cech wielu proroków, a nie jednej lub kilku tylko osób⁴⁶. Poza tym Świadkowie stanowią egzystencjalną jedność, a nie dwie oddzielne postacie, tak też powinni być interpretowani. Współcześnie „słowo Boga” i „świadectwo Jezusa Chrystusa” można rozumieć odpowiednio jako proroctwa Starego Testamentu i świadectwo apostołskie Nowego Testamentu⁴⁷.

Podsumowanie

Pomimo tak wielu propozycji interpretacji tożsamości Dwóch Świadków z Apokalipsy, które pojawiły się w historii egzegezy, problem dalej pozostaje nierozwiązany. Bardzo złożony i wieloelementowy opis powoduje, że precyzyjna identyfikacja bohaterów jest zadaniem trudnym. Z przeglądu rezultatów badań historycznych wynika, że prawdopodobnie to interpretacje symboliczne są najwłaściwsze, mimo że bardzo wybiórczo odnoszą się do tekstu. Otwiera to pole do dalszych badań i prób stworzenia takiej identyfikacji, która będzie pasować do całości opisu.

⁴⁴ Por. A. SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen 1966, s. 119-133. Za: A. KING WAI SIEW, *The War Between...*, dz. cyt., s. 245.

⁴⁵ Por. K. STRAND, *The Two Witnesses...*, dz. cyt., 134.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże, s. 135.

Bibliografia

- Allo E. B., *L'Apocalypse*, Paris 1921.
- Ambroży, *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*: PL 17, 765-970.
- Andrzej z Cezarei, *Commentarius in Apocalypsin*: PG 106, 207-486.
- Anzelm, *Enarrationes in Apocalypsin*: PL 162, 1499-1586.
- Augustyn, *Epistola CXCVIII*: PL 33, 869-874.
- Aune D. E., *Revelation 6-16*, Dallas 2002, „Word Biblical Commentary” 52B.
- Barclay W., *Objawienie św. Jana*, Warszawa 1981.
- Berger K., *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Deutung des Geschicks Jesu in frühchristlichen Texten*, Göttingen 1976, „Studien zur Umwelt des Neuen Testaments” 13.
- Boecher O., *Cristus Exorcista: Dämonismus und Taufe in Neuen Testament*, Stuttgart 1972.
- Budzanowska D., *Zabici w mieście, gdzie ukrzyżowano ich Pana. Ap 11,8 w świetle dawnych komentarzy łacińskich*, „Słowo Krzyża” 2 (2008), s. 157-176.
- Budzanowska D., Linke W. (red.), *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy. Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz*, Warszawa 2011, „Florilegium. Studia Classica, Mediaevalia et Neolatina” 1.
- Considine J., *The Two Witnesses: Apoc. 11:3-13*, „Catholic Biblical Quarterly” 8 (1946), s. 377-392.
- Feuillet A., *Essai l'interpretation du Chapitre XI de L'Apocalypsa*, „New Testament Studies” 4 (1957), s. 183-200.
- Gry L., *Les Chapitres XI et XII de L'Apocalypse*, „Révue Biblique” 31 (1922), s. 203-214.
- Gryglewicz F., *Interpretacja Apokalipsy św. Jana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 6 (1965), s. 346-357.
- Hipolit, *Demonstratio de Christo et Antichristo*: PG 10, 725-786.
- Jankowski A., *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959 „Pismo Święte Nowego Testamentu” 12.
- Kasjodor, *Complexiones in Apocalypsi*: PL 70, 1405-1418.
- King Wai Siew A., *The War Between the Two Beasts and the Two Witnesses. A Chiastic Reading of Revelation 11.1-14.5*, London 2005.

- Kruczek P., *Dwaj świadkowie Apokalipsy (11,3)*, w: E. Szewc (red.), *Światła prawdy Bożej. Ks. prof. Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, Łódź 1996, s. 125-138.
- Lohse E., *Objawienie św. Jana*, Warszawa 1985.
- Marcin z Tours, *Expositio Libri Apocalypsis*: PL 209, 299-420.
- Min Byong-Soeb P., *I due testimoni di Apocalisse 11, 1-13. Storia, interpretazione, teologia*, Roma 1991.
- Munck J., *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Kopenhaga 1950.
- Oberweis M., *Das Martyrium der Zebedaiden in Mk 10.35-40 (Mt 20.20-3) und Offb 11.3-13*, „New Testament Studies” 44 (1998), s. 74-92.
- Ostański P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005.
- Rubinkiewicz R., *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987.
- Satake A., *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen 1966.
- Stahr J., *Dwaj Świadkowie Apokalipsy*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3/4-6 (1950), s. 267-294.
- Stern D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2005.
- Strand K., *The Two Witnesses of Rev. 11:3-12*, „Andrews University Seminary Studies” 19/2 (1981), s. 127-135.
- Wiktoryn z Petowium, *Commentarii in Apocalypsin*: PL 5, 317-344.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa św. Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, Częstochowa 2012, „Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament” 20.

Robert Żarnowski – magister teologii, studiował w Wyższym Seminarium Duchownym w Rzeszowie i na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. W 2018 roku obronił pracę magisterską pt. *Tożsamość Dwóch Świadków Chrystusa. Studium literacko-teologiczne Ap 11,3-13*, napisaną pod kierunkiem ks. dra Adama Kubisia (KUL). Obecnie student studiów licencjacko-doktoranckich na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się egzegezą Nowego Testamentu, szczególnie Apokalipsą św. Jana.

ks. Robert Ptak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0002-0649-4369; e-mail: rptak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.010.10639>

ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO W ZBAWCZYM WYDARZENIU JEZUSA CHRYSYSTUSA

THE ROLE OF THE HOLY SPIRIT IN THE SALVIFIC EVENT OF JESUS CHRIST

Abstrakt

Rola Ducha Świętego w zbawczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa wskazuje na Jego stałe i dynamiczne działanie. Duch Święty mówi o Jezusie jako umiłowanym Synu Ojca, z którym stanowi jedno. Objawienie zaś, które przynosi Jezus o swoim Ojcu, osiąga swoją pełnię w objawieniu Ducha Świętego, jako odwiecznej więzi miłości między Ojcem i Synem. Duch Święty objawia całą tajemnicę Chrystusa i daje nam poznać swoją rolę w życiu i misji Jezusa. Wyraźnie można dostrzec to w następujących wydarzeniach: wcielenie, nawiedzenie, ofiarowanie w świątyni, duchowy rozwój, chrzest w Jordanie, kuszenie na pustyni, przepowiadanie, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie.

Słowa kluczowe: Duch Święty, Jezus Chrystus, zbawcze wydarzenie

Abstract

The role of the Holy Spirit in the salvific event of Jesus Christ points to His constant and dynamic action. The Holy Spirit speaks of Jesus as the beloved Son of the Father, with whom he is one. The revelation that Jesus brings about his Father reaches its fullness in the revelation of the Holy Spirit as the eternal bond of love between the Father and the Son. The Holy Spirit reveals the whole mystery of Christ and gives us an insight onto his role in the life and mission of Jesus. This can be clearly seen in the following events: incarnation, visitation, offering in the temple, spiritual development, baptism in the Jordan, temptation in the desert, preaching, death on the cross and resurrection.

Keywords: Holy Spirit, Jesus Christ, salvific event

Wstęp

Zbawcze wydarzenie Jezusa Chrystusa stanowi centrum Jego posłannictwa jako wspólnego dzieła całej Trójcy Świętej. Najważniejszą wypowiedzią Kościoła na ten temat jest fragment wyznania wiary przyjęty na I Soborze Konstynopolitańskim (381): „Wierzymy (...) w jednego Pana Jezusa Chrystusa, (...), który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”¹.

Boski plan działania w Chrystusie i cel, ku któremu ono zmierza, zakłada obdarowanie człowieka zbawieniem. „To, co było widzialne w ziemskim życiu Jezusa, prowadzi do niewidzialnego misterium Jego synostwa Bożego i Jego odkupieńczego posłania”².

Jezus wyjaśnia rolę Ducha Świętego obecnego w Jego życiu i misji, odnosząc się do proroctwa Izajasza: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie” (Iz 61,1-2). Rolę Ducha Świętego podkreśla także tekst: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi

¹ Por. A. BARON, H. PIETRAS (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Kraków 2002-2005, t. 1, s. 69.

² *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, 515 (dalej: KKK).

was do całej prawdy. (...) On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi” (J 16,13-14). Duch Święty objawia zatem całą tajemnicę Chrystusa i daje nam poznać Jego własną rolę w życiu i misji Jezusa. Obecność Ducha Świętego w wydarzeniu zbawczym Jezusa Chrystusa wyraźnie widać na poszczególnych etapach życia i misji Jezusa.

Wcielenie

„Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1,35).

W Symbolu wiary wyznajemy, że Syn współistotny Ojcu stał się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego. „Poczęcie i narodziny Jezusa Chrystusa są największym dziełem, jakiego dokonał Duch Święty w dziejach stworzenia oraz w dziejach zbawienia: szczytem łaski (...), źródłem wszelkiej innej łaski”³.

Za sprawą Ducha Świętego dokonuje się unia hipostatyczna: Syn współistotny Ojcu przyjmuje w łonie Dziewicy Maryi ludzką postać, staje się prawdziwym człowiekiem, ale jednocześnie nie przestaje być prawdziwym Bogiem. Zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem w jednej Osobie Syna jest tym największym dziełem Ducha Świętego w dziejach stworzenia i jednocześnie w dziejach zbawienia. I choć cała Trójca Święta jest przyczyną tego dzieła, to jednak Pismo Święte podkreśla w pierwszym rzędzie działanie Ducha Świętego. Słowa skierowane do Maryi podczas zwiastowania wskazują na to, że Duch Święty jest źródłem świętości Syna, który ma się z Niej narodzić⁴.

Uświęceniem zostaje objęte całe człowieczeństwo Syna Bożego, Jego dusza i ciało. Zostaje w ten sposób przezwyciężone pożądanie, o którym mówi św. Paweł (por. Rz 7,7-25), powodujące w człowieku wewnętrzne rozdarcie. Duch Święty sprawia, że całe człowieczeństwo Chrystusa jest święte. Ludzkie ciało Syna Maryi w pełni uczestniczy w świętości, której szczytem jest tajemnica paschalna. Tak rozpoczyna się nowe przeznacze-

³ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Rzym 1986, 50.

⁴ TENŻE, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Città del Vaticano 1992, s. 192.

nie ludzkiego ciała w świecie stworzonym przez Boga i powołanym, także w swym materialnym wymiarze, do udziału w dobrach Odkupienia⁵.

Wcielenie oznacza zaistnienie w świecie nowej świętości. Jest to świętość Boskiej Osoby Syna, która poprzez unię hipostatyczną z ludzką naturą przenika i uświęca całą rzeczywistość Syna Maryi: Jego duszę i ciało. Za sprawą Ducha świętość Syna staje się początkiem i trwałym źródłem świętości w dziejach człowieka i świata⁶.

Nawiedzenie

„Gdy Elżbieta usłyszała pozdrowienie Maryi, poruszyło się dzieciątko w jej łonie, a Duch Święty napełnił Elżbietę” (Łk 1,41).

W czasie zwiastowania Anioł objawił Maryi tajemnicę odnoszącą się do jej krewnej, Elżbiety, która „poczęła w swej starości syna i jest już w szóstym miesiącu”. Ze względu na szczególną więź, jaka zaistniała pomiędzy poczętym Jezusem a Janem, który będzie Jego poprzednikiem, również między ich matkami pojawia się wyjątkowa relacja. We wrażliwej i szlachetnej duszy Maryi rodzi się uczucie kobiecej solidarności opartej na wspólnym udziale w zbawczych zamiarach Boga. Stąd Ewangelista stara się ukazać działanie Ducha Świętego podczas spotkania dwóch matek, oczekujących na potomstwo. Już ojciec Jana, Zachariasz, otrzymał zapewnienie, że „w łonie matki napełniony będzie Duchem Świętym” (Łk 1,15)⁷.

W chwili nawiedzenia Elżbieta pod wpływem Ducha Świętego wypowiada słowa: „Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona. A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?” (Łk 1,42-43). Widzimy tutaj zdumienie Elżbiety i radość z tego, że została wprowadzona w tajemnicę przyjścia obiecane go Mesjasza – Zbawiciela. Duch Święty sprawia to szczególne olśnienie u Elżbiety, która wyraźnie określa Maryję, jako „Matkę Pana”, czyli samego Boga.

⁵ Por. tamże, s. 193.

⁶ Por. tamże, s. 194.

⁷ Tamże, s. 196.

Zarówno w Maryi, jak i w Elżbiecie działa Duch Święty, który je oświeca i inspiruje. Przed Maryją otworzył On tajemnice Jej mesjańskiego, dziewiczego macierzyństwa, a Elżbiecie ukazał ukrytego w łonie Maryi Zbawiciela, Pana. Duch Święty jest także sprawcą wewnętrznego uniesienia zarówno Elżbiety, jak i Maryi, która wyśpiewa swój Magnificat⁸.

Ofiarowanie w świątyni

„Gdy upłynęły dni ich oczyszczenia według Prawa Mojżeszowego, przynieśli Dziecię do Jerozolimy, aby Je przedstawić Panu” (Łk 2,22). Maryja i Józef wypełniają przepisy Prawa Mojżeszowego dotyczące poświęcenia pierworodnego syna Bogu w świątyni i złożenia ofiary na znak wykupienia małego Izraelity. To wydarzenie staje się kolejną okazją do interwencji Ducha Świętego, który nadaje temu obrzędowi znaczenie mesjańskie i włącza je w tajemnicę Chrystusa Odkupiciela. Osobami wybranymi do tego objawienia stają się starzec Symeon i prorokini Anna⁹.

Symeon był człowiekiem sprawiedliwym i pobożnym, wyczekującym pociechy Izraela, a Duch Święty spoczywał na nim. On objawił mu, że nie ujrzy śmierci, aż zobaczy Mesjasza Pańskiego. W dniu ofiarowania Jezusa w świątyni za natchnieniem Ducha udał się tam, by jego oczy ujrzały zbawienie, które Bóg przygotował dla wszystkich narodów. Duch Święty działa w Symeonie, któremu wskazuje miejsce, czas oraz okoliczności spotkania i dostrzeżenie oczyma wiary obiecanego Zbawiciela.

Prorokini Anna, która od lat wczesnego wdowieństwa nie rozstała się ze świątynią, została obdarzona szczególną zdolnością rozumienia w świetle Ducha Świętego planów Boga i tłumaczenia Jego nakazów. Ewangelista stawia ją niejako przy boku Symeona, by wraz z nim wysławiała Boga i mówiła o Nim wszystkim, którzy oczekiwali wyzwolenia Jerozolimy.

Spotkanie w świątyni ma także wymiar zapowiadający odkupieńczą ofiarę Jezusa, gdy wypowiedane są słowa: „Oto Ten przeznaczony jest na

⁸ Por. tamże, s. 197.

⁹ Por. KKK 529.

upadek i powstanie wielu w Izraelu i na znak, któremu sprzeciwić się będą” (Łk 2,34). To Duch Święty działa swoją mocą i ujawnia rzeczy przyszłe dotyczące zarówno Zbawiciela, jak i osób włączonych w Jego zbawcze dzieło. Ewangelie dzieciństwa wyraźnie ukazują obecność Ducha we wszystkim, co się wiązało z tajemnicą Wcielenia.

Duchowy rozwój Jezusa

„Dziecię rośło i nabierało mocy, napęłniając się mądrością, a łaska Boża spoczywała na Nim” (Łk 2,40). Opowieść o odnalezieniu Jezusa w świątyni jerozolimskiej stanowi ostatnią informację dotyczącą dzieciństwa Jezusa zapisaną w Ewangelii. To prawda, że nie ma tutaj wzmianki o Duchu Świętym, ale na to wydarzenie należy spojrzeć w świetle teologii łaski i wzrastania duchowego człowieka w jego ziemskim życiu. Jezus, przedwieczne Słowo Boga, przyjmując ludzką naturę przez poczęcie i narodziny z Maryi, przechodził realne etapy ludzkiego rozwoju. Niemowlęctwo, dzieciństwo, dorastanie i młodość stały się zwyczajną drogą wzrastania w „mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi”.

Określenie „łaska Boża spoczywała na Nim” wskazuje jednoznacznie, iż Jezus był pod wpływem Ducha Świętego. Teologia, wskazując na pochodzenie łaski Bożej, mówi, że jej główną przyczyną jest moc Ducha Świętego. Jak powie św. Tomasz z Akwinu, jest to łaska usprawiedliwiająca i uświęcająca, która przywraca człowiekowi przyjaźń z Bogiem w królestwie niebieskim. W tym darze łaski człowiek otrzymuje Ducha Świętego i przez nią Duch Święty mieszka w nas¹⁰.

W Chrystusie, w związku ze zjednoczeniem natur w jednej osobie Syna Bożego, Duch Święty jest obecny w całej pełni. Pełnia łaski w Jezusie była jednak odpowiednia do Jego wieku. To samo odnosi się do mądrości, którą Jezus posiadał od początku w pełni, adekwatnie do swojego wieku. Stąd też to stwierdzenie Pisma Świętego, że „wzrastał On w mądrości”. Nie była to jedynie ludzka wiedza, związana z uczeniem się i nabywaniem życiowego doświadczenia, ale prawdziwa mądrość pochodząca

¹⁰ Por. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, I-II, 111, 1; tamże, I, 43, 3.

od Ducha Świętego. W ten sposób Jezus daje także wzór dzieciom i młodzieży, by wzrastać w mądrości i łasce u Boga i u ludzi, napełniając się darami Ducha Świętego, otrzymanymi już w sakramencie chrztu świętego.

Chrzest Jezusa

„W owym czasie przyszedł Jezus z Nazaretu w Galilei i przyjął od Jana chrzest w Jordanie. W chwili, gdy wychodził z wody ujrzał rozwierające się niebo i Ducha jak gołębicę zstępującego na Niego” (Mk 1,9-10).

Głównym tematem przepowiadania Jana Chrzciciela było nadejście Mesjasza Pańskiego, który będzie chrzczył Duchem Świętym. W wydarzeniu chrzcielnym Jezusa trzeba zwrócić uwagę na kilka ważnych elementów. Łukasz podaje nam, że kiedy cały lud przystępował do chrztu, również Jezus go przyjął, a stało się to, gdy się modlił. To stwierdzenie wskazuje na to, iż Jezus poprzez modlitwę przygotowywał się na przyjęcie daru Ducha Świętego i potwierdzenie swojej misji przez Ojca. Symbol otwartych niebios przywołuje na pamięć teksty z proroka Izajasza pełne oczekiwania na przyjście obiecane Zbawiciela (por. 63,19). Otwarte niebo i głos Ojca „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (Mk 1,11; Łk 3,22) potwierdzają szczególną inicjatywę podjętą przez Ojca i Ducha Świętego, a realizowaną w sposób widzialny przez Wcielone Słowo.

Warto także zwrócić uwagę na symbol gołębiczy, która podczas chrztu w Jordanie ukazuje się jako znak Ducha Świętego. Niektórzy ojcowie Kościoła nawiązują do starotestamentalnego potopu i Noego, który wypuścił z arki gołębicę, a ta wróciła, niosąc w dziobie świeży listek z drzewa oliwnego (por. Rdz 8,10-11). Gołębica symbolizuje odpuszczenie grzechów, pojednanie z Bogiem i odnowę Przymierza, co dokonuje się wraz z mesjańskim posłaniem Jezusa¹¹.

¹¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 213.

Kuszenie na pustyni

„Zaraz też (po chrzcie) Duch wyprowadził Go na pustynię” (Mk 1,12). Jezus po otrzymaniu z rąk Jana chrztu został napełniony Duchem Świętym, a głos Ojca dochodzący z otwartych niebios potwierdził uroczyste Jego zbawcze posłanie na ziemię. Po tym wydarzeniu Jezus zostaje „wyprowadzony” na pustynię, by tam przeżyć bardzo ważny czas przed rozpoczęciem publicznej działalności. Jezus poddaje się Duchowi Świętemu, który Go kieruje na pustynię. Jest to miejsce odosobnienia, które posiada swoją głęboką symbolikę, jak i historyczne odniesienia. Pustynia jest zarówno miejscem spotkania z Bogiem, jak i czasem duchowej walki i kuszenia ze strony Szatana¹².

W czasie czterdziestoletniej wędrówki przez pustynię Izraelici doświadczali obecności i opieki Boga, ale też i byli wielokrotnie kuszeni i oddalali się od Boga. Jezus na nowo podejmuje drogę swojego ludu, ale od samego początku czyni to w całkowitym posłuszeństwie Duchowi Świętemu. Świadomie przyjmuje przedstawiane Mu pokusy, by pokonać je mocą Ducha Świętego, który jest Duchem prawdy i miłości. Istotą przedstawionych Jezusowi pokus była perspektywa doczesnego zbawienia, ograniczonego wyłącznie do ziemskich potrzeb człowieka i zamykająca drogę do prawdziwego wyzwolenia z niewoli grzechu. Jezus podejmuje na pustyni walkę z „ojcem kłamstwa” i „władcą tego świata”, pokazując, że jest możliwe zwycięstwo nad nim. Wewnętrzna jedność Jezusa-Mesjasza z Duchem Świętym widoczna jest również od samego początku głoszenia bliskości królestwa Bożego, czyli zbawczej obecności Boga wśród ludzi¹³.

Przepowiadanie Jezusa

„Potem powrócił Jezus mocą Ducha do Galilei, a wieść o Nim rozeszła się po całej okolicy. On zaś nauczał w ich synagogach (...)” (Łk 4,14-15).

Po doświadczeniu próby na pustyni Jezus rozpoczyna swoją misję głoszenia królestwa Bożego. Misja ta obejmuje wiele wątków takich, jak:

¹² Por. Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 353.

¹³ Por. JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Warszawa 1991, s. 88.

osobista modlitwa, nauczanie, uzdrawianie, cuda, powołanie grupy uczniów. Charakterystyczna jest Jego jedność z Ojcem i Duchem Świętym, o której przy wielu okazjach mówi swoim Apostołom i słuchaczom. Jego modlitwie towarzyszy zawsze szczególna więź z Ojcem i radość w Duchu Świętym. Podobnie dzieje się, gdy naucza, uzdrawia i dokonuje cudów – zawsze w jedności z pozostałymi Osobami Trójcy Świętej. Przepowiadanie Jezusa wynika z Jego mesjańskiej świadomości i realizacji prorockich zapowiedzi¹⁴.

Duch Pański spoczywa na Jezusie, który został namaszczony i posłany, by ubogim głosić dobrą nowinę, więźniom wolność, a niewidomym przejrzenie. Jezus naucza, że o tego samego Ducha powinni także prosić wszyscy na modlitwie do Boga: „Jeśli więc wy (...) umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec z nieba da Ducha Świętego tym, którzy Go proszą” (Łk 11,13). Zapowiadając uczniom, że będą prześladowani, więzieni i przesłuchiwanym poleca im: „nie martwcie się przedtem, co macie mówić (...). Bo nie wy będziecie mówić, ale Duch Święty” (Mk 13,11). To On nauczył Apostołów w tej godzinie, co należy powiedzieć (por. Łk 12,12).

Ważną wypowiedź na temat roli Ducha Świętego w mesjańskiej misji Jezusa Chrystusa zawierają słowa mówiące o „błuznierstwie przeciwko Duchowi Świętemu” (Łk 12,10; por. Mt 12,32; Mk 3,29). Nie chodzi tu o słowne znieważanie Ducha, ale o odrzucenie zbawienia, jakie Ojciec ofiaruje człowiekowi w zbawczym dziele prowadzonym przez Jezusa na ziemi. Jak powie Jan Paweł II: „Błuznierstwo przeciw Duchowi Świętemu jest grzechem popełnionym przez człowieka, który broni rzekomo ‘prawa’ do trwania w złu, we wszystkich innych grzechach, i który w ten sposób odrzuca Odkupienie”¹⁵.

Przepowiadanie i działalność Jezusa Chrystusa mają swoje źródło w zjednoczeniu z Ojcem i Duchem Świętym. Jezus zachowuje tę więź na modlitwie i w działaniu, wskazując w ten sposób drogę do zjednoczenia z Bogiem. Przyjęcie Ducha Świętego jest warunkiem koniecznym otwarcia się na królestwo Boże i jego zbawcze orędzie¹⁶.

¹⁴ Por. tamże, s. 37.

¹⁵ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., 46.

¹⁶ Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym...*, dz. cyt., s. 356.

Śmierć na krzyżu

„Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Ofiara krzyżowa staje się kulminacyjnym momentem życia Jezusa na ziemi i Jego zbawczej misji, przenikniętej od samego początku obecnością Ducha Świętego. W momencie śmierci na krzyżu Jezus powierza swojemu Ojcu „ducha”, czyli „życie”. Składa w ofierze to, co ma najcenniejszego, swoje bóstwo i człowieczeństwo zjednoczone hipostatycznie w tajemnicy wcielenia. Nawiązując do ofiar składanych przez lud Starego Przymierza, autor Listu do Hebrajczyków przyrównuje je do ofiary krzyża i dodaje: „o ile bardziej krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę, oczyści wasze sumienia z martwych uczynków, abyście służyć mogli Bogu żywemu” (9,14).

W swoim człowieczeństwie Jezus był godny stać się taką ofiarą, gdyż był „nieskalany” i jednocześnie złożył ją „przez ducha wiecznego”. Zatem Duch Święty w szczególnie sposób współdziałał z Jezusem w oddaniu ducha Ojcu. Można powiedzieć, ponownie używając odniesienia do ofiar starotestamentalnych, że Duch Święty był swoistym „ogniem z nieba” spalającym ofiarę składaną Bogu. Pochodząc od Ojca, skierowuje On ofiarę własną Syna do Ojca, wprowadzając ją w Boski wymiar trynitarniej komunii¹⁷.

Ofiara krzyżowa jest także realizacją słów Jezusa: „Przyszedłem rzucić ogień na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął. Chrzest mam przyjąć i jakiej doznaję udręki, aż się to stanie” (Łk 12,49-50). Tym zbawczym ogniem, który doprowadza do wypełnienia się ofiary na krzyżu, jest Duch Święty. Zstępuje On w samo serce ofiary krzyżowej jako Miłość i Dar – spala tę ofiarę ogniem miłości, która jednoczy Ojca i Syna. Jest to własna ofiara Jezusa, dlatego też otrzymuje On Ducha Świętego, którego będzie mógł dać Apostołom, Kościołowi i ludzkości¹⁸.

W ofierze krzyżowej możemy dostrzec wydarzenie zamykające objawienie się Ducha Świętego w życiu Chrystusa. Jest to moment, w którym jednocześnie otwiera się droga do tajemnicy zmartwychwstania, a następnie do wydarzenia Pięćdziesiątnicy i jego promieniowania na cały świat¹⁹.

¹⁷ Por. tamże, 41.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 226.

Zmartwychwstanie

„Chrystus (...) również raz umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby was do Boga przyprowadzić; zabity wprowadzie na ciełe, ale powołany do życia Duchem” (1 P 3,18). Te słowa odzwierciedlają wyznanie wiary pierwotnego Kościoła, że Duch Święty działający w zmartwychwstaniu jest nieprzerwanie obecny w zbawczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa. W dniu zmartwychwstania, wieczorem, kiedy Jezus stanął pośrodku Apostołów, pokazał im ręce i bok, tchnął na nich i powiedział: „Weźmijcie Ducha Świętego!” (J 20,22). W zmartwychwstaniu objawia się zatem największa moc Ducha Świętego, który staje się w ten sposób gwarantem powszechnego zmartwychwstania ludzi i ich nieśmiertelności. Ciało Chrystusa, napełnione Duchem Świętym w chwili zmartwychwstania, jest źródłem nowego życia dla zmartwychwstających ciał (por. 1 Kor 15,44). Życie w Chrystusie jest równocześnie życiem w Duchu Świętym, jak powie Apostoł Paweł: „Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeżeli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego (Chrystusa) nie należy” (Rz 8,9). Duch Święty, który działał w zmartwychwstaniu Chrystusa, napełnia chrześcijan wyzwolonych od grzechu nowym życiem i daje im udział w Jego Tajemnicy Paschalnej²⁰.

Tajemnica Paschalna ukazuje ścisły związek między chrystologią a pneumatologią, które przyjmują perspektywę eschatologiczną. Kościół został powołany przez Jezusa do tego, by głosił Jego śmierć i zmartwychwstanie. W imię Chrystusowego zmartwychwstania Kościół, w ścisłej jedności i posłuszeństwie Duchowi Świętemu, służy temu życiu, które pochodzi od Boga²¹.

Zakończenie

Przedstawiona analiza wskazuje na stałą i dynamiczną obecność Ducha Świętego w całym wydarzeniu zbawczym Jezusa Chrystusa. Prawidłowe i głębokie odczytanie tego wydarzenia prowadzi do pełnego poznania

²⁰ Por. KIJAS Z. J., *Traktat o Duchu Świętym...*, dz. cyt., s. 359.

²¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., 58.

objawienia Ducha Świętego. Prawdę o trzeciej Osobie Trójcy Przenajświętszej odkrywamy z życia Słowa Wcielonego. Zatem Jezus objawia ludziom tajemnicę Bożego życia, które jest życiem Trynitarnej Wspólnoty. Jednocześnie mamy tutaj relację wzajemności objawienia, gdy to Duch Święty mówi o Jezusie jako umiłowanym Synu Ojca, z którym stanowi jedno. Widzimy więc, że objawienie, które przynosi Jezus o swoim Ojcu, osiąga swoją pełnię w objawieniu Ducha Świętego, jako odwiecznej więzi miłości między Ojcem i Synem.

Bibliografia

- Baron A., Pietras H. (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, Kraków 2002-2005.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Città del Vaticano 1992.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Warszawa 1991.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, I-II, q. 106-114: Nowe Prawo i łaska*, t. 14, tłum. i oprac. R. Kostecki, Londyn 1973.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, I, q. 27-43: O Trójcy Przenajświętszej*, t. 3, tłum. i oprac. P. Bełch, Londyn 1978.

Ks. dr Robert Ptak – sercanin, wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce.

ks. Tadeusz Kałużny SCJ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-0002-3902-2931; e-mail: tadeusz.kaluzny@upjp2.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.011.10640>

MIĘDZY KONSTANTYNOPOLEM A MOSKWĄ: KORZENIE SPORU WOKÓŁ UKRAIŃSKIEJ AUTOKEFALII

BETWEEN CONSTANTINOPLE AND MOSCOW:
ROOTS OF THE CONTROVERSY
AROUND UKRAINIAN AUTOCEPHALY

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie korzeni sporu między Konstantynopolem a Moskwą wokół autokefalii ukraińskiego prawosławia. Temat ten został ukazany w potrójnej perspektywie: historycznej, teologiczno-prawnej i politycznej. Przede wszystkim spór między Konstantynopolem a Moskwą wynika z różnej interpretacji historii metropolii kijowskiej i wynikających stąd rozbieżności w ocenie pozostawania tego obszaru w jurysdykcji jednego lub drugiego Patriarchatu. Z teologiczno-prawnego punktu widzenia problem polega na braku w dzisiejszym prawosławiu wspólnego stanowiska w sprawie procedury ustanawiania autokefalii. Wreszcie w kontrowersjach wokół ukraińskiej autokefalii dochodzi mocno do głosu czynnik polityczny, a mianowicie ścisłe powiązanie spraw kościelnych z interesami politycznymi Kremla oraz elit politycznych Ukrainy.

Słowa kluczowe: autokefalia, prawosławie, ukraińskie prawosławie, eklezjologia prawosławna

Abstract

The present article aims at presenting the roots of the controversy between Constantinople and Moscow around Ukrainian Orthodoxy. The topic has been viewed from three perspectives: a historical, theological-and-canonical, and political one. First of all, the controversy between Constantinople and Moscow results from their differences in interpreting the history of the Kiev Metropolia, and, consequently, from the arising differences in attributing it to the jurisdiction of the one or the other Patriarchate. From the theological and canonical point of view, the problem consists in a lack of a common position in contemporary Orthodoxy concerning a procedure of establishing autocephaly. Finally, a political factor can be clearly perceived in the controversy around Ukrainian autocephaly, namely, the strict bond between Church issues and political interests of both the Kremlin and Ukrainian political elites.

Keywords: autocephaly, Orthodoxy, Ukrainian Orthodoxy, Orthodox ecclesiology

6 stycznia 2019 roku w Konstantynopolu (Stambule) metropolita Epifaniusz (Dumenko) odebrał z rąk patriarchy ekumenicznego Bartłomieja I dekret (tomos) o ustanowieniu autokefalii Kościoła prawosławnego Ukrainy¹. Akt ten formalnie zamyka trudny proces usamodzielniania się ukraińskiego prawosławia². Nie zamyka jednak dyskusji na ten temat. Istotnie, autokefalia ukraińskiego prawosławia budziła w ostatnich latach i nadal budzi kontrowersje i żywe emocje. Sprawa ta stała się też przyczyną poważnego konfliktu i kryzysu w relacjach między Konstantynopolem a Moskwą³.

¹ Por. *Томос об автокефалии вручен главе новой украинской церкви*: <http://www.rosbalt.ru/db/world/2019/01/06/1756557.html> (odczyt z dn. 16.01.2019 r.).

² Pozostaje oczywiście, zgodnie z funkcjonującą praktyką, sprawa uznania nowego Kościoła Ukrainy przez wszystkie autokefaliczne Kościoły prawosławne.

³ W reakcji na działania Konstantynopola, zmierzające do udzielenia autokefalii ukraińskiemu prawosławiu, Święty Synod Patriarchatu Moskiewskiego na posiedzeniu 15 października 2018 roku w Mińsku zdecydował o przerwaniu jedności eucharystycznej z Patriarchatem Ekumenicznym. Por. *Заявление Священного Синода Русской Православной*

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania korzeni toczącego się sporu wokół autokefalii ukraińskiego prawosławia. W prezentacji tematu zwrócimy uwagę na trzy zasadnicze aspekty badanej problematyki: historyczny, teologiczno-prawny i polityczny. W związku z tym na początku przedstawimy różne spojrzenia na historię zależności jurysdykcyjnej metropolii kijowskiej (1). Następnie wskażemy na rozbieżności stanowisk na temat sposobu udzielania autokefalii (2). W części trzeciej omówimy wpływ czynników politycznych na toczący się spór w sprawie ukraińskiej autokefalii (3).

1. Historia zależności jurysdykcyjnej metropolii kijowskiej

Pierwszy powód sporu między Konstantynopolem a Moskwą w sprawie ukraińskiej autokefalii wynika z odmiennej interpretacji historii metropolii kijowskiej.

Zarówno ukraińskie, jak i rosyjskie prawosławie uważa się za prawowitego spadkobiercę spuścizny Kościoła dawnej Rusi Kijowskiej, która przyjęła chrześcijaństwo z Bizancjum w 988 roku. Powstała wówczas metropolia kijowska, która od początku swego istnienia znajdowała się w strukturach Patriarchatu Konstantynopola. Wskutek zniszczenia Kijowa w połowie XIII wieku przez Tatarów, w 1299 roku ówczesny metropolita kijowski Maksym przeniósł się do Włodzimierza nad Kłazmą, a później do Moskwy, która w tym czasie zyskuje coraz większe znaczenie polityczne i kościelne. W procesie dokonujących się zmian w XIV wieku doszło do podziału jednolitej dotąd metropolii kijowskiej na kijowską i moskiewską. Początkowo, mimo zarysowujących się różnic między dwoma metropoliami, Kościół ruski pozostawał jako całość w bezpośredniej zależności od Patriarchatu Konstantynopola. Z czasem jednak metropolia moskiewska na tyle się umocniła, że w 1448 roku samowolnie dokonała wyboru nowego metropolity swojego Kościoła. W ten sposób Kościół

Церкви в связи с посягательством Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Церкви, 15 октября 2018 г.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283708.html> (odczyt z dn. 14.12.2018 r.).

moskiewski uzyskał faktyczną niezależność od Patriarchatu Konstantynopolańskiego, czyli autokefalię, a w 1589 roku status patriarchatu⁴.

Mimo powstania Patriarchatu Moskiewskiego, metropolia kijowska nadal pozostawała w jurysdykcji Konstantynopola. Dopiero w 1685 roku Patriarchat Moskiewski – bez zgody Konstantynopola – włączył ją pod swoją jurysdykcję. Metropolita kijowski Gedeon Czetwertyński złożył wówczas oficjalną przysięgę wierności patriarsze moskiewskiemu. Władze rosyjskie podjęły jednocześnie starania o zalegalizowanie istniejącego stanu rzeczy przez Patriarchat Konstantynopola. W 1686 roku patriarcha ekumeniczny Dionizy IV uznał ostatecznie powyższy stan, zatwierdzając go swym patriarszym i synodalnym aktem. W ten sposób metropolia kijowska została włączona pod jurysdykcję Patriarchatu Moskiewskiego⁵.

Problem polega na tym, że istnieją dzisiaj dwie interpretacje tego wydarzenia, a tym samym dwa podejścia do rzeczywistego statusu metropolii kijowskiej: moskiewskie i konstantynopolańskie⁶.

Patriarchat Moskiewski nie ma żadnych wątpliwości, że Konstantynopol, w którego jurysdykcji do 1686 roku pozostawała metropolia kijowska, przekazał ją na zawsze Moskwie. Akt ten – w przekonaniu Moskwy – dokonał się w sposób zgodny z prawem, co zostało potwierdzone przez wszystkie prawosławne patriarchaty. Do początku XX wieku – jak podkreślają przedstawiciele Patriarchatu Moskiewskiego – nikt też nie poddawał w wątpliwość tego historycznego faktu. W rezultacie obszar dawnej metropolii kijowskiej stanowi terytorium kanoniczne Patriarchatu Moskiewskiego. A zatem o autokefalii ukraińskiego prawosławia powinna decydować Moskwa. Stąd podjęte ostatnio działania ze strony Patriarchatu Konstantynopola odnośnie do autokefalii Kijowa są postrzegane przez

⁴ Por. В. ЦЫПИН, *Курс церковного права*, Клин 2002, s. 316-323; А. СМУК-КОЖО, *Sytuacja Cerkwi prawosławnej na Rusi Moskiewskiej od 1581-1653*, „Elpis” 5 (2003), nr 7-8, s. 241-246.

⁵ Por. А. МІРОНОВИЧ, *Православие и уния за панования Јана Казимієра*, Біаły-сток 1997, s. 262; М. БЛАЗА, *Katolicy i prawosławni na Ukrainie*, „Przegląd Powszechny” 3 (2009), s. 24-25.

⁶ Ograniczamy się tutaj do ogólnej prezentacji stanowisk w badanej sprawie. Szczegółowa analiza tego zagadnienia przekracza ramy niniejszego opracowania.

Moskwę jako bezprawna ingerencja w wewnętrzne sprawy rosyjskiego Kościoła prawosławnego i naruszenie jego terytorium kanonicznego⁷.

Patriarchat Konstantynopola nie zgadza się z taką interpretacją historii i utrzymuje, że przyłączenie metropolii kijowskiej do jurysdykcji Moskwy dokonało się w sposób niekanoniczny. Patriarchat Moskiewski bowiem samowolnie wyświęcił Gedeona na metropolitę kijowskiego. W 1686 roku patriarcha Dionizy IV uznał ważność tych święceń i, biorąc pod uwagę racje duszpasterskie oraz trudną sytuację polityczną w regionie, wyraził zgodę na wyświęcanie przez Moskwę metropolity kijowskiego, który miał nadal dokonywać komemoracji patriarchy ekumenicznego i pozostawać jego egzarchą. Ustępstwo to dokonało się zgodnie z *oikonomią* kościelną, miało charakter tymczasowy i w żadnym razie nie oznaczało przekazania na zawsze kanonicznych praw do metropolii kijowskiej, które zachował Konstantynopol⁸. Na swoje prawa do metropolii kijowskiej powołał się Konstantynopol w kontekście przyznania w 1924 roku statusu autokefalii Kościołowi prawosławnemu w Polsce⁹.

⁷ Por. *Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с незаконным вторжением Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Православной Церкви*, 14 сентября 2018 г.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5268282.html> (odczyt z dn. 14.12.2018 r.); *Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с посягательством Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Церкви*, 15 октября 2018 г., *dz. cyt.* Na temat stanowiska Patriarchatu Moskiewskiego zob. М. Желтов, *Историко-канонические основания единства Русской Церкви*, „Церковь и время” 3(84) (2018), s. 29-95.

⁸ Por. И. ГЕТЧА, *Украина всегда была канонической территорией Вселенского Патриархата*: <https://glavcom.ua/ru/interview/arhiepiskop-telmisikiy-io-v-gecha-ukraina-vsegda-byla-kanonicheskoy-trritorey-vselenskogo-patriarhata-528608.html> (odczyt z dn. 14.12.2018 r.). W związku z tym zob. В. Г. Ченцова, *Синодальное решение 1686 г. о Киевской митрополии*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики” 2(68) (2017), s. 98-110: on-line http://www.drevnyaya.ru/vyp/2017_2/part_9.pdf (odczyt z dn. 14.12.2018 r.); К. Ветошников, *Ответ на аргументы представителей РПЦ о „полной передаче” Москве юрисдикции над Киевской митрополией в 1686 г.*: <https://credo.press/221236/> (odczyt z dn. 11.12.2018 r.).

⁹ Por. K. URBAN, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970. Rys historyczny*, Kraków 1996, s. 43-54; A. BORKOWSKI, *Materiały greckie do autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce*, cz. I, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 6 (2009), s. 381.

Natomiast 11 października 2018 roku Święty Synod Patriarchatu Konstantynopola odwołał synodalny list z 1686 roku, w którym przyznał Patriarchatowi Moskiewskiemu prawo udzielania chirotonii metropolicie kijowskiemu. W ten sposób po ponad 300 latach Ukraina znów została uznana jako terytorium kanoniczne Patriarchatu Konstantynopola¹⁰. A zatem tylko Konstantynopol, a nie Moskwa, może decydować o przyznaniu autokefalii ukraińskiemu prawosławiu¹¹.

2. Sposób ustanawiania kościelnej autokefalii

W toczącym się sporze wokół ukraińskiej autokefalii aspekt historyczny łączy się ściśle z wymiarem teologiczno-prawnym.

Mimo zasadniczej zgodności, co do rozumienia natury autokefalii i jej miejsca w ustroju kościelnym prawosławia, lokalne Kościoły prawosławne różnią się znacznie w sprawie sposobu udzielania autokefalii. Istotnie, w prawosławiu nie ma powszechnie przyjmowanych procedur związanych z ustanawianiem kościelnej autokefalii. Kościoły prawosławne osiągały status autokefalii w różnych okresach historii na wiele sposobów i pod wpływem różnych czynników, nie tylko kościelnych¹².

Przy ustanawianiu autokefalii zasadniczo brano pod uwagę trzy elementy: 1) motywy przemawiające za ustanowieniem autokefalii; 2) warunki kanoniczne niezbędne do jej funkcjonowania; 3) akty prawne tworzące autokefalię. Istotnym motywem w dążeniu poszczególnych części Kościoła do autokefalii było uzyskanie niepodległości przez dane państwo. Wychodzono z założenia, że suwerenność państwa domaga się koniecznie niezależności Kościoła na jego terytorium. W uzasadnieniu autokefalii spotykamy też motyw oddalenia terytorialnego ubiegającej się

¹⁰ Por. [HOLY AND SACRED SYNOD OF THE ECUMENICAL PATRIARCHATE], *Announcement* [11th October 2018], <https://www.patriarchate.org/-/communiq-1> (odczyt z dn. 14.12.2018 r.).

¹¹ Por. С. ЧАПНИН, *Автокефалия православной церкви на Украине. Что терять Россия?*, http://chapnin.ru/articles/avtokefaliya_tserkvi_ukraina_301/ (odczyt z dn. 14.12.2018 r.).

¹² Por. С. НОВОРУН, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Cascade (USA) 2017, s. 88-127.

o taki status części Kościoła. Wskazywano na dwa podstawowe warunki, niezbędne do nadania Kościołowi lokalnemu statusu autokefalii, a mianowicie: a) wolę uzyskania autokefalii przez daną część Kościoła oraz b) zdolność tej części Kościoła do samodzielnego funkcjonowania (co najmniej 4 czynnych biskupów, określone terytorium i znaczna liczba wiernych). W końcu do ustanowienia autokefalii konieczne były odpowiednie akty prawne, dokonywane przez kompetentne organy władzy kościelnej. Zgodnie z tradycją kanoniczną decyzję o ustanowieniu Kościołów autokefalicznych mogły podejmować sobory powszechne (wszechprawosławne) i sobory lokalne, na podstawie zgody Kościoła macierzystego, tj. tego Kościoła, od którego dana część chciała się odzielić. Od czasu, gdy zwoływanie soborów powszechnych stało się niemożliwe, w praktyce Kościoła prawosławnego spotykamy dwa sposoby ustanawiania autokefalii: a) przez Kościół macierzysty, któremu podlegała dana część Kościoła w chwili ubiegania się o niezależność; b) przez Patriarchat Konstantynopola, który uważał, iż posiada w tym względzie szczególne kompetencje jako Kościół macierzysty w najwyższym stopniu. W obu przypadkach wskazuje się na potrzebę potwierdzenia takiej decyzji przez pozostałe Kościoły autokefaliczne. Z reguły jednak Kościół macierzysty niechętnie przyznawał status autokefalii Kościołowi znajdującemu się pod jego jurysdykcją. W praktyce dochodziło zazwyczaj do jednostronnego ogłaszania niezależności, co łączyło się z karą ekskomunikacji nakładaną przez Kościół macierzysty. Wszystko to prowadziło do napięć i konfliktów w łonie całego prawosławia. Sytuacja normalizowała się dopiero w momencie formalnego uznania nowego Kościoła autokefalicznego przez Kościół macierzysty i inne Kościoły autokefaliczne¹³.

Próbie wypracowania wspólnego stanowiska w sprawie sposobu ustanawiania autokefalii podjęto w procesie przygotowań Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego. W toku prac nad projektem dokumentu na ten temat pojawiły się jednak rozbieżności stanowisk co do

¹³ Por. A. BOGOLEPOV, *Conditions of Autocephaly*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 5 (1961), nr 3, s. 22. 35; A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 2, Warszawa 1975, s. 114; T. KAŁUŻNY, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny: natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 342. 361-365.

sposobu ogłaszania autokefalii, a zwłaszcza co do tego, kto ma inicjować procedurę i ogłaszać dekret (tomos). W podejściu do tej kwestii zarysował się wyraźny podział między Kościołami tradycji greckiej (Konstantynopol, Aleksandria, Jerozolima, Cypr i Grecja) a Kościołami innych tradycji (Moskwa, Serbia, Rumunia, Bułgaria, Polska i inne). Kościoły tradycji greckiej podkreślały, że w przeszłości autokefalię mogły ogłaszać sobory powszechne i synod Patriarchatu Konstantynopola, a w obecnych warunkach sobór wszechprawosławny. Z tego powodu, ich zdaniem, za inicjowanie procesu udzielania autokefalii nowym Kościołom odpowiedzialny jest Patriarchat Ekumeniczny. Pozostałe zaś Kościoły uważały, że przyznanie autokefalii stanowi przywilej Kościoła macierzystego, a tym samym każdego autokefalicznego Kościoła w stosunku do swojego własnego terytorium kanonicznego, a wszechprawosławny konsensus w sprawie uznania tej autokefalii powinien być osiągnięty dopiero po ogłoszeniu autokefalii jako swego rodzaju ratyfikacja¹⁴.

W przyjętym przez Międzyprawosławną Komisję Przygotowawczą w 2009 roku projekcie dokumentu *Autokefalia i sposób jej ogłoszenia* ustalono między innymi, że oficjalnego ogłoszenia autokefalii ubiegającego się o nią Kościoła dokonuje patriarcha ekumeniczny przez wydanie *tomosu*, po uzyskaniu zgody Kościoła macierzystego oraz pozostałych Kościołów autokefalicznych. Podczas posiedzenia Komisji w 2009 roku, jak również w 2011 roku nie osiągnięto jednak pełnej zgody, co do treści tego dokumentu, zwłaszcza zaś co do procedury (sposobu) składania podpisów przez zwierzchników Kościołów prawosławnych pod *tomosem* autokefalii. W rezultacie temat autokefalii został usunięty z porządku obrad Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego na Krecie (2016)¹⁵.

¹⁴ Пор. ДАМАСКИН, Доклад по вопросу „Автокефалия и способ ее провозглашения” (Шамбези, 11 ноября 1993), в: Межправославная Подготовительная Комиссия Святого и Великого Собора Православной Церкви, Шамбези, 7-13 ноября 1993 г. [Protokoły i teksty], Шамбези (Женева) 1994, maszynopis, s. 164-174; J. GETCHA, *The Reasons to Proclaim or to Restore Autocephaly in the 21st centuries*, https://risu.org.ua/en/index/monitoring/society_digest/71039/ (odczyt z dn. 22.11.2018 r.); T. KAŁUŻNY, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny...*, dz. cyt., s. 367-372.

¹⁵ Пор. J. GETCHA, *The Reasons to Proclaim or to Restore Autocephaly...*, dz. cyt.

Warto jednocześnie zauważyć, że wspomniany projekt dokumentu w rzeczywistości ani nie analizował, ani nie wyjaśniał faktycznych powodów ogłoszenia autokefalii. Co więcej, projekt dokumentu zakładał, że Kościół macierzysty regionu ubiegającego się o pełną samodzielność powinien zbadać warunki eklezjologiczne, kanoniczne i duszpasterskie dla ogłoszenia autokefalii. Takie sformułowanie nie rozwiązuje jednak sporu, który miał miejsce w historii, np. w związku z autokefalią Kościoła prawosławnego w Polsce czy Kościoła Czech i Słowacji, a który pojawił się również w przypadku ukraińskiej autokefalii, a mianowicie: czy za Kościół macierzysty tych regionów należy uznać Patriarchat Konstantynopoliński czy Patriarchat Moskiewski¹⁶.

Poza tym, jeśli weźmiemy pod uwagę „nowsze” autokefalie, to wyraźnie widać, że u podstaw tego rodzaju decyzji znajdowały się raczej motywy (racje) geopolityczne (niezależność państwa, świadomość narodowa, język narodowy) niż eklezjologiczne, kanoniczne czy duszpasterskie. Ostatecznie, upraszczając nieco, można dziś wyróżnić dwa zasadnicze typy prawosławnych Kościołów autokefalicznych: 1) typ „imperialny” – starożytnie autokefalie; 2) typ „narodowy” – późniejsze i nowsze autokefalie¹⁷.

Do pierwszej grupy należą „Kościół pentarchii”, czyli pierwsze patriarchaty, za którymi stoi autorytet starożytnych stolic i odpowiednia tradycja: Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia, Jerozolima. Kościoły te zaliczane są do paradygmatu imperialnego przede wszystkim dlatego, że historycznie sięgają najważniejszych stolic kościelnych imperium bizantyjskiego. Autokefalia tych Kościołów oparta jest na zasadzie terytorialnej, tj. prowincje, znajdujące się na obszarze cesarstwa, jednocześnie były terytoriami, na których patriarchowie sprawowali jurysdykcję bez względu na naród i pochodzenie etniczne¹⁸. Natomiast drugą grupę stanowią „krajowe” Kościoły autokefaliczne, powstałe w okresie późniejszym, w oparciu o paradygmat „narodowy” i zasadę: „jedno państwo –

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Szerzej na ten temat zob.: A. КЫРЛЕЖЕВ, *Мировое православие: типология автокефальных церквей*, „Государство, религия, церковь в России и за рубежом” 1 (2016), s. 74-101.

¹⁸ Por. tamże, s. 80-81; B. PLANK, *Orthodoxe Aussagen zur Autokephalie in westlichen Veröffentlichungen seit 1961*, „Ostkirchliche Studien” 30 (1981), nr 3-4, s. 294.

jeden Kościół”. Tutaj zasada terytorialna nie ma dużego znaczenia przy ustanawianiu autokefalii, ale wymaga się niezależności Kościoła z racji niezależności państwowej i narodowej¹⁹.

Zasadę terytorialną przełamało nadanie autokefalii Moskwie. Nowa fala autokefalii rozpoczęła się w pierwszej połowie XIX wieku, kiedy narody wyzwolone spod panowania tureckiego – Grecja, Serbia, Rumunia i Bułgaria – utworzyły własne państwa i zaczęły domagać się niezależności kościelnej. Takie żądanie uzasadniano tym, że wierni nie mogli podlegać jurysdykcji kościelnej (Konstantynopola), która ze swej strony była zależna od wroga danego narodu, tj. od Turków. Zastosowanie pierwiastka narodowego przy ustanawianiu autokefalii kościelnej łączy się z silnymi wpływami elementów narodowych, a nawet nacjonalistycznych i politycznych i dlatego narażone jest na krytykę. Z drugiej strony należy stwierdzić, że paradygmat „narodowy” w mniejszym lub większym stopniu znalazł się u podstaw wszystkich „późniejszych” autokefalii. Wszystkie „późniejsze” autokefalie powstawały też jako skutek przede wszystkim procesów politycznych, a nie kościelnych. Warto mieć to na uwadze w kontekście dyskusji na temat ukraińskiej autokefalii i wysuwanych ahistorycznych argumentów, że nadanie autokefalii nie może mieć kontekstu politycznego²⁰.

3. Wpływ czynników politycznych

Spór o autokefalię ukraińskiego prawosławia między Konstantynopolem a Moskwą ma podłoże nie tylko historyczne i teologiczno-kanoniczne, ale także polityczne.

Należy przede wszystkim zauważyć, że rosyjski Kościół prawosławny prowadzi swoją działalność w ścisłej współpracy z władzami państwowymi Rosji, według bizantyjskiego modelu „sojuszu ołtarza i tronu”.

¹⁹ Пор. А. КЫРЛЕЖЕВ, *Мировое православие...*, dz. cyt., s. 79.

²⁰ Пор. С. НОВОРУН, *Autocephaly as a Diachronic Phenomenon and Its Ukrainian Case*, w: V. Padiak, P. Krafcik (red.), *A Jubilee Collection: Essays in Honor of Professor Paul Robert Magocsi*, Uzhorod–Prešov–New York 2015, s. 273-274. 277; B. PLANK, *Orthodoxe Aussagen zur Autokephalie...*, dz. cyt., s. 294.

Jednym z głównych obszarów współpracy jest polityka zagraniczna Rosji, zwłaszcza wobec państw byłego Związku Radzieckiego, postrzeganych przez Patriarchat Moskiewski za swoje „terytorium kanoniczne”, a przez Kreml jako swoją naturalną strefę wpływów politycznych. Przesłanką dla współpracy jest zbieżność interesów obydwu stron: przywracanie jedności „narodu rosyjskiego”, czyli konsolidowanie ludności prawosławnej i rosyjskojęzycznej pod religijną oraz polityczną egidą Moskwy. Dla uzasadnienia tej współpracy obie strony powołują się na promowaną przez Patriarchat Moskiewski koncepcję „rosyjskiego świata”, a ściślej rzecz biorąc, „ruskiego świata” (ros. *русский мир*)²¹.

W interpretacji Patriarchatu Moskiewskiego pod pojęciem „ruskiego świata” kryją się przede wszystkim tereny należące niegdyś do „Świętej Rusi”, czyli poza Rosją również Ukraina i Białoruś, a także inne obszary, jak np. Mołdawia i Kazachstan, na których tradycyjnie żyją wierni odwołujący się do wspólnych korzeni i wspólnego dziedzictwa. Wszyscy wierzący zamieszkujący na tych terenach stanowią część „ruskiego świata”, jednego Kościoła i jednego „narodu prawosławnego”. Szczególną rolę w przynależności do „ruskiego świata” odgrywają: religia prawosławna, rosyjska kultura i język oraz historyczna pamięć. W ten sposób „rosyjski świat” nie dotyczy tylko Federacji Rosyjskiej, ale jest to cywilizacyjny projekt konsolidacji „ruskich ziem”, odbudowania „ruskiej jedności duchowej”, która jest wyższa niż wszystkie granice polityczne²².

²¹ Por. A. CURANOVIĆ, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010, s. 210-215, 218-221; K. JARZYŃSKA, *Ukraińska gra patriarchy Cyryla*, „Komentarz OSW”, 14.08.2014 (nr 144), s. 6 (pełny tekst, s. 1-10): https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_144.pdf (odczyt z dn. 17.12.2018 r.). W języku rosyjskim istnieją dwa przymiotniki: „rosyjski” i „ruski”. Pierwszy z nich pochodzi od rzeczownika Rosja i odnosi się do państwa. Drugi z kolei pochodzi od nazwy Ruś i dotyczy wszystkich wschodnich Słowian oraz cywilizacji, której centrum stanowi Rosja. Por. K. C. SCHAFFENBURG, „*Russkiy*” and „*Rossiiskiy*”: *Russian National Identity After Putin*, „*Orbis*” 51 (2007), nr 4, s. 725-737; L. SYKULSKI, *Rosyjska myśl geopolityczna po upadku komunizmu*, „*Przeгляд Geopolityczny*” 21 (2017), s. 92, przypis 4.

²² Por. K. JARZYŃSKA, *Ukraińska gra patriarchy Cyryla*, dz. cyt., s. 6; R. KRAMAR, *Percepcja idei „russkovo mira” na Ukrainie*, w: Z. Chyra-Rolicz, T. Rokosz (red.), *Panslawizm: wczoraj, dziś, jutro*, Siedlce 2016, s. 253-254; A. CURANOVIĆ, *Czynnik religijny...*, dz. cyt., s. 212-213.

Koncepcja „ruskiego świata” zakłada radykalne rozgraniczenie pomiędzy tym, co „swoje” (w domyśle dobre), czyli „ruskie”, a tym, co „obce” (w domyśle złe), czyli „zachodnie”. Dotyczy to np. sposobu interpretacji przeszłości, a także znaczeń przypisywanych takim pojęciom, jak „prawa człowieka”, „sekularyzacja” czy „demokracja”. „Ruski świat” powinien bowiem funkcjonować według własnych wzorców życia społecznego. Próby wprowadzenia na jego obszarze rozwiązań właściwych dla modelu zachodnioeuropejskiego traktowane są jako naruszenie zasad „prawosławnej” czy „ruskiej” cywilizacji, do której miałyby w sposób naturalny należeć również Ukraina. Problem w tym, że na przestrzeni stuleci na gruncie wschodniosłowiańskiego chrześcijaństwa ukształtowała się pod względem kulturowym odmienna od moskiewskiej – kijowska odmiana prawosławia. Jego kluczową cechą była postawa otwartości wobec wpływów Zachodu oraz zdolność syntetyzowania elementów cywilizacji zachodniej z własnym rodzimym bizantyjsko-słowiańskim dziedzictwem kulturowym²³. Po okresie długotrwałej rusyfikacji prawosławie kijowskie podjęło wysiłki na rzecz rekonstrukcji swojej narodowej tradycji i utworzenia odrębnego od Moskwy Kościoła prawosławnego Ukrainy. Tego rodzaju działania spotkały się z ostrym sprzeciwem ze strony Moskwy²⁴.

Doktryna „ruskiego świata” służy również wzmocnieniu pozycji Patriarchatu Moskiewskiego w świecie prawosławnym. Moskwa od wieków aspiruje bowiem do religijnego prymatu w całym prawosławiu. W sporze z Konstantynopolem swoje aspiracje do pierwszeństwa strona rosyjska niejednokrotnie uzasadniała liczbą wiernych znajdujących się w jej jurysdykcji. Utrata przez rosyjski Kościół prawosławny znacznej części

²³ Należy jednocześnie zauważyć, że współczesna Ukraina pod względem społeczno-kulturowym i politycznym nie jest jednorodna, ale jest miejscem ścierania się trzech przeciwstawnych projektów tożsamości historycznej: okcydentalistycznego (prozachodniego), euroazjatyckiego (prorosyjskiego) i pośredniego (eklektycznego), stanowiącego próbę połączenia tradycji „wschodniej” i „zachodniej”. Por. M. SZUMIŁO, „Pomarańczowa rewolucja” na Ukrainie w kontekście historyczno-kulturowym, „Konteksty Społeczne” 1 (2013), nr 1, s. 42.

²⁴ Por. M. WAWRZONEK, *Prawosławie jako element kultury politycznej na współczesnej Ukrainie*, „Studia Politologica Ucraino-Polona” 5 (2015), s. 217.

ukraińskiego prawosławia sprawia, że Kościół rosyjski przestaje być największym pośród lokalnych Kościołów prawosławnych²⁵.

Koncepcja „ruskiego świata” propagowana jest usilnie przez wielu przedstawicieli Patriarchatu Moskiewskiego. Do zwolenników i popularyzatorów tej koncepcji należy również moskiewski patriarcha Cyryl (Gundiajew), który na otwarciu IV Zjazdu Fundacji „Ruski świat” (3 listopada 2010 r.) przekonywał, że Moskwa, Kijów, Mińsk, Kiszyniów, Astana powinny być nie tylko ośrodkami oddzielnych państw, ale stać się ośrodkami wspólnej cywilizacji Rusi²⁶. Natomiast podczas modlitwy za Ukrainę w świątyni (soborze) katedralnej Chrystusa Zbawiciela w Moskwie (19 kwietnia 2014 r.) patriarcha Cyryl utrzymywał, że choć Ukraina jest osobnym państwem, to nie należy jej traktować jako odrębnego narodu, ponieważ „Ukraina jest organiczną częścią świętej Rusi”²⁷.

Promocja „ruskiego świata” na Ukrainie budziła początkowo zróżnicowane reakcje: od całkowitej akceptacji do zdecydowanego odrzucenia tej koncepcji²⁸. Kluczowe znaczenie dla kontynuowania procesu usamo-

²⁵ Por. K. JARZYŃSKA, *Ukraińska gra patriarchy Cyryla*, dz. cyt., s. 8; T. KAŁUŻNY, *Spór o pierwszeństwo w prawosławiu. Kontrowersyjny dokument Patriarchatu Moskiewskiego w sprawie prymatu w Kościele*, „Studia Oecumenica” 16 (2016), s. 97-111.

²⁶ Por. *Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии IV Ассамблеи Русского мира*, 3 ноября 2010 г.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1310952.html> (odczyt z dn. 18.12.2018 r.). Fundacja „Ruski świat” (Русский мир) została powołana przez prezydenta Rosji 21 czerwca 2007 roku celem wspierania tych ideałów na całym świecie. W radzie Fundacji zasiada m.in. minister spraw zagranicznych Rosji Siergiej Ławrow, a jej prezesem jest Wiaczesław Nikonow, wnuk Wiaczesława Mołotowa. Fundacja ściśle współpracuje z Patriarchatem Moskiewskim. W związku z tym zob.: <https://www.russkiymir.ru/>.

²⁷ Por. *Святейший Патриарх Кирилл в преддверии праздника Святой Пасхи совершил молитву об Украине*, 19 апреля 2014 г.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/36302283.html> (odczyt z dn. 18.12.2018 r.).

²⁸ W 2013 roku Centrum Razumkova opublikowało przeprowadzony na Ukrainie sondaż, w którym badanym zadano pytanie: Czy doktryna „ruskiego świata” skierowana jest na: a) duchowe zjednoczenie bratnich narodów rosyjskiego, ukraińskiego i białoruskiego; b) restaurację rosyjskiego imperium; c) trudno powiedzieć. Wśród respondentów należących do Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego 70,9% wskazało pierwszą odpowiedź, 15,1% drugą, a 14% trzecią. Wśród prawosławnych respondentów przynależących do Patriarchatu Kijowskiego pierwszą odpowiedź wybrało 20%, drugą 69,5%,

dzielnienia się Kościoła ukraińskiego miała aneksja Krymu i konflikt na wschodzie Ukrainy. Wydarzenia te doprowadziły do wzrostu niechęci do „ruskiego świata” oraz do Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego, kojarzonego z hierarchiczną zależnością od Rosji. Poczucie zagrożenia zewnętrznego ze strony Rosji stało się też inspiracją dla hierarchów Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego i Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego do intensyfikacji działań na rzecz autokefalii ukraińskiego prawosławia²⁹. W związku z tym słusznie zauważył Siergiej Czapnin, że gdyby nie było problemu Krymu i Donbasu, sprawy ukraińskiej autokefalii z pewnością nie stawiano by tak ostro³⁰.

Wreszcie w sprawę autokefalii na Ukrainie są mocno zaangażowane elity polityczne Ukrainy, skupione wokół prezydenta Petro Poroszenki. Dla nich kwestia ta ma przede wszystkim znaczenie strategiczne. Ustanowienie autokefalii ukraińskiego prawosławia postrzegane jest jako ograniczenie politycznych i kulturowych wpływów Rosji na Ukrainie, co stanowi ważny element budowy tożsamości państwowo-narodowej. Wynika to z funkcjonującego w dużej części społeczeństwa ukraińskiego przekonania, że „niepodległy” (narodowy) Kościół jest ważnym atrybutem suwerenności politycznej i cywilizacyjnej. Ukraińska autokefalia

a trzecią 10,5%. Pozostali respondenci, zaliczeni do grupy „inni prawosławni”, dali następujące odpowiedzi: pierwsza odpowiedź 2,5%, druga 95%, a trzecia 2,5%. Por. *Religia i władza w Ukrainie: проблеми взаємовідносин. Інформаційні матеріали до Круглого столу на тему: „Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?”*, Київ 2013; M. STRUTYŃSKI, *Stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi w niepodległej Ukrainie (1991-2013)*, „Studia Prawa Wyznaniowego” 17 (2014), s. 268.

²⁹ Por. R. КРАМАР, *Percepcja idei „ruszkowo mira” na Ukrainie*, dz. cyt., s. 249; O. WАСИУТА, „Russki mir” jako narzędzie imperialnej polityki Kremla, „Przegląd Geopolityczny” 21 (2017), s. 82-83.

³⁰ Por. С. ЧАПНИН, *Автокефалия православной церкви на Украине...*, dz. cyt. W swoisty sposób wyraził to przekonanie metropolita Filaret (Denysenko), w latach 1995-2018 zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego: „ukraińskiej autokefalii nie stworzyłem ja Filaret ani patriarcha Bartłomiej. Powołał ją do życia rosyjski imperializm, który przyszedł do nas z wojną”. Cyt. za: R. СHEDA, *Kres trzeciego Rzymu*: <https://wydarzenia/swiat/item/1555-kres-trzeciego-rzymu> (odczyt z dn. 22.12.2018 r.).

stanowi też ważny czynnik, na którym prezydent może budować poparcie w wyborach na Ukrainie w 2019 roku: prezydenckich – wiosną i parlamentarnych – jesienią³¹.

Podsumowując, należy stwierdzić, że decyzja Patriarchatu Ekumenicznego o udzieleniu autokefalii ukraińskiemu prawosławiu wywołała żywą dyskusję w świecie prawosławnym i ostry spór między Konstantynopolem a Moskwą. W toku badań ukazano trzy zasadnicze aspekty tego sporu: historyczny, teologiczno-prawny i polityczny. Rozbieżności stanowisk w badanej sprawie wynikają najpierw z odmiennej interpretacji historii metropolii kijowskiej, a tym samym jej jurysdykcyjnej zależności od Patriarchatu Konstantynopolańskiego czy Patriarchatu Moskiewskiego. Z kościelno-prawnego punktu widzenia problem polega na braku w dzisiejszym prawosławiu jednolitych, powszechnie przyjmowanych, procedur ustanawiania autokefalii. Wreszcie w kontrowersjach wokół ukraińskiej autokefalii dochodzi mocno do głosu czynnik polityczny, a mianowicie ściśle powiązanie spraw kościelnych z interesami politycznymi Kremla oraz elit politycznych Ukrainy. Skuteczne rozwiązanie zaistniałego konfliktu w sprawie autokefalii ukraińskiego prawosławia można się dokonać jedynie na drodze porozumienia między Konstantynopolem i Moskwą. Istotne znaczenie w tym względzie będzie miało niewątpliwie wypracowanie na poziomie wszechprawosławnym jasnej i powszechnie akceptowanej procedury ustanawiania autokefalii nowych Kościołów prawosławnych. W praktyce oznacza to powrót do rozpatrzenia trudnego tematu autokefalii na najbliższym soborze wszechprawosławnym. Dopóki bowiem nie zostaną w prawosławiu wypracowane stosowne regulacje, każde kolejne ogłoszenie autokefalii będzie się dokonywać według znanego już z historii scenariusza „nowszych” autokefalii, uwarunkowanego czynnikami narodowymi i politycznymi, budzącego żywe emocje i spory w świecie prawosławnym.

³¹ Por. T. OLSZAŃSKI, „*Niepodległe państwo potrzebuje niepodległego Kościoła*”. *Walka o samodzielność kanoniczną ukraińskiego prawosławia*, „Komentarze OSW”, 11.06.2018 (nr 272), s. 3-4: https://www.osw.waw.pl/sites/default/fites/komentarze_272.pdf (odczyt z dn. 17.12.2018 r.); *Порошенко назвал автокефалию вопросом не столько религии, сколько национальной безопасности*, <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/5919407> (odczyt z dn. 22.12.2018 r.).

Bibliografia

- Blaza M., *Katolicy i prawosławni na Ukrainie*, „Przegląd Powszechny” 3 (2009), s. 24-34.
- Bogolepov A., *Conditions of Autocephaly*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 5 (1961), nr 3, s. 11-37.
- Borkowski A., *Materiały greckie do autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce*, cz. I, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 6 (2009), s. 359-391.
- Cheda R., *Kres trzeciego Rzymu*: <https://wydarzenia/swiat/item/1555-kres-trzeciego-rzymu> (odczyt z dn. 22.12.2018 r.).
- Curanović A., *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010.
- Цыпин В., *Курс церковного права*, Клин 2002.
- Чапнин С., *Автокефалия православной церкви на Украине. Что теряет Россия?*, http://chapnin.ru/articles/avtokefaliya_tserkvi_ukraina_301/ (odczyt z dn. 14.12.2018 r.).
- Ченцова В. Г., *Синодальное решение 1686 г. о Киевской митрополии*, „Древняя Русь. Вопросы медиевистики” 2(68) (2017), s. 98-110: on-line http://www.drevnyaya.ru/vyp/2017_2/part_9.pdf (odczyt z dn. 14.12.2018 r.).
- Дамаскин, *Доклад по вопросу „Автокефалия и способ ее провозглашения”* (Шамбези, 11 ноября 1993), w: *Межправославная Подготовительная Комиссия Святого и Великого Собора Православной Церкви*, Шамбези, 7-13 ноября 1993 г. [Protokoły i teksty], Шамбези (Женева) 1994, maszynopis, s. 164-174.
- Getcha J., *The Reasons to Proclaim or to Restore Autocephaly in the 21st centuries*, https://risu.org.ua/en/index/monitoring/society_digest/71039/ (odczyt z dn. 22.11.2018 r.).
- Гетча И., *Украина всегда была канонической территорией Вселенского Патриархата*: <https://glavcom.ua/ru/interview/arhiepiscope-telmisskiy-iov-gecha-ukraina-vsegda-byla-kanonicheskoy-trritorey-vselenskogo-patriarhata-528608.html> (odczyt z dn. 14.12.2018 r.).
- [Holy and Sacred Synod of the Ecumenical Patriarchate], *Announcement* [11th October 2018], <https://www.patriarchate.org/-/communiq-1> (odczyt z dn. 14.12.2018 r.).

Hovorun C., *Autocephaly as a Diachronic Phenomenon and Its Ukrainian Case*, w: V. Padiak, P. Krafcik (red.), *A Jubilee Collection: Essays in Honor of Professor Paul Robert Magocsi*, Uzhorod–Prešov–New York 2015, s. 273-280.

Hovorun C., *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Cascade (USA) 2017.

Jarzyńska K., *Ukraińska gra patriarchy Cyryla*, „Komentarz OSW”, 14.08.2014 (nr 144), s. 6 (pełny tekst, s. 1-10): https://www.osw.waw.pl/sites/default/fites/komentarze_144.pdf (odczyt z dn. 17.12.2018 r.).

Kałużny T., *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny: natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008.

Kałużny T., *Spór o pierwszeństwo w prawosławiu. Kontrowersyjny dokument Patriarchatu Moskiewskiego w sprawie prymatu w Kościele*, „Studia Oecumenica” 16 (2016), s. 97-111.

Kramar R., *Percepcja idei „russkovo mira” na Ukrainie*, w: Z. Chyra-Rolicz, T. Rokosz (red.), *Panslawizm: wczoraj, dziś, jutro*, Siedlce 2016, s. 249-264.

Кырлежев А., *Мировое православие: типология автокефальных церквей, „Государство, религия, церковь в России и за рубежом”* 1 (2016), s. 74-101.

Mironowicz A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997.

Olszański T., *„Niepodległe państwo potrzebuje niepodległego Kościoła”. Walka o samodzielność kanoniczną ukraińskiego prawosławia*, „Komentarze OSW”, 11.06.2018 (nr 272), s. 3-4: https://www.osw.waw.pl/sites/default/fites/komentarze_272.pdf (odczyt z dn. 17.12.2018 r.).

Plank B., *Orthodoxe Aussagen zur Autokephalie in westlichen Veröffentlichungen seit 1961*, „Ostkirchliche Studien” 30 (1981), nr 3-4, s. 288-302.

Порошенко назвал автокефалию вопросом не столько религии, сколько нацбезопасности, <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/5919407> (odczyt z dn. 22.12.2018 r.).

Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Інформаційні матеріали до Круглого столу на тему: „Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?”, Київ 2013.

- Schaffenburg K. C., „*Russkiy*” and „*Rossiiskiy*”: *Russian National Identity After Putin*, „*Orbis*” 51 (2007), nr 4, s. 725-737.
- Smyk-Kojoła A., *Sytuacja Cerkwi prawosławnej na Rusi Moskiewskiej od 1581-1653*, „*Elpis*” 5 (2003), nr 7-8, s. 237-274.
- Strutyński M., *Stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi w niepodległej Ukrainie (1991-2013)*, „*Studia Prawa Wyznaniowego*” 17 (2014), s. 255-273.
- Sykulski L., *Rosyjska myśl geopolityczna po upadku komunizmu*, „*Przegląd Geopolityczny*” 21 (2017), s. 88-100.
- Святейший Патриарх Кирилл в преддверии праздника Святой Пасхи совершил молитву об Украине*, 19 апреля 2014 г.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/36302283.html> (odczyt z dn. 18.12.2018 r.).
- Szumilo M., „*Potarańczowa rewolucja*” na Ukrainie w kontekście historyczno-kulturowym, „*Konteksty Społeczne*” 1 (2013), nr 1, s. 36-50.
- Томос об автокефалии вручен главе новой украинской церкви*: <http://www.rosbalt.ru/db/world/2019/01/06/1756557.html> (odczyt z dn. 16.01.2019 r.).
- Urban K., *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970. Rys historyczny*, Kraków 1996.
- Wasiuta O., „*Ruski mir*” jako narzędzie imperialnej polityki Kremla, „*Przegląd Geopolityczny*” 21 (2017), s. 67-87.
- Wawrzonek M., *Prawosławie jako element kultury politycznej na współczesnej Ukrainie*, „*Studia Politologica Ucraino-Polona*” 5 (2015), s. 208-219.
- Ветошников К., *Ответ на аргументы представителей РПЦ о „полной передаче” Москве юрисдикции над Киевской митрополией в 1686 г.*: <https://credo.press/221236/> (odczyt z dn. 11.12.2018 r.).
- Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии IV Ассамблеи Русского мира*, 3 ноября 2010 г.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1310952.html> (odczyt z dn. 18.12.2018 r.).
- Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с незаконным вторжением Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Православной Церкви*, 14 сентября 2018 г.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5268282.html> (odczyt z dn. 14.12.2018 r.).

Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с посягательством Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Церкви, 15 октября 2018 г.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283708.html> (odczyt z dn. 14.12.2018 r.).

Znosko A., *Prawosławne prawo kościelne*, t. 2, Warszawa 1975.

Желтов М., *Историко-канонические основания единства Русской Церкви*, „Церковь и время” 3(84) (2018), s. 29-95.

Ks. dr hab. Tadeusz Kałużny, prof. UPJPII – sercanin, kierownik Katedry Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów.

ks. Adam Pastorczyk SCJ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0002-0810-3878; e-mail: scj.adam@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.012.10641>

LA SYNAXIS LITURGICA NELLA COSCIENZA
DELLA CHIESA PRIMITIVA SULLA BASE
DELLA RILETTURA DI IOANNIS ZIZIOULAS

LITURGICZNA SYNAKSA W ŚWIADOMOŚCI
PIERWOTNEGO KOŚCIOŁA NA PODSTAWIE RELEKTURY
IOANNISA ZIZIOULASA

THE LITURGICAL SYNTAX IN THE CONSCIOUSNESS
OF EARLY CHURCH BASED ON THE RELECTURE
OF IOANNIS ZIZIOULAS

Abstrakt

Przedmiot naszej pracy stanowi zbadanie pojęcia liturgicznej synaksy w świadomości pierwotnego Kościoła na podstawie relektury Pisma i Tradycji dokonanej przez Ioannisa Zizioulasa. W odniesieniu do Pisma, nasze badanie będzie opierało się przede wszystkim na relekturze Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian. Interpretacja biblijnych treści w optyce naszego autora pozwoli nam na wyróżnienie dwóch podstawowych aspektów starożytnej wspólnoty eucharystycznej (geograficznego i eschatologicznego), kształtujących eklezjologiczno-eucharystyczne pojęcie liturgicznej synaksy pierwszych wieków chrześcijaństwa. W patrystyce, zgodnie ze wskazówkami Zizioulasa, wymiarów liturgicznej synaksy Kościoła pierwotnego poszukiwać będziemy u Ignacego z Antiochii w jego zbudowa-

nym na osobie biskupa eucharystycznym modelu Kościoła, u Justyna Męczennika, naocznego świadka eucharystycznej wspólnoty drugiego wieku, a także u Maksyma Wyznawcy, prezentującego ikoniczną perspektywę życia wspólnoty liturgicznej.

Słowa kluczowe: Ioannis Zizioulas, liturgiczna synaksa, teologia prawosławna, Kościół pierwotny

Abstract

The subject of our work is to examine the concept of liturgical syntax in the consciousness of early Church based on the relecture of the Scripture and Tradition by Ioannis Zizioulas. With regard to the Scriptures, our study will be based primarily on the relecture of the First Letter of Saint Paul to the Corinthians. The interpretation of biblical content in the author's optics will allow us to distinguish two basic aspects of the ancient Eucharistic community (geographical and eschatological), shaping the ecclesiological-eucharistic concept of the liturgical syntax in the first centuries of Christianity. In the patristic, according to Zizioulas' research, the liturgical dimensions of the syntax of early Church will be sought by Ignatius of Antioch in his Episcopal Bishop model of the Church, with Justin Martyr, an eyewitness of the Eucharistic community of the second century, and Maximus the Confessor, presenting the iconic perspective of living liturgical community.

Keywords: Ioannis Zizioulas, liturgical syntax, Orthodox theology, early Church

1. Le testimonianze del Nuovo Testamento

La „Chiesa locale” dell'antichità cristiana ha strutturato la sua identità all'interno del contesto eucaristico, che ha determinato fundamentalmente la sua esistenza come corpo di Cristo¹. Logicamente, l'approccio ecclesiologicalo dell'epoca non era mai espresso attraverso la speculazione in-

¹ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, 247.

telletuale, ad esempio con qualche trattato teoretico, bensì nella prassi, nella *synaxis* liturgica, la quale non può che essere esaminata sotto due principi basilari: la sua natura geografica e la sua cattolicità². A tal proposito, il nostro percorso sarà guidato (nella sua fase primaria) dagli scritti paolini (prevalentemente 1 Cor), i quali, almeno in parte, venivano letti durante la celebrazione liturgica³. La loro rilettura in chiave zizioulana, ci permetterà di rivedere esplicitamente la nozione ecclesiologicalo-eucaristica, presente nella coscienza della Chiesa primitiva.

1.1. La natura geografica ed eucaristica della *synaxis* liturgica (1 Cor)

„Paolo, apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio, e il fratello Timoteo, alla Chiesa di Dio che è in Corinto e a tutti i santi dell'intera Acaia” (2 Cor 1,1)⁴. Già solo un rapido sguardo del saluto paolino fa notare una certa distinzione nell'uso dei vocaboli. Nei riguardi della città viene usata la parola „Chiesa”, invece quando l'apostolo si riferisce agli abitanti di tutta l'area geografica dell'Acaia, li chiama „santi”⁵. Tale fenomeno linguistico non avrebbe attirato la nostra attenzione se non fosse ampiamente presente nelle altre lettere paoline. Se leggiamo ad esempio Rm 16,1; Col 4,16 e 1 Ts 1,1, notiamo subito l'uso del termine „Chiesa” al singolare, come nel caso della già menzionata comunità dei Corinzi. Al contrario, quando riflettiamo su Gal 1,2; 1 Ts 2,14; 2 Cor 8,1 e Rm 16,16, ci rendiamo conto che la parola „Chiesa” viene applicata al plurale (la situazione dei santi dell'intera Acaia)⁶. Ciò vuol dire che l'apostolo utilizzava consapevolmente sia l'una sia l'altra forma nel modo inteso⁷. Il nostro compito sarà quello di dare ragione di quest'affermazione.

² Cfr. IDEM, *Lessere ecclesiale*, Magnano 2007, 249.

³ Cfr. IDEM, *Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline 2001, 46.

⁴ Tutte le citazioni sono tratte dal testo della *La sacra Bibbia* della Conferenza Episcopale Italiana, Città del Vaticano 2008.

⁵ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church, op. cit.*, 46-47.

⁶ Cfr. *ibid.*, 69, note 2 e 3.

⁷ Cfr. I. ZIZIOULAS, *The Local Church in a Eucharistic Perspective. An Orthodox Contribution*, „Mid-stream” 33 (1994), 422.

Per questo motivo, ci riferiamo di nuovo alla Chiesa di Corinto, alla quale Paolo, nella sua prima lettera, scriveva: „(...) quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni tra voi (...)” (1 Cor 11,18). La rilettura zizioulana del termine greco ἐκκλησία (l'assemblea) richiama l'attenzione sul reale ed attuale incontro della comunità dei credenti. Così, il nostro teologo esclude qualunque possibilità di interpretare l'adunanza cristiana in chiave psicologica e teoretica. Non lo preoccupano le speculazioni teoretiche dell'epoca moderna perché l'ecclesiologia dell'antichità cristiana si basava più sulle realtà da tutti sperimentabili che sui concetti astratti. Non siamo una Chiesa quando per una qualunque ragione ci incontriamo in qualsiasi tempo ed in qualsiasi luogo? Interrogativi di questo tipo venivano automaticamente respinti⁸. Il pragmatismo ecclesiale spinge Zizioulas ad affermare che la Chiesa non è nient'altro che l'esistenza della comunità concreta, convocata per uno scopo preciso e fisicamente presente nei suoi membri in un unico luogo: „è anzitutto qualcosa che viviamo e vediamo, e non tanto qualcosa che definiamo con parole”⁹.

Quale è il motivo per cui i cristiani si radunano in un luogo, più frequentemente in una certa città?¹⁰

Paolo stesso nei successivi versetti della Prima Lettera ai Corinzi che abbiamo appena esaminato, affronta nel modo diretto la nostra questione: „Quando dunque vi radunate insieme, il vostro non è più un mangiare la cena del Signore. Ciascuno infatti, quando partecipa alla cena, prende prima il proprio pasto e così uno ha fame, l'altro è ubriaco” (1 Cor 11,20-21). Andando avanti leggiamo: „(...) chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna” (1 Cor 11,29)¹¹.

⁸ Cfr. IDEM, *Eucharist, Bishop, Church*, op. cit., 48.

⁹ Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003, 68. Il testo viene dalle non pubblicate lezioni di Zizioulas tenute all'Università di Tessalonica nell'anno 1990-1991.

¹⁰ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, op. cit., 94. Zizioulas ricorda che inizialmente il cristianesimo era una religione di città. Cfr. IDEM, *The Early Christian Community*, in: B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq (ed.), *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, New York 1986, 30.

¹¹ Cfr. I. ZIZIOULAS, *The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist*, „Nicolaus”¹⁰ (1982), 334, nota 1.

La rivelazione del carattere eucaristico del raduno ecclesiale passa attraverso il racconto paolino sugli abusi dei Corinzi che avrebbero luogo durante la liturgia. L'apostolo stigmatizza in termini molto chiari gli scandalosi e indegni comportamenti dei cristiani; inoltre, approfittando della circostanza, continua la sua riflessione e identifica a tal punto l'Eucaristia con la Chiesa di Dio, per cui l'offesa verso la prima getta il disprezzo anche sull'ultima (1 Cor 11,22).

La stessa coincidenza eucaristico-ecclesiale la troviamo pure nel versetto seguente: „Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso” (1 Cor 11,23), ossia, la celebrazione eucaristica¹². In tal modo iniziamo a capire che i vocaboli greci usati da Paolo: συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ, ἐκκλησία e κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν, contengono la stessa realtà, sia quella eucaristica che quella ecclesiale¹³. Per questa ragione, d'ora in poi useremo questi concetti in maniera intercambiabile: pensando all'Eucaristia non dovremo dimenticare il suo carattere ecclesiale e, viceversa, quando prenderemo in considerazione l'idea della Chiesa ci riferiremo necessariamente all'Eucaristia¹⁴.

Da quanto precede risulta che la lettera, il cui carattere eucaristico è stato già delineato, poteva essere letta soltanto nel seno di assemblee liturgiche già esistenti. Come abbiamo detto, tali adunanze, nella fase iniziale dell'antichità cristiana, si tenevano esclusivamente nelle città. Quanti abitavano in territori periferici raggiungevano i centri abitati più importanti: ad esempio i cristiani dell'Acacia venivano convocati a Filippi, quelli della Macedonia a Corinto e quelli dell'Anatolia ad Efeso. Per questo motivo si può affermare che al tempo dell'attività apostolica di Paolo non esistesse alcun'opera che provasse la presenza di una Chiesa regionale¹⁵.

Risulta che l'ἐκκλησία, così come la comprende Paolo, è doppiamente contestualizzata. In primo luogo dev'essere vista in chiave geografica: essa si riunisce „in un medesimo luogo” (συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ), al fine di radunare tutte le genti, come se fosse „una rete gettata nel mare,

¹² Cfr. IDEM, *Eucharist, Bishop, Church*, op. cit., 48.

¹³ Cfr. IDEM, *The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist*, op. cit., 334.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 343.

¹⁵ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, op. cit., 47.

che raccoglie ogni genere di pesci” (Mt 13,47)¹⁶. In secondo luogo non può che essere letta in chiave liturgica, strettamente connessa con l’Eucaristia (κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν), per la quale viene convocata e dalla quale riceve la sua propria identità, ossia quella cattolica.

1.2. La natura escatologica della *synaxis* liturgica (συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ)

Lo sguardo, che abbiamo appena rivolto alla natura geografica ed eucaristica della *synaxis* liturgica, permette di cogliere l’importanza che i cristiani dei primi secoli hanno accordato a questo evento accaduto in un luogo (*hic*) e in un tempo (*nunc*) ben precisi¹⁷. Tuttavia, l’affermare che essi si radunavano per la celebrazione eucaristica esprime soltanto un aspetto di questa realtà. Infatti, la loro mentalità, influenzata biblicamente, aveva come suo fondamento l’avvenimento escatologico¹⁸.

L’espressione συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ indubbiamente appartiene agli embrionali tentativi di riflessione sulla Chiesa locale a sfondo escatologico¹⁹. La coincidenza della dimensione spaziale con l’*eschaton* e con la *parusia*, secondo Zizioulas, è visibile già a partire dagli scritti veterotestamentari, soprattutto dal libro del profeta Daniele. La sua visione esprime le speranze anticotestamentarie che il popolo non disperso, ma radunato ἐπὶ τὸ αὐτὸ, ripone nell’apparizione del Figlio dell’uomo sulle nubi del cielo²⁰: „[il vegliardo] gli diede potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano; il suo potere è un potere eterno, che non tramonta mai, e il suo regno è tale che non sarà mai distrutto” (Dn 7,14).

Zizioulas trasferisce il concetto giudaico all’ambiente cristiano con l’aiuto di Rudolf Schnackenburg, secondo il quale anche la Chiesa primitiva nutriva simili aspettative escatologiche: „non è sostenibile nella co-

¹⁶ Cfr. IDEM, *Eucaristia e regno di Dio*, Magnano 1996, 23.

¹⁷ Cfr. IDEM, *The Early Christian Community*, op. cit., 23.

¹⁸ Cfr. ibid., 29.

¹⁹ Cfr. E. BRANCOZZI, *Chiesa locale*, „Firma” 2 (2010), 28; A. PAPANIKOLAOU, *Being with God. Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion*, Notre Dame (IN) 2006, 34.

²⁰ Cfr. Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa*, op. cit., 70.

munità post-pasquale una cristologia senza attesa della *parusia*²¹. Quest'attestazione necessariamente richiama l'assemblea dell'ultimo giorno, radunata „nello stesso luogo”, dove „saranno riunite davanti a lui tutte le genti” (Mt 25,32a).

Sulla base degli scritti neotestamentari, Zizioulas riconosce un forte valore unificante nell'espressione *συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ* e indica che „non è causale il fatto che assai presto l'Eucaristia come icona del regno venga descritta come «sinassi», riunione «in un medesimo luogo»²².

È la morte di Cristo a possedere carattere unificante; questo è il pensiero di Zizioulas. Nell'evangelo di Giovanni, il sommo sacerdote Caifa profetizza che la finalità della passione di Gesù, non porta con sé semplicemente un valore salvifico ma anche il potere di unire²³: „Gesù doveva morire per la nazione e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi” (Gv 11,52). Inoltre, nel sesto capitolo dello stesso vangelo, l'adunanza dell'ultimo giorno viene espressa con l'aiuto della narrazione sulla moltiplicazione dei pani, che si conclude con la proclamazione del Cristo „veniente”²⁴: „(...) raccolsero [i pezzi avanzati] e riempirono dodici canestri (...)” (Gv 6,13).

Concludiamo le citazioni del Nuovo Testamento con un testo della Chiesa primitiva, l'*Insegnamento degli Apostoli*. Come ci ricorda Zizioulas, esso contiene la più antica preghiera eucaristica, la quale ci offre una giusta ed esplicita applicazione dei testi neotestamentari alla Chiesa dispersa e radunata: „Come questo pane spezzato era sparso sui colli e raccolto divenne una cosa sola, così la tua Chiesa si raccolga dai confini della terra nel tuo regno, poiché tua è la gloria e la potenza per Gesù Cristo nei secoli”²⁵.

²¹ R. SCHNACKENBURG, *Cristologia del Nuovo Testamento*, in: F. V. Joannes (ed.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, III/I, Brescia 1971, 325. Si può vedere pure lo stesso Schnackenburg in *Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Von Jesus zur Kirche*, I, Freiburg 1986, 176-187.

²² I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, *op. cit.*, 23-24.

²³ Cfr. *ibid.*, 23.

²⁴ Cfr. *ibid.*, 24.

²⁵ *Didachè*, in: A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, Roma 1998⁹ (*Testi Patristici* 5), IX,4.

2. La sintesi patristica greca

L'esperienza ecclesiale presente nel dato biblico viene adesso posta in evidenza dai Padri. I loro scritti, secondo Zizioulas, si presentano come un mosaico di immagini e concetti e, nonostante provengano da diversi contesti culturali e politici in cui erano stati elaborati, dimostrano una specie di continuità ed integrità del pensare la Chiesa in chiave biblica²⁶.

2.1. Ignazio di Antiochia

2.1.1. Συνέρχῃσθαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ

I dati biblici non lasciano dubbi circa il fatto che la Chiesa radunata „in un medesimo luogo” possiede una dimensione escatologica. Secondo Zizioulas, nelle *Apologie* di Giustino, questa si sarebbe conservata nella coscienza ecclesiale e di conseguenza nella sua prassi liturgica, almeno fino alla metà del secondo secolo²⁷.

Ignazio di Antiochia sembra perfino far sua l'espressione συνέρχῃσθαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ che, non poche volte, appare nelle sue lettere. Nella nostra presentazione, con Zizioulas, la esaminiamo in due delle lettere di Ignazio di Antiochia: la *Lettera agli Efesini* e la *Lettera ai Magnesii*.

Alla fine della prima lettera, Ignazio, volendo sottolineare ciò che per lui è più importante e ciò che dovrebbe richiedere una particolare attenzione da parte degli Efesini, scrive: „(...) ognuno e tutti insieme nella grazia che viene dal suo nome vi riunite in una sola fede (...) in una concordia stabile spezzando l'unico pane che è rimedio di immortalità (...)” (*Lettera agli Efesini* XX,2)²⁸. Alcuni teologi hanno interpretato questo testo come se Ignazio avesse introdotto nella vita eccle-

²⁶ Cfr. F. CLANCY, *Trinity and Ecclesiology. Need for a Patristic Ressourcement*, in: D. Marmion, G. Thiessen (ed.), *Trinity and Salvation. Theological, Spiritual and Aesthetic Perspectives*, Bern 2009, 61.

²⁷ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, op. cit., 93.

²⁸ Citiamo questa e le seguenti lettere di Ignazio di Antiochia dall'edizione critica: A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, Roma 1998⁹.

siale una certa forma di paganesimo (un sacramentalismo tipicamente magico). In questo senso, l'Eucaristia conterrebbe il potere soprannaturale dell'immortalità. In realtà, come spiega Zizioulas, è l'esatto contrario, perché l'Eucaristia, nella teologia ignaziana, significa soprattutto un evento di comunione ἐπὶ τὸ αὐτὸ. Anzi, *synaxis* del popolo radunato nell'attesa della parusia. In questo senso, „rimedio di immortalità” è la partecipazione stessa all'unica *synaxis* liturgica della Chiesa²⁹, che si tiene simultaneamente con quella celeste.

L'unione ecclesiale è così importante per Ignazio che egli non esita a dire che chi si oppone ad essa e „chi non partecipa alla riunione è un orgoglioso e si è giudicato” (*Lettera agli Efesini* V,3). Ne consegue che il pensiero dell'Antiocheno, secondo Zizioulas, è pienamente conforme al concetto biblico di salvezza, la quale non è pensabile individualmente, bensì soltanto in maniera ecclesiale³⁰. La concezione ignaziana della *synaxis* liturgica, condivisa fortemente da Zizioulas, viene anche sostenuta da J. A. Möhler, un altro grande teologo della Chiesa, per il quale „la vita del cristiano è una cosa sola con la vita della Chiesa, perché da quella fluisce, né può essere separata”³¹.

Risulta che Ignazio comprenda συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ in modo paolino, legandolo strettamente alla prassi liturgica. „Un medesimo luogo” reca in sé l'invito all'unico tempio di Dio, intorno all'unico altare (cfr. *Lettera ai Magnesii* VII,2), e poi, ad una sola preghiera e ad una sola supplica, ad una sola speranza e ad una sola carità; finalmente pure ad una sola mente immersa nella gioia che è Gesù Cristo (cfr. *Lettera ai Magnesii* VII,1). Συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ è un grande amore di Ignazio e il suo desiderio consiste esclusivamente nell'attirarci ad esso: „Impegnatevi a riunirvi più di frequente nell'azione di grazie e di gloria verso Dio” (*Lettera agli Efesini* XIII,1).

²⁹ Cfr. I. ZIZIOULAS, *The Early Christian Community*, op. cit., 31-32.

³⁰ Cfr. *ibid.*, 32.

³¹ J. A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Roma 1969, 30.

2.1.2. La cattolicità della Chiesa locale fondata sulla figura del vescovo indispensabile alla *synaxis* liturgica

Una Chiesa locale non può essere chiamata Chiesa cattolica (καθολική ἐκκλησία) solo sulla base dell'essere radunata „in un medesimo luogo”, ma essa deve pure esprimere pienamente ciò che compie mentre celebra l'Eucaristia. In altri termini, il raduno eucaristico deve necessariamente soddisfare la condizione del superamento di tutte le divisioni, includendo in sé tutti i membri di un certo luogo: „La coscienza del carattere cattolico dell'assemblea eucaristica risulta dalla sua unicità in una città e dal suo carattere inclusivo delle diverse categorie di persone appartenenti alla comunità”³².

Se vogliamo esaminare il concetto della cattolicità della Chiesa locale, nella coscienza della Chiesa primitiva, dobbiamo fare due passi: in primo luogo, è necessario considerare brevemente la cattolicità nel suo contesto naturale, quello greco (aristotelico), dal quale viene trasferito agli scritti cristiani; in secondo luogo, dovremo analizzare le lettere di Ignazio di Antiochia indirizzate alle diverse Chiese locali, dove il concetto della cattolicità ecclesiale appare per la prima volta³³.

L'aggettivo greco καθολική assume il suo vero senso dall'aristotelico καθόλου, il quale, come sottolinea Zizioulas, non è mai stato utilizzato da Aristotele per descrivere qualche fenomeno quantitativo (una somma di elementi) o geografico (universale, in tutto il mondo), bensì per esprimere un senso qualitativo (intero, integro, comune). Di conseguenza, non c'è bisogno della presenza fisica *hic et nunc* di tutte le persone per attualizzare il concetto di καθόλου, ma è sufficiente un solo uomo il quale nella sua forma concreta e personale esprima in un certo luogo ed in un certo tempo tutte le generiche caratteristiche dell'umanità³⁴.

³² A. MAFFEIS, *La Chiesa locale e l'eucaristia. L'eccelesiologia eucaristica nella teologia ortodossa contemporanea*, in: G. Canobbio, F. Dalla Vecchia, G. Montini (ed.), *La parrocchia come Chiesa locale*, Brescia 1993, 167.

³³ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, op. cit., 109-110.

³⁴ Cfr. ARISTOTELES, *De interpretatione*, in: F. Didot (ed.), *Opera omnia. Graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, I, Parisiis 1927, 7,17. Zizioulas si riferisce ad Aristotele in *Eucharist, Bishop, Church*, op. cit., 109.

Secondo le parole di Zizioulas, tale comprensione di καθόλου è sopravvissuta fino al tempo della Chiesa. Come essa sia stata accolta ed elaborata dai cristiani dei primi secoli, lo vedremo soprattutto grazie alla *Lettera agli Smirnesi*: „Come Gesù Cristo segue il Padre, seguite tutti il vescovo e i presbiteri come gli apostoli; venerate i diaconi come la legge di Dio. Nessuno senza il vescovo faccia qualche cosa che concerne la Chiesa. Sia ritenuta valida l'Eucaristia che si fa dal vescovo o da chi è da lui delegato. Dove compare il vescovo, là sia la comunità, come là dove c'è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica. Senza il vescovo non è lecito né battezzare né fare l'agape; quello che egli approva è gradito a Dio, perché tutto ciò che si fa sia legittimo e sicuro” (*Lettera agli Smirnesi VIII, 1-2*).

La nostra prima osservazione è che il termine „Chiesa cattolica” viene strettamente legato ad un altro concetto, quello di „vescovo”, che pure appartiene ai vocaboli basilari del linguaggio ignaziano. Dato che entrambe le parole rappresentano una novità nell'ambiente ecclesiale dei primi secoli, si è incontrata qualche difficoltà ad interpretarle correttamente. Come ricorda Zizioulas, l'inconsistenza dell'opposizione fra locale e cattolico, così come della nascita del concetto „cattolico” della Chiesa quale risposta all'apparire delle eresie e degli scismi, è un'opinione largamente condivisa tra gli studiosi e che non corrisponde per nulla alla mentalità della Chiesa primitiva³⁵. Ciò lo rivela chiaramente il testo sopraccitato (cfr. *Lettera agli Smirnesi VIII, 1-2*), nel quale Ignazio introduce il concetto di cattolicità della Chiesa, riferendosi esclusivamente all'assemblea ecclesiale, senza menzionare minimamente fattori esterni – eresie, scismi³⁶.

L'intero testo riguarda la persona del vescovo, come punto di partenza e di arrivo: „nessuno senza il vescovo faccia qualche cosa che concerne la Chiesa” (*Lettera agli Smirnesi VIII, 1*). È lui che riveste un'importanza cruciale per la cattolicità della Chiesa locale, perché è la figura di Cristo: „Dove compare il vescovo, là sia la comunità, come là dove c'è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica” (*Lettera agli Smirnesi VIII, 2*). Tale valore

³⁵ Cfr. I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, op. cit., 152, nota 4.

³⁶ Cfr. IDEM, *Eucharist, Bishop, Church*, op. cit., 111.

non gli viene dato a motivo dell'essere semplicemente ordinato come un *ἐπίσκοπος*, bensì perché è il capo della *synaxis* liturgica³⁷.

Risulta che la figura del vescovo, che celebra i santi misteri dell'Eucaristia, incarna in sé tutta l'assemblea liturgica. Egli è l'unico e il solo in grado di riunirla in sé per poterla restituire a Cristo, colui che l'ha creata, ed è capace di liberarla dal potere di Satana³⁸: „Quando vi riunite spesso, le forze di Satana vengono abbattute e il suo flagello si dissolve nella concordia della fede” (*Lettera agli Efesini* XIII,1). In questo modo arriviamo ad un famoso concetto ignaziano: „l'«uno» nei «molti» ed i «molti» nell'«uno»”³⁹.

Come spiegare quest'enigmatica espressione e come comprenderla all'interno dell'ecclesiologia ignaziana? I testi, che richiameremo in seguito, non permettono di nutrire alcun dubbio che l'espressione „l'«uno» nei «molti» ed i «molti» nell'«uno»” appartiene al cuore della discussione sulla cattolicità della Chiesa dei primi secoli. Con l'aiuto della *Lettera ai Magnesii* entriamo nel nostro tema: „Convieni che voi non abusiate dell'età del vescovo, ma per la potenza di Dio Padre gli tributiate ogni riverenza. In realtà ho saputo che i vostri santi presbiteri non hanno abusato della giovinezza evidente in lui, ma saggi in Dio sono sottomessi a lui, non a lui, ma al Padre di Gesù Cristo che è il vescovo di tutti. Per il rispetto di chi ci ha voluto bisogna obbedire senza ipocrisia alcuna, poiché non si inganna il vescovo visibile, bensì si mentisce a quello invisibile. Non si parla della carne, ma di Dio che conosce le cose invisibili” (*Lettera ai Magnesii* III,1-2).

Il testo ignaziano a prima vista può sembrare scioccante a causa della stretta identificazione della persona del vescovo con Dio stesso. Ignazio non esita a dire che tutto ciò che riguarda il vescovo visibile, riguarda pure il vescovo invisibile. Il vescovo, mentre svolge la funzione di capo della *synaxis*, è una figura di Cristo e del Padre; un'immagine non soltanto in senso figurato e simbolico, ma in senso reale⁴⁰.

³⁷ Cfr. IDEM, *The Early Christian Community*, op. cit., 32.

³⁸ Cfr. IDEM, *L'essere ecclesiale*, op. cit., 164.

³⁹ Cfr. IDEM, *Eucharist, Bishop, Church*, op. cit., 115.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 116.

In tale maniera, spiega Zizioulas, nell'ecclesiologia ignaziana viene introdotto il concetto di icona, che, nel quarto secolo, sarà espresso da Basilio il Grande nella seguente formulazione: „Allo stesso modo che l'autorità e il potere che ci regge è uno solo, così anche unica è la gloria che eleviamo, e non molte, poiché l'onore reso all'immagine trapassa al prototipo”⁴¹.

L'ecclesiologia ignaziana è quindi profondamente tipologica⁴². Il vescovo, come *alter Christus*, unisce in sé sia la comunità locale e sia quella cattolica. Ciò è possibile perché nella santa Eucaristia e nella persona del vescovo, intimamente legata alla celebrazione eucaristica, la Chiesa particolare contiene tutta la presenza di Cristo. In questo senso, l'επίσκοπος esprime definitivamente l'aristotelico concetto di καθόλου, applicandolo alla relazione fra locale e cattolico⁴³: come per Aristotele ogni uomo rappresenta una incarnazione viva di tutta l'umanità, così per Ignazio la Chiesa locale attualizza *hic et nunc* l'esistenza della Chiesa cattolica⁴⁴.

In conclusione, insieme alla consapevolezza dell'unicità, „uno il calice nell'unità del suo sangue, uno è l'altare come uno solo è il vescovo” (*Lettera ai Filadelfesi* IV), cresceva nella comunità eucaristica anche la coscienza della totalità, la quale appartiene all'eterna volontà del Padre, „(...) il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra” (Ef 1,10). Ignazio, seguendo i passi di Paolo, ne è un testimone credibile. Come sottolinea Zizioulas, la visione ignaziana di Chiesa costituiva la base per gli altri documenti ecclesiali dell'epoca. Conseguentemente, l'ecclesiologia e la spiritualità cristiana dei primi secoli erano sotto la sua ispirazione⁴⁵.

⁴¹ BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, Roma 1993 (*Testi Patristici* 106), XVIII, 45.

⁴² Cfr. *ibid.*, 72.

⁴³ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, *op. cit.*, 117.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, 118.

⁴⁵ Cfr. I. ZIZIOULAS, *The Early Christian Community*, *op. cit.*, 32.

2.2. Giustino

A quanto pare, non soltanto il radunarsi insieme „in un medesimo luogo” a causa dell’Eucaristia e sotto la presidenza del vescovo, ma pure il farlo nel tempo pasquale, aveva la sua importanza ed evocava l’essenziale dimensione escatologica della Chiesa. „La più eloquente dimostrazione del carattere escatologico dell’Eucaristia [della Chiesa] e della sua identificazione con la pregustazione del regno di Dio è il fatto che, fin dall’inizio essa fu unita alla domenica quale giorno più idoneo per la sua celebrazione”⁴⁶.

Zizioulas richiama una serie di citazioni su questo argomento⁴⁷, rivolgendosi alla fine a Giustino. Le sue parole sono meritevoli pure della nostra attenzione perché, come quelle paoline, contengono in maniera accurata le più antiche descrizioni della liturgia eucaristica, che viene fondata nel contesto domenicale: „E nel giorno detto del sole, riunendoci tutti in un solo luogo dalla città e dalla campagna, si fa un’assemblea e si leggono le memorie degli apostoli e gli scritti dei profeti fino a quando vi è tempo”⁴⁸. Poi „viene portato pane, vino ed acqua e il presidente (...) innalza preghiere e ringraziamenti (...). Dei cibi su cui si è pronunciato il ringraziamento segue la divisione e la distribuzione a ciascuno e per mezzo dei diaconi si mandano a coloro che non sono presenti”⁴⁹.

Ne consegue che, fin dall’inizio della cristianità la domenica manifestava il suo stretto rapporto con la celebrazione eucaristica. È possibile in qualche modo spiegare tale fenomeno ecclesiale? Cosa ha condotto la Chiesa a questa scelta e qual è la base teologica di questo legame?⁵⁰. Zizioulas legge la testimonianza di Giustino alla luce della risurrezione, cioè della nuova creazione.

⁴⁶ IDEM, *Eucaristia e regno di Dio*, op. cit., 38.

⁴⁷ Cfr. ibid., 39.

⁴⁸ GIUSTINO MARTIRE, *Prima Apologia*, in: C. Burini (ed.), *Gli apologeti greci*, Roma 1986, 83-150 (*Testi Patristici* 59), 67,3.

⁴⁹ Ibid., 67,5.

⁵⁰ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, op. cit., 39.

La domenica, „il primo giorno dopo il sabato” (cfr. Lc 24,1), dunque „il giorno ottavo” (cfr. Gv 20,26), in realtà è „l'ultimo giorno”⁵¹, quello escatologico. La ragione è la seguente: il Risorto apparve di domenica come il primogenito di tutta la creazione (cfr. Col 1,15), per rigenerarla e per farne nuove tutte le cose create⁵². Per Zizioulas, si tratta di una comunità „rivoluzionaria” in un doppio senso: in primo luogo, perché d'ora in poi essa pensa totalmente secondo le categorie del regno e ne esprime i segni: „amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé” (Gal 5,22); in secondo luogo, perché vive una vita nuova che né cambia né passa. I cristiani non muoiono più, la morte non ha più potere su di loro perché sono „vivi tornati dai morti” (cfr. Rm 6,9). La loro esistenza è immersa pienamente nei *novissimi*, che, però, non sono separati dalla vita presente, anzi, ne sono il „tutto”: „Questo forte movimento verso il futuro, e non semplicemente verso le realtà del cielo, introduce la dimensione temporale dell'escatologia”⁵³.

2.3. *Massimo il Confessore*

Il percorso patristico concludiamo con l'opera di Massimo il Confessore, nella quale l'ontologia trinitaria viene presentata come una realtà metastorica che, mentre celebra l'Eucaristia, entra nel tempo e comincia ad esserne parte costitutiva. In che modo? Con l'aiuto della comunità stessa, perché d'ora in poi la virtù escatologica viene portata nel mondo nella carne dei cristiani. La verità non può essere chiusa in nessuna rappresentazione mentale ed in nessun individuo, perché essa è sempre più grande delle umane possibilità di ragionare e di comprendere. L'unico modo di procedere è la vita comunionale dei fedeli, che diventa uno specchio della vita intratrinitaria. In questo modo, secondo Zizioulas, Massimo il Confessore intraprende la via della rivelazione scritturistica e della sintesi patristica greca, cioè, dell'identificazione della verità con la *κοινωνία*. Partendo da questa identificazione, in base al pensiero

⁵¹ Cfr. Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa*, op. cit., 70.

⁵² Cfr. I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, op. cit., 40.

⁵³ *Ibid.*, 42.

di Massimo il Confessore, possiamo anche arrivare all'identificazione della verità con l'escatologia: „[L'Areopagita] ha chiamato immagine delle cose vere quanto ora si celebra nella sinassi. (...) Si tratta di simboli, non di verità (...). Dagli effetti: cioè il passaggio da quanto si celebra visibilmente alle realtà invisibili e mistiche, che sono cause e archetipi delle realtà sensibili. Cause, poi, vengono dette quelle realtà che non hanno in alcun modo da altrove le proprietà di essere causa. Ovvero: il passaggio dagli effetti alle cause, cioè dai simboli sensibili alle realtà intelligibili e spirituali, dunque dalle cose più imperfette alle più perfette. Dalle figure, cioè, all'immagine, e da questa alla verità. Ombra [οικία] infatti sono le cose dell'Antico e immagine [εικόν] quelle del Nuovo Testamento. Verità [ἀλήθεια] è la condizione delle cose future”⁵⁴.

Il passo di Massimo merita pure particolare attenzione perché mostra l'inversione del concetto di causalità⁵⁵. In concreto, esso si oppone al pensiero dominante nella Grecia antica: „Ombra infatti sono le cose dell'Antico e immagine quelle del Nuovo Testamento”. Mentre i platonici hanno dato la priorità logica e temporale alla causa situata nel passato, per il Confessore essa rappresenta soltanto l'”ombra” della verità. Si può dire che l'ordine delle realtà vere non è convergente con la loro apparenza storica. In breve, più torniamo indietro nel tempo, tanto più entriamo nell'oscurità. La ragione, e dunque la verità stessa, per la quale viene convocata la *synaxis*, è da trovare unicamente nel futuro⁵⁶.

Notiamo che l'importanza del pensiero del Confessore consiste nell'inversione del tempo. Di conseguenza, per poter riflettere l'archetipo eterno, non dovremmo ricorrere alla fuga dalla storia. Al contrario, la *synaxis* eucaristica, essendo immersa nel tempo e rimanendo terrena, rappresenta la verità stessa celebrata escatologicamente. Questo non avviene in base alla dispersione e alla fuga, bensì al raduno nell'attesa dell'evento situato nel futuro⁵⁷.

⁵⁴ Ibid., 19. Citiamo qui il testo di Massimo il Confessore così come lo presenta Zizioulas.

⁵⁵ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, op. cit., 18.

⁵⁶ Cfr. ibid., 21.

⁵⁷ Cfr. ibid., 20.

3. I dati emergenti in sintesi

Dopo aver esaminato le fonti scritturistico-patristiche, nell'ultimo passo ne facciamo una sintesi.

3.1. *Luogo*

Uno dei primi aspetti sui quali Zizioulas getta luce è il concetto di luogo che abbiamo trovato sia nella Bibbia che nella patristica greca. Inoltre, le fonti che abbiamo avuto a nostra disposizione, ci hanno presentato due caratteristiche dell'espressione *συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ*: la sua dimensione geografica e quell'escatologica. Abbiamo visto che il luogo, uno e concreto, sia per i Giudei che per i cristiani, è parte indispensabile del raduno escatologico.

Zizioulas prende in considerazione questo dato, però, la sua successiva elaborazione andrà piuttosto verso la relazione Spirito Santo-Cristo, cioè, fra il primo (lo Spirito Santo) che convoca i credenti „in un medesimo luogo” e il secondo - Gesù stesso - che diventa luogo *par excellence*.

3.2. *Vescovo*

Nelle lettere alle sette Chiese dell'Asia, la figura del vescovo viene presentata come quella che riunisce in sé la molteplicità dei credenti, però, sempre a causa di Dio, il quale lo fa per primo. Zizioulas entra in questa logica, sviluppando il famoso concetto: „l'«uno» nei «molti» ed i «molti» nell'«uno»”, riferendolo pienamente a Cristo plasmato dallo Spirito Santo.

Sulla persona del vescovo trova ancora fondamento l'idea dell'essere sacerdote di tutta la creazione. Questo concetto lo abbiamo incontrato nella *Lettera agli Efesini XIII, 1*, però, senza rendercene conto profondamente. Ignazio indicava che un *ἐπίσκοπος* porta tutta la comunità eucaristica, la sua quotidianità collegata con tutto il mondo, a colui che è capace di liberarla dalle insidie del diavolo.

Zizioulas svilupperà quest'idea, nonostante egli non parli dell'essenziale ruolo del vescovo. Si concentrerà piuttosto sul sacerdozio ministeriale in generale e sul sacerdozio di tutti i battezzati. Infatti, la creazione, passando attraverso le mani dell'uomo, sia nella celebrazione eucaristica che nella vita quotidiana dei credenti, vuole essere restituita al suo Creatore.

3.3. *Tempo*

L'“essere ecclesiale” significa il vivere la domenica. Questo unico giorno è diventato per i cristiani non soltanto il giorno più idoneo per la celebrazione eucaristica, ma pure per la „celebrazione” della loro vita. I cristiani gustano in anticipo il regno e vivono secondo le sue categorie. In questo modo, l'escatologia e la storia coincidono: la prima illumina l'ultima.

La testimonianza patristica indicava ancora il fatto che la *synaxis* domenicale era rivolta a oriente, come insegnavano le parole dell'epiclesi. Zizioulas prende in considerazione questo dato provato storicamente da Basilio e lo svilupperà successivamente come l'“essere epicletico” della Chiesa.

3.4. *Simbolo ed icona*

L'ultimo dato che proviene dalle testimonianze scritturistico-patristiche e che viene poi elaborato teologicamente da Zizioulas è il concetto iconico e simbolico della *synaxis* liturgica. In questo caso, appaiono dense di significato le parole zizioulane: „I ministeri che manifestano la comunità escatologica sono talmente fondamentali, da non poter e dover alterarsi, perché se succederà questo, si altererà anche l'essere della Chiesa che si identifica con la comunità escatologica”⁵⁸. L'espressione è seria e non meno coraggiosa, perché suppone una stretta identificazione della realtà terrestre con quella escatologica la quale implica l'accettazione di tutte le conseguenze che risultano da questo legame. Sebbene, come dirà Zizioulas, non tutti i ministeri coincidano con la struttura escatologica della Chiesa, le sue parole invitano alla riflessione. Esse ci stimolano a indagare su quali siano gli elementi costitutivi della Chiesa ai quali pensa Zizioulas e, inoltre, sulle conseguenze che una qualsiasi incoerenza può generare fra una comunità e l'altra.

⁵⁸ Zizioulas in Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa*, op. cit., 97.

Bibliografia

- Aristoteles, *De interpretatione*, in: F. Didot (ed.), *Opera omnia. Graece et latine cum indice nominum et rorum absolutissimo*, I, Parisiis 1927, 24-38.
- Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, Roma 1993 (*Testi Patristici* 106).
- Brancozzi E., *Chiesa locale*, „Firmanà” 2 (2010), 27-47.
- Clancy F., *Trinity and Ecclesiology. Need for a Patristic Ressourcement*, in: D. Marmion, G. Thiessen (ed.), *Trinity and Salvation. Theological, Spiritual and Aesthetic Perspectives*, Bern 2009, 11-64.
- Didachè*, in: A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, Roma 1998^o, 23-39 (*Testi Patristici* 5).
- Giustino Martire, *Prima Apologia*, in: C. Burini (ed.), *Gli apologeti greci*, Roma 1986, 83-150 (*Testi Patristici* 59).
- Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Efesini*, in: A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, Roma 1998^o, 99-107 (*Testi Patristici* 5).
- Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Smirnesi*, in: A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, Roma 1998^o, 133-138 (*Testi Patristici* 5).
- Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Filadelfesi*, in: A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, Roma 1998^o, 127-132 (*Testi Patristici* 5).
- Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Magnesii*, in: A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, Roma 1998^o, 109-114 (*Testi Patristici* 5).
- La sacra Bibbia* della Conferenza Episcopale Italiana, Città del Vaticano 2008.
- Maffei A., *La Chiesa locale e l'eucaristia. L'ecclesiologia eucaristica nella teologia ortodossa contemporanea*, in: G. Canobbio, F. Dalla Vecchia, G. Montini (ed.), *La parrocchia come Chiesa locale*, Brescia 1993, 149-180.
- Möhler J. A., *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Roma 1969.
- Papanikolaou A., *Being with God. Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion*, Notre Dame (IN) 2006.
- Schnackenburg R., *Cristologia del Nuovo Testamento*, in: F. V. Joannes (ed.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, III/I, Brescia 1971, 289-491.

- Schnackenburg R., *Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Von Jesus zur Kirche*, I, Freiburg 1986.
- Spiteris Y., *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003.
- Zizioulas I., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985.
- Zizioulas I., *Eucaristia e regno di Dio*, Magnano 1996.
- Zizioulas I., *Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline 2001.
- Zizioulas I., *L'essere ecclesiale*, Magnano 2007.
- Zizioulas I., *The Early Christian Community*, in: B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq (ed.), *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, New York 1986, 23-43.
- Zizioulas I., *The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist*, „Nicolaus” 10 (1982), 333-349.
- Zizioulas I., *The Local Church in a Eucharistic Perspective. An Orthodox Contribution*, „Mid-stream” 33 (1994), 421-434.

Ks. mgr lic. Adam Pastorczyk – sercanin, absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach i Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie; doktorant Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.013.10642>

IDEA WYNAGRODZENIA NAJŚWIĘTSZEMU SERCU PANA JEZUSA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

THE IDEA OF REPARATION TO THE SACRED HEART OF JESUS IN THE CONTEMPORARY WORLD

Abstrakt

Idea wynagrodzenia jest ściśle związana z kultem Najświętszego Serca Jezusowego. Jej najważniejszym elementem jest odpowiedź na miłość Boga. Celem artykułu jest omówienie zagadnienia wynagrodzenia oraz jego aktualności w dzisiejszym świecie w kontekście pojawiających się wobec niego zarzutów.

Słowa kluczowe: wynagrodzenie, kult Najświętszego Serca Jezusowego, odpowiedź na miłość

Abstract

The idea of reparation is thoroughly connected with the cult of the Sacred Heart of Jesus. The most important element of such cult is the reply given to the love of God. The aim of the article is the discussion on the subject

of reparation and its actuality in the contemporary world in the context of the allegations that appear towards such idea.

Keywords: reparation, cult of the Sacred Heart of Jesus, reply to the love

1. Problem terminologiczny

Słowo „wynagrodzenie” odnosi się do jednego z zasadniczych wymiarów kultu Najświętszego Serca Jezusowego. Choć posiada ono głębokie uzasadnienie biblijne i teologiczne, w odbiorze współczesnego człowieka bywa jednak niezrozumiałe, a nawet przyjmowane bardzo niechętnie. Warto postawić pytanie, dlaczego się tak dzieje, skąd rodzi się pewna nieufność wobec idei wynagrodzenia i dlaczego wciąż „powinniśmy” wynagradzać?

Wielu współczesnych wyznawców Chrystusa nie rozumie idei wynagrodzenia. Odrzucają oni także dotychczas używany język teologii wskazującej na konieczność idei wynagrodzenia. Wielu ludziom młodym z trudem przychodzi zaakceptowanie jako czegoś koniecznego w ich wzroście duchowym tego, co kryje się pod terminami „ofiarowanie”, „cierpienie”, „krzyż” czy „wynagrodzenie” Bogu za zło. Łatwo spostrzegamy, że sam duch ofiary jest sprzeczny z mentalnością ludzi współczesnych. Jeśli nawet uznaje się świadomość własnej grzeszności i zauważa się, że nie odpowiada się w pełni na ofiarowaną nam miłość Boga, znacznie trudniej – właśnie ze względu na tę niedoskonałość człowieka – przyjąć za swoje pragnienie wynagrodzenia, do którego jesteśmy zachęcani w kulcie Najświętszego Serca Jezusowego rozpowszechnionym w duchu objawień udzielonych św. Małgorzacie Marii Alacoque. Czy w takim razie idea wynagrodzenia jest jeszcze aktualna?

2. Istota idei wynagrodzenia

Podstawową trudnością w prawidłowym postrzeganiu idei wynagrodzenia wydaje się być przekonanie, że kult Najświętszego Serca Jezusowego jest wyłącznie jedną z odmian pobożnościowego odniesienia się do Boga, które przecież może się zmieniać zarówno w życiu poszczególnych osób, jak też w kolejnych okresach dziejów. Zakłada się tutaj, że

różne formy pobożności zmieniają się i z konieczności muszą być dostosowane do nowych czasów bądź też do wzrastającej dojrzałości duchowej człowieka. I tutaj właśnie można wskazać na zasadniczy błąd, który polega na niezrozumieniu istoty kultu Najświętszego Serca Jezusowego, który jest kultem miłości Boga i jako taki stanowi centrum chrześcijaństwa. Oddając cześć Najświętszemu Sercu Zbawiciela, uwielbiamy miłość Boga, jaką ukochał On człowieka poprzez Jezusa Chrystusa. Kult ten nierozdzielnie łączy się z odpowiedzią miłości, z którą człowiek zwraca się do Stwórcy, by Go uwielbiać, składać Mu dziękczynienie oraz naśladować Jego miłość własnym życiem. Pius XII nawiązuje do tej prawdy w następujących słowach: „Kult Najświętszego Serca Jezusowego jest, ze swej istoty, kultem miłości, którą Bóg nas ukochał przez Jezusa, a dla nas samych stanowi on równocześnie okazję do praktykowania miłości względem Boga i bliźnich. Innymi słowy: kult Serca Jezusowego jest kultem miłości, jaką Bóg żywi względem nas, miłości, którą należy uwielbiać i naśladować, i za którą trzeba ustawicznie dziękować”¹. Miłość natomiast stanowi „najwyższe prawo religii chrześcijańskiej, najtrwalszy fundament prawdziwie doskonałej sprawiedliwości oraz osobliwe źródło pokoju i czystych uniesień”².

Kult Bożego Serca, którego centrum stanowi Osoba Jezusa Chrystusa – wcielonego Syna Bożego, zdaniem Piusa XII stanowi najskuteczniejszą szkołę miłości, na której powinno się wspierać królestwo Boże w duszach poszczególnych ludzi, w rodzinach i w narodach. Odwołuje się on przy tym do słów Leona XII, który stwierdza: „Królestwo Jezusa Chrystusa czerpie swoją siłę i kształt z Bożej miłości. Święta i uporządkowana miłość stanowi treść i fundament tego Królestwa. Stąd, siłą konieczności, wynikają bezwzględne obowiązki, jak szanowanie praw drugiego człowieka, podporządkowanie spraw doczesnych wiecznym, przedkładanie miłości Boga ponad wszystko”³.

¹ Pius XII, *Haurietis aquas*, Rzym 1956, rozdz. IV, 4, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 161.

² Tamże, rozdz. V, 2, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 165.

³ Tamże.

Uświadomienie sobie prawdy, że kult Bożego Serca jest kultem miłości Boga, przez co dotyka centrum chrześcijaństwa, prowadzi w konsekwencji do wniosku o konieczności zadośćuczynienia i wynagrodzenia za grzechy i niewierności człowieka wobec Boga. Temat ten podjął między innymi Pius XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor*, w której wskazał na obowiązek wynagrodzenia, które ściśle łączy się z kultem Bożego Serca. Jego najważniejszym elementem jest odwzajemnienie miłości, jaką człowiek zostaje obdarowany przez miłującego Boga⁴.

Jednym z podstawowych zarzutów stawianych przez przeciwników kultu Najświętszego Serca Jezusowego dotyczących idei wynagrodzenia jest zarzut podkreślający słabość ludzkiej natury, która pozornie wyklucza możliwość wynagradzania ze strony człowieka za popełnione grzechy. Zarzut ten jednak wskazuje raczej na niezrozumienie tego, co należy do istoty wynagrodzenia. Wynagrodzenie Bożemu Sercu swoją wartość zasadniczą czerpie bowiem nie z czynów konkretnego człowieka, lecz z owoców męki i śmierci Chrystusa Pana, doskonałego i jedyne Pośrednika pomiędzy ludźmi i Bogiem. Jego ofiara zadośćuczynienia i prześlągania Majestatowi Bożemu ma najwyższą wartość, bez której nie jest możliwe żadne inne wynagrodzenie i akty zadośćuczynienia. Wynika to przede wszystkim z grzesznej kondycji człowieka, która czyni niemożliwą bezpośrednią relację pomiędzy człowiekiem a Bogiem, zakłóconą przez grzech⁵. Na tę prawdę wskazuje na przykład św. Paweł

⁴ Obowiązek wynagrodzenia – według Piusa XI – wypływa z tytułu sprawiedliwości i miłości. „Sprawiedliwości, by wynagrodzić Bogu obrazę spowodowaną naszymi grzechami i przywrócić pokutą naruszony porządek; miłości zaś, aby współczuć cierpiącemu i «nasyconemu zniewagami» Chrystusowi, niosąc Mu nieco pociechy w miarę naszej nieudolności. Wszyscy bowiem jesteśmy grzesznikami, których obciążają liczne winy”. PIUS XI, *Miserentissimus Redemptor*, 4, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 74.

⁵ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, 616-617. „Cierpiąc i umierając za nas Chrystus wysłużył przebaczenie naszych grzechów i odnowił przymierze między Bogiem i ludzkością. Jego ofiara była ofiarą wynagradzającą, czyli ofiarą, która stanowi zadośćuczynienie dla uzyskania odpuszczenia win. W kulcie Starego Przymierza praktykowano tego rodzaju ofiary zadośćuczynienia; w Księdze Izajasza jest opisana postać idealnego «Sługi Bożego» poddanego straszliwej próbie, w której ofiarowuje on swe życie jako ofiarę wynagradzającą (por. Iz 53,10). Jezus nawiązuje do postaci Slugi, gdy określa sens swo-

Apostoł, który w Liście do Efezjan stwierdza, że „byliśmy potomstwem z natury zasługującym na gniew” (2,3). Chrystus jednak, poprzez swoją mękę i śmierć dokonał odkupienia ludzkości, a co za tym idzie, także wynagrodził Ojcu za grzechy wszystkich ludzi. Z tego faktu wynika więc wniosek, że w rzeczywistości poprzez włączenie się w dzieło wynagrodzenia to nie człowiek realizuje prawdziwe wynagrodzenie, lecz Bóg w Jezusie Chrystusie. Kościół – jak słusznie zauważa A. Tessarolo – kontynuuje w świecie tę samą misję i wynagrodzenie, jakiego dokonał Chrystus. Czyni to dzięki łasce i skuteczności Zbawiciela. Dlatego odkupieńcza miłość nie przestaje być aktywna w historii przez dzieło Kościoła, który jest ciałem Chrystusa oraz przez dzieło wszystkich ochrzczonych, żywych członków Kościoła⁶.

3. Wynagrodzenie i kult Najświętszego Serca Jezusowego

Dzieło wynagrodzenia realizowane w Kościele jest ściśle powiązane z kultem Najświętszego Serca Jezusowego. Ponieważ kult ten stanowi w praktyce najdoskonalszy akt wyznania wiary chrześcijańskiej oraz jest kultem miłości, którą Bóg ukochał ludzi przez swojego Syna, a który dla nas stanowi równocześnie okazję do praktykowania miłości względem Boga i bliźnich, staje się on przez to wspólnym środkiem i sposobem wynagrodzenia. Papież Pius XI zauważa, że „duch ekspiacji, czyli zadośćuczynienia odgrywał zawsze istotną rolę w kulcie Najświętszego Serca Jezusowego. Nic też poza nim nie odpowiada lepiej genezie, przy-

jej ziemskiej misji: «Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu» (Mk 10,45; Mt 20,28). Wie On doskonale, dlaczego idzie na śmierć; Jego ofiara jest ceną, okupem za wybawienie ludzkości. Gdy ustanawia Eucharystię, daje do picia krew, która ma być wylana za wielu na odpuszczenie grzechów (por. Mt 26,28). Jezus jest więc świadom, że składa ofiarę wynagradzającą, ofiarę różną od ofiar kultu żydowskiego, ponieważ polega ona na darze z własnego życia i uzyskuje raz na zawsze odpuszczenie grzechów całej ludzkości. Ofiara ta została później wyrażona w myśli teologicznej za pomocą pojęć zadośćuczynienia i zasługi. Chrystus złożył zadośćuczynienie za grzechy i przez to wysłużył nam zbawienie”. Jan Paweł II, *Ofiara wynagradzająca. Audjencia generalna*, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 243.

⁶ Por. A. TESSAROLO, *Teologia Serca Jezusowego*, Kraków 1997, s. 98.

miotom i skuteczności, jakie są właściwe tej formie kultu, co potwierdza historycznie praktyka, liturgia święta oraz dokumenty papieskie. Sam zresztą Chrystus Pan, ukazawszy się Małgorzacie Marii, mówił jej o swojej nieskończonej miłości, żaląc się równocześnie ze smutkiem na tak liczne i wielkie zniewagi, jakich doznaje od niewdzięcznych ludzi, i wypowiedział słowa, które powinny głęboko i na zawsze utkwić w pamięci dusz pobożnych: «Oto Serce, mówił, które tak bardzo ukochało ludzi i nappełniło ich wszelkimi dobrodziejstwami. W zamian jednak za tę swoją bezgraniczną miłość nie tylko nie znalazło żadnej wdzięczności, ale wprost przeciwnie, doznało zapomnienia, wzgardy i obelg, i to niejednokrotnie także od tych, którzy są zobowiązani do okazywania szczególnej miłości». Dla zgładzenia tych win, wśród wielu środków polecił dwa jako sobie najmiłsze, a mianowicie, by ludzie przyjmowali z intencją ekspiacyjną tak zwaną «Komunię wynagradzającą» oraz by praktykowali nabożeństwo nazwane słusznie «Godziną świętą», oddając się przez pełną godzinę modlitwie i pokutnym błaganiom⁷.

Przebite Serce Zbawiciela zawsze pobudzało ludzi do uwielbienia Jego miłości. Otwarty Bok mówi wszystkim o niepojętej i ofiarnej miłości Jezusa do Ojca i ludzi. Jest zachętą do kontemplacji: „Będą patrzeć na tego, którego przebili” (Za 12,10). Kontemplacja miłości Bożej prowadzi do potrzeby okazania miłości bezinteresownej, która stanowi jednocześnie odpowiedź na miłość doświadczoną. O niej mówi św. Jan Apostoł: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1 J 4,16). Zatrzymanie wzroku na Ukrzyżowanym prowadzi do pogłębienia wiary, ugruntowania nadziei oraz przynagla człowieka do pójścia za Chrystusem, by pośród wyzwań świata potwierdzać swoją wiarę, żyjąc nią w miłości⁸.

⁷ Pius XI, *Miserentissimus Redemptor*, 6, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 77.

⁸ Temat ten pojawia się w wielu tekstach. Wskażmy tutaj choćby na *Konstytucje Zgromadzenia Księżey Najświętszego Serca Jezusowego*, które jako zgromadzenie wynagradzające, w sposób szczególny pragnie realizować tę ideę we współczesnym świecie. Por. *Reguła życia Zgromadzenia Księżey Najświętszego Serca Jezusowego*, Kraków 2014, 9.

4. Próba definicji wynagrodzenia

Warto postawić pytanie o to, jak powinniśmy rozumieć pojęcie wynagrodzenia? Czy należy go ograniczyć do samych praktyk pokutnych lub nabożeństw związanych z kultem liturgicznym? By dobrze zrozumieć pojęcie wynagrodzenia, trzeba wprawdzie zrozumieć i zauważyć obecność grzechu w świecie. Doświadczenie osobistej słabości, którą człowiek wyznaje przy spowiedzi świętej, pozwala jednocześnie doświadczyć przeogromnej miłości Boga, który przyjmuje go każdorazowo w swoje otwarte ramiona. Przebaczenie Boga doświadczane w sakramentalnym rozgrzeszeniu rozbudza w sercu człowieka miłość i pragnienie ofiary. Na podobne doświadczenie wskazują słowa umiłowanego ucznia Jezusa: „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3,16). Widzimy więc, że nawet trudne doświadczenie grzeszności, dzięki łasce Bożej otwiera człowieka na Chrystusa, z którym może on się jednoczyć poprzez służebne pełnienie różnych zadań. W ten sposób, poprzez solidarność z Nim, z całą ludzkością i stworzeniem może się dokonać złożenie siebie Ojcu w ofierze żywej, świętej i Bogu przyjemnej (por. Rz 12,1)⁹.

Słowo „wynagrodzenie” (z łac. *reparatio, reparare*) oznacza naprawę, czyli przywrócenie rzeczy do stanu, jaki posiadała przed wyrządzeniem jej szkody. W kulcie Najświętszego Serca Jezusowego używa się go najczęściej zamiennie z terminami „zadośćuczynienie”¹⁰ (z łac. *satisfactio*) i „ekspiacja” (z łac. *expiatio*)¹¹. W koncepcji chrześcijańskiej „wynagro-

⁹ Por. L. POLESZAK, *Serce Jezusa niezgłębione źródło miłości Boga*, Kraków 2007, s. 97-108.

¹⁰ Ksiądz J. Hojnowski zauważa, że w sensie ścisłym terminy „zadośćuczynienie” i „wynagrodzenie” nie są tożsame. Jeśli mówimy o wynagrodzeniu Bogu za zło spowodowane grzechem, powinien się używać terminu „zadośćuczynienie”, ponieważ ze względu na nieskończoną świętość Boga, grzech – zawierający w sobie nieskończoną złość, nie może być w pełni naprawiony. Można jednak dokonać aktu zadośćuczynienia. Por. J. HOJNOWSKI, *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000, s. 263-265.

¹¹ Por. N. HOFFMANN, *Ekspiacja jako jeden z podstawowych tematów nauki o zbawieniu*, w: C. Drażek, L. Grzebień (red.), *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1984, s. 261-279; J. KRÓLIKOWSKI, *Wynagrodzenie Najświętszemu Sercu Pana Jezusa. Aktualność praktyki*, „Rocznik Seminaryjny” 8 (2008), s. 17-18; L. POLESZAK, *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księżki Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010, s. 206-210.

dzenie” ukazywane jest w różnych odcieniach znaczeniowych. Odnosi się je najpierw do Boga, który wynagrodził grzech w swoim Synu Jezusie Chrystusie (por. Oz 11-14; Jr 31; Ez 36-37). Następnie ukazuje się Jezusa, jako tego, który jest Wynagrodzicielem (por. 2 Kor 5,17-21; Kol 1,20). Termin „wynagrodzenie” jest również odnoszony do Kościoła i poszczególnych wiernych, którzy w Jezusie Chrystusie współuczestniczą w odkupieniu grzechów świata (por. Kol 1,24)¹².

Reguła życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego próbuje określić wynagrodzenie w następujący sposób: „Przez wynagrodzenie rozumiemy więc: przyjęcie Ducha Świętego (por. 1 Tes 4,8), odpowiedź na miłość Chrystusa względem nas, ścisłą łączność z Jego miłością ku Ojcu oraz współpracę z Jego zbawczym dziełem w świecie. W tym świecie bowiem uwalnia On dzisiaj ludzi od grzechu i odnawia ludzkość w jedności. W tym świecie wzywa także nas, abyśmy żyli powołaniem wynagrodzenia, które jest bodźcem naszego apostołatu”¹³. Ta definicja wydaje się dotyczyć istoty wynagrodzenia. Każdy grzech jest brakiem miłości Boga ze strony człowieka, który w ten sposób odmawia należnej Mu chwały. Usuwając grzech, człowiek ma szansę powrócić do jedności ze Stwórcą. Taki stan jest przywróceniem pierwotnego porządku. W praktyce życia wynagradzającego istotną rolę ma także konieczność ścisłej wspólnoty z Jezusem Chrystusem, dzięki któremu akty wynagrodzenia człowieka nabierają właściwej wartości. Koniecznym warunkiem wynagrodzenia jest też troska o stan łaski uświęcającej, bez której ono nie może się dokonać. Dzięki łasce uświęcającej człowiek zachowuje jedność z Chrystusem, żyjąc tym samym życiem, co On. W ten sposób czyny Chrystusa stają się czynami człowieka – i odwrotnie. Może on je ofiarować jako swoje – czyniąc to zawsze w łączności z Jezusem. Jednocześnie akty wynagrodzenia człowieka w pewnym sensie stają się także własnym dziełem Chrystusa, wynagrodzeniem dokonywanym przez Niego w poszczególnych ludziach, członkach Jego mistycznego ciała¹⁴.

¹² Por. E. GLOTIN, *Réparation*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t. 13, Beauchesne, Paris 1988, kol. 369-413; G. IAMMARRONE, *Riparazione*, w: L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi (red.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, s. 1072-1073.

¹³ *Reguła życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, dz. cyt., 23.

¹⁴ Por. L. POLESZAK, *Serce Jezusa niezgłębione źródło miłości Boga*, dz. cyt., s. 102-103.

5. Wynagrodzenie jako odpowiedź na wzgardzoną miłość Boga

Duch miłości, który rodzi się jako odpowiedź na wzgardzoną miłość, owocuje konkretnymi czynami miłości. Jednak nie same czyny są tu najważniejsze. Istotne jest nastawienie ducha, czysta intencja i duch ofiary, który nawet w sytuacji niemożności wykonania dzieł wynagradzających staje się miłą Bogu ofiarą zadośćczyniącą.

Ważnym elementem dzieła wynagrodzenia jest wynagrodzenie eucharystyczne. Eucharystia stanowi centrum życia duchowego chrześcijan. W niej dokonuje się wyjątkowe zjednoczenie człowieka z Bogiem. Tutaj Serce Jezusa, realnie żyjące i substancjalnie obecne pod postaciami chleba i wina, nie tylko przekazuje człowiekowi życie Boże, ale jest pierwszym Wynagrodzicielem.

Wynagrodzenie eucharystyczne, jak już powiedzieliśmy, stanowi centrum naszej duchowości wynagradzającej. To kult eucharystyczny czyni człowieka uważnym na miłość Boga i wierność Chrystusa przez Jego obecność w świecie. Eucharystia pobudza ludzi nie tylko do miłości Boga, ale do tworzenia prawdziwej komunii między sobą. W ten sposób dokonuje się najdoskonalsza ofiara uwielbienia Boga, akt adoracji i zadośćuczynienia. Adoracja Najświętszego Sakramentu, kontemplacja Chrystusa Eucharystycznego i akty miłości, to najważniejsze środki wynagradzające.

W życiu Kościoła pojawiły się także inne praktyki, które miały za cel wynagrodzenie Chrystusowi. Oprócz Komunii Świętej wynagradzającej i godziny świętej należy wśród nich wymienić praktykę pierwszych piątków miesiąca, akty ofiarowania i zadośćuczynienia Najświętszemu Sercu Jezusowemu, nabożeństwa czerwcowe, intronizację Bożego Serca i inne akty miłości, które można spełniać w intencji wynagradzającej. Do wymienionych aktów można dołączyć także inne doświadczenia, z pozoru nieznaczące, które mogą być ofiarowane w duchu miłości i wynagrodzenia. Innym jeszcze sposobem jest przynależność do wspólnot czy ruchów, które propagują duchowość Bożego Serca. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj Arcybractwo Straży Honorowej Najświętszego Serca Pana

Jezusa założone 150 lat temu przy klasztorze sióstr wizytek w Krakowie¹⁵. Właściwie i dojrzałe przeżywana duchowość wynagrodzenia umieszcza całe życie człowieka, wszystkie działania i czynności, w orbicie miłości do Bożego Serca.

Jak Chrystus ofiarował siebie i dał bez reszty z miłości do Ojca i dla zbawienia grzeszników, podobnie współcześni chrześcijanie są wezwani do oddania swego życia dla wynagrodzenia za grzechy naszych sióstr i braci, do odwracania się od egoizmu i wchodzenia na drogę miłości Boga i bliźniego. Także poprzez modlitwę możliwa staje się współpraca w dziele budowania królestwa miłości Bożego Serca. Rzeczywiste wynagrodzenie jest bowiem wysiłkiem zmierzającym do doprowadzenia wszystkich ludzi do Boga, by Jego miłość i przebaczenie ofiarowane nam przez Ojca w Synu, były przyjęte przez wszystkich¹⁶.

Bibliografia

Glotin E., *Réparation*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t. 13, Beauchesne, Paris 1988, kol. 369-413.

Hoffmann N., *Ekspiacja jako jeden z podstawowych tematów nauki o zbawieniu*, w: C. Drażek, L. Grzebień (red.), *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1984, s. 261-279.

Hojnowski J., *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000.

¹⁵ W liście z okazji 150-lecia Arcybractwa Straży Honorowej Najświętszego Serca Jezusowego bp Stanisław Salaterski przywołuje różne formy wynagrodzenia, poprzez które można włączać się w dzieło wynagrodzenia. Wskazuje w nim także na niegasnącą aktualność i potrzebę wynagrodzenia: „Niezmiennie ważna jest idea wynagradzania Bogu za grzechy świata praktykowana między innymi przez ofiarowanie Mu największej miłości, na jaką nas stać, jako zadośćuczynienie za obojętność, brak miłości i szacunku wobec Stwórcy. Usypianie sumień twierdzeniem, że nasze życie i codzienność nie mają związku z Bogiem, przy braku czujności i jednoznacznego świadectwa ludzi Kościoła może być powodem niezamierzonego zła, za które trzeba Boga przepraszać, wynagradzać i ofiarować jak największą miłości”. S. SALATERSKI, *List do Wspólnoty Arcybractwa Straży Honorowej Najświętszego Serca Pana Jezusa w Polsce*, „Wiadomości Straży Honorowej Najświętszego Serca Pana Jezusa” 76 (2019), wkładka.

¹⁶ Por. A. TESSAROLO, *Teologia Serca Jezusowego*, dz. cyt., s. 91-93.

- Iammarrone G., *Riparazione*, w: L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi (red.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, s. 1072-1073.
- Jan Paweł II, *Ofiara wynagradzająca. Audiencja generalna*, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 243-244.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Królikowski J., *Wynagrodzenie Najświętszemu Sercu Pana Jezusa. Aktualność praktyki*, „Rocznik Seminaryjny” 8 (2008), s. 17-18.
- Pius XI, *Miserentissimus Redemptor*, 4, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 71-81.
- Pius XII, *Haurietis aquas*, Rzym 1956, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 128-168.
- Poleszak L., *Serce Jezusa niezgłębione źródło miłości Boga*, Kraków 2007.
- Poleszak L., *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księża Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010.
- Reguła życia Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego*, Kraków 2014.
- Salaterski S., *List do Wspólnoty Arcybractwa Straży Honorowej Najświętszego Serca Pana Jezusa w Polsce*, „Wiadomości Straży Honorowej Najświętszego Serca Pana Jezusa” 76 (2019), wkładka.
- Tessarolo A., *Teologia Serca Jezusowego*, Kraków 1997.

Ks. Leszek Poleszak – sercanin, doktor teologii, rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księża Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.

ks. Jan Górski

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-003-2260-7025; e-mail: jangor@katowice.opoka.org.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.014.10643>

EKOLOGIA
W MISJI EWANGELIZACYJNEJ KOŚCIOŁA
ECOLOGY
IN THE EVANGELIZATION MISSION OF THE CHURCH

Abstrakt

Działalność misyjna Kościoła ma miejsce w określonym kontekście. Biosfera jest nową propozycją misyjnego zaangażowania. Wymaga szacunku dla bogatego świata przyrody i uczy nowego korzystania z darów Boga. Problem ekologii i misji jest tematem złożonym i pełnym wzajemnych zależności. Encyklika *Laudato si'* papieża Franciszka oraz działania w tym temacie zarówno podmiotów kościelnych, jak i świeckich, przyczyniły się do podjęcia pewnych zmian w prowadzeniu misji. Wiele czynników należy wziąć pod uwagę w temacie ekomisji, jak choćby: zmiany klimatyczne, degradację środowiska naturalnego na poszczególnych kontynentach, solidarność międzypokoleniową, kwestię rozwoju integralnego oraz pojęcie ekologicznego nawrócenia.

Wyzwania ekologiczne naszych czasów stały się specyficznym obszarem peryferii potrzebujących światła Ewangelii. Natomiast działalność misyjna Kościoła została niejako ubogacona o kluczowy element życia człowieka,

jakim jest środowisko, w którym żyje odbiorca Ewangelii. Działania te mają charakter wzajemny oraz wspólnotowy. Stąd temat ekologii w misyjnym kontekście wymaga podejścia integralnego.

Słowa kluczowe: ekologia, misje *ad gentes*, ewangelizacja, ekomisja

Abstract

The missionary activity of the Church takes place in a specific context. Biosphere is a new proposal for missionary commitment. It requires respect for the rich world of nature and teaches new use of the gifts of God. The problem of ecology and mission is complex and full of interdependencies. The encyclical *Laudato si'* of Pope Francis and the activities of both ecclesiastical and secular entities in this area have contributed to making some changes in the conduct of the mission. Many factors should be taken into account in the eco-mission theme, such as: climate change, degradation of the natural environment on individual continents, intergenerational solidarity, the issue of integral development and the concept of ecological conversion.

The ecological challenges of our time have become a specific area of the periphery in need of the light of the Gospel. On the other hand, the missionary activity of the Church has been somehow enriched by a key element of human life, which is the environment in which the recipient of the Gospel lives. These activities are mutual and Community. Hence the topic of ecology in a missionary context requires an integral approach.

Keywords: ecology, mission *ad gentes*, evangelization, ecological mission

Wydarzenia związane z pontyfikatem papieża Franciszka poszerzyły obszar działalności misyjnej Kościoła¹. Impulsem na płaszczyźnie religijnej, ale nie tylko, była encyklika *Laudato si'* (2015). Na obwołucie polskiego wydania czytamy: „Nie sposób ignorować zmian klimatycznych na naszej planecie. Nie sposób też ukryć faktu, iż mają one głęboki związek

¹ Por. Konferencja ONZ COP 24 poświęcona klimatowi, 3-13.12.2018 r., Katowice.

z obecną sytuacją ekonomiczną na świecie, z olbrzymimi różnicami społecznymi. Papież Franciszek w trosce o nasz wspólny dom, z charakterystyczną dla siebie wrażliwością i wnikliwością, przygląda się tym zjawiskom. Próbuje nie tylko opisać objawy obecnej sytuacji, ale także dotrzeć do ich przyczyn, by przedstawić właściwe rozwiązania. Proponuje ekologię integralną, która obejmować będzie szczególne miejsce człowieka w tym świecie, wyznaczone mu przez Boga, oraz jego relacje z otaczającą rzeczywistością².

Tak ukazana charakterystyka pozwala na podjęcie refleksji w kontekście misji Kościoła, także misji *ad gentes*.

1. Rozwój integralny

Misje Kościoła zostały zdefiniowane w soborowym Dekrecie *Ad gentes* (1965)³. Utożsamiono je ściśle z głoszeniem Ewangelii i zakładaniem Kościoła. Wszystkie inne starania misjonarzy zostały określone jako „praca na rzecz rozwoju”. Nie zaliczano ich do działalności misyjnej, chociaż w praktyce misjonarze poświęcali im sporo uwagi i nie raz właśnie przez ten rodzaj pracy wyrażało się chrześcijaństwo. Nie przeczy to jednak głównemu zadaniu misji, jakim jest głoszenie Jezusa Chrystusa⁴.

Pojęcie rozwoju integralnego zostało wyjaśnione przez Pawła VI w encyklice *Populorum progressio* (1967) „na oznaczenie równoczesnego rozwoju sfery ekonomicznej oraz wartości duchowych i moralnych”⁵. Od tego czasu zwraca się uwagę na pewną równowagę. Z jednej strony na przekaz wartości duchowych, a z drugiej na pracę na rzecz rozwoju.

² FRANCISZEK, Encyklika *Laudato si'*, Kraków 2015 (dalej: LS). Obwoluta polskiego wydania, Wydawnictwo M, Kraków 2015.

³ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965 (dalej: DM), 6.

⁴ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 1990 (dalej: RMis), 4.

⁵ J. GÓRSKI, *Rozwój integralny*, w: TENŻE, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2004, s. 89. Por. PAWEŁ VI, Encyklika *Populorum progressio*, Rzym 1967, 19-21, 41-42; por. J. OZDOWSKI, *Rozwój integralny w świetle Ad gentes i Evangelii nuntiandi*, „Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej” 4 (1982), s. 187-192.

Pontyfikat Franciszka oraz podjęcie na nowo kwestii ekologicznej prowokuje, aby jeszcze bardziej podkreślić troskę o otoczenie, o środowisko naturalne.

Świat stworzony jest darem dla człowieka, stąd pojęcie ekologii integralnej uwzględnia kwestię solidarności międzypokoleniowej, zadając kluczowe pytanie: w jakim stanie pozostawimy świat następnym pokoleniom? Papież w *Laudato si'* zaznacza, że „fundamentalne znaczenie ma poszukiwanie rozwiązań integralnych, uwzględniających interakcje systemów przyrodniczych między sobą oraz z systemami społecznymi. Nie ma dwóch odrębnych kryzysów, (...) ale istnieje jeden złożony kryzys społeczno-ekologiczny”⁶. Współczesny kryzys ekologiczny można, a nawet trzeba odczytać w kontekście „misyjnego wyjścia”, o którym pisze Franciszek w *Evangelii gaudium*⁷. Ekologia często staje się obszarem peryferii potrzebujących światła Ewangelii. Natomiast działalność misyjna Kościoła zostaje niejako ubogacona o kluczowy element życia człowieka, jakim jest środowisko, w którym żyje odbiorca Ewangelii. Działania te mają charakter wzajemny oraz wspólnotowy.

2. Terytorialny wymiar

Misje zostały ujęte w oparciu o wymiar terytorialny. Chociaż kryterium to nie jest jedynym, to jednak pomaga lepiej zrozumieć złożoność kontekstu.

Praca misyjna w przeszłości była często, przynajmniej częściowo, oparta o struktury kolonialne. Równocześnie misjonarze na miarę swojej epoki stawali w obronie człowieka. Często oni jako pierwsi zwracali uwagę na rabunkową gospodarkę w krajach pozaeuropejskich, niesprawiedliwy handel, głód, wojny, brak poszanowania świata przyrody. Misje w tym aspekcie bardzo przysłużyły się ekologii. Kościół wielokrotnie podejmował działania w trosce o ekologię osoby ludzkiej⁸.

⁶ LS 139.

⁷ Por. FRANCISZEK, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Rzym 2013 (dalej: EG), 20.

⁸ Por. J. GÓRSKI, *Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii*, Katowice 2013, s. 107-108.

Zwraca na to uwagę Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* (1990), omawiając *nowe światy i zjawiska społeczne*⁹. Podczas licznych pielgrzymek apostołskich papież mógł się osobiście przekonać o skali problemu. Synody kontynentalne zapoczątkowane przez Jana Pawła II podjęły bardziej szczegółowo zagadnienia w wymiarze kontynentu¹⁰.

W adhortacjach dotyczących danego kontynentu *Ecclesia in...* znajdujemy fragmenty poświęcone ekologii. Chociaż wówczas jeszcze nie określano ich tym mianem, podkreślano jednak konieczność troski o *środowisko naturalne*. Kwestie te są ukazane jako wynik braku szacunku dla dzieła stworzenia. W *Ecclesia in Asia* (1999) Jan Paweł II pisze: „Kiedy rozwojowi ekonomicznemu i technologicznemu nie towarzyszy troska o równowagę ekosystemu, ziemia jest nieuchronnie narażona na poważną degradację środowiska, co wiąże się ze szkodliwymi skutkami dla człowieka”¹¹. Degradacja środowiska jest związana z grzechem doraźnego użycia i konsumpcji. Postępująca saharyzacja Afryki oraz problem wyrębu lasów Amazonii to tylko przykłady. Natomiast w *Ecclesia in America* (1999) papież stwierdza, że: „na tej płaszczyźnie zaangażowanie wiążących jest bardziej konieczne niż kiedykolwiek”¹².

Podobnie w *Ecclesia in Oceania* (2001), doceniając naturalne piękno, zestawia je z obszarami jeszcze „niezepsutymi”¹³. Wzywa do troski o zachowanie dzieła stworzenia. Szczególnie podkreślona została wartość wody. Oceania żyje na wodzie i z wody. Podobnie w przypadku innych kontynentów. Warto tu przypomnieć słowa papieża Franciszka: „Kultury ekologicznej nie można sprowadzać do serii nagłych i jednostronnych odpowiedzi na problemy, które powstają w związku z degradacją środowiska, wyczerpywaniem się zasobów naturalnych i zanieczyszczeniem”¹⁴. Kultura odrzucenia i marginalizacji widoczna jest także w kwestii eko-

⁹ Por. RMis 37 b.

¹⁰ Por. J. GÓRSKI, *Nowy paradygmat misji*, Warszawa 2006, s. 81-122.

¹¹ JAN PAWEŁ II, Adhortacja posynodalna *Ecclesia in Asia*, Rzym 1999, 41.

¹² TENŻE, Adhortacja posynodalna *Ecclesia in America*, Rzym 1999, 25.

¹³ Por. TENŻE, Adhortacja *Ecclesia in Oceania*, Rzym 2001, 31.

¹⁴ LS 111.

logicznej, szczególnie w dystrybucji wody na świecie. Papież stwierdza, że w skali globalnej „przekroczono pewne maksymalne granice eksploatacji planety, choć nie rozwiązaliśmy problemu ubóstwa”¹⁵. Dostęp do wody pitnej, który jest jednym z podstawowych praw humanitarnych i determinuje korzystanie z innych praw człowieka, często podlega prawom rynku.

Ewangelizacja misyjna powinna bardziej uwzględniać wymiar ekologiczny. Praca misyjna, szczególnie na innych kontynentach, wymaga studiów nad środowiskiem naturalnym. Środowiskiem bardzo zróżnicowanym i przez to wymagającym odpowiednich działań. Najlepszą metodą jest promowanie ludzkiej ekologii otwartej na transcendencję, przy poszanowaniu całego kontekstu: „Ewangelizować nasze narody, aby odkryły dar stworzenia, umiając kontemplować go i troszczyć się o niego, jako o dom wszystkim istot żywych i jako pierwowzór życia planety po to, aby człowiek odpowiedzialnie zarządzał ziemią i jej zasobami naturalnymi”¹⁶.

3. Ekomisje

Temat poszanowania środowiska w kontekście pracy misyjnej spotykał się w misjologii katolickiej z pewnym niezrozumieniem, chociaż praktyka misjonarska dostarczała wielu przykładów troski misjonarzy o świat przyrody. Już św. Paweł zwracał uwagę na warunki meteorologiczne i ich wpływ na rozwój misji apostołskiej: „Dość długo płynęliśmy wolno i znaleźliśmy się zaledwie na wysokości Knidos. Ponieważ wiatr nie pozwalał nam przybić do brzegu, popłynęliśmy wzdłuż Krety w kierunku Salmone. I płynąc z trudem wzdłuż jej brzegów, przybiliśmy do pewnego miejsca zwanego Dobre Porty, blisko którego było miasto Lasaja” (Dz 27,7-8). Ten „dziennik podróży” ukazuje wpływ warunków pogody na miejsce głoszenia Ewangelii.

W misjologii protestanckiej od pewnego czasu funkcjonuje pojęcie *ecomission*. Środowiska te wcześniej zauważyły problem i jego związek z głoszeniem Ewangelii. Możemy to szerzej określić jako „ekomisje”,

¹⁵ LS 27.

¹⁶ V OGÓLNA KONFERENCJA EPISKOPATÓW AMERYKI ŁACIŃSKIEJ I KARAIBÓW, *Dokument z Aparecidy*, Aparecida 2007, 474.

tnz. głosić Ewangelię Jezusa w kontekście świata stworzonego przez Boga. Nie wolno tego aspektu ewangelizacji lekceważyć. Od pierwszych stron Biblia ukazuje piękno świata (por. Rdz 1), a człowiek otrzymuje „władzę”, nie jako bezwzględny eksplorator, ale jako „ogrodnik świata”¹⁷. Piękny świat ma służyć człowiekowi, do czego często nawiązuje Jezus w swoim nauczaniu. Najczęściej nauczał On w pięknej Galilei – ogrodzie Ziemi Świętej (por. Mt 6,26-28; Mt 13; Mk 4)¹⁸.

Zachodnie chrześcijaństwo może i powinno się uczyć od chrześcijan młodych Kościołów, a także od niechrześcijan poszanowania tradycji, warunków życia, zachowania równowagi w przyrodzie¹⁹. Będzie to wymagało zmiany w prowadzeniu misji. Często metodzie misji „zachodniej” zarzuca się szybkie działanie bez refleksji nad jej skutkami. Pamiętając, że aktywność misjonarzy jest szeroka i obejmuje obszar edukacji, troski o zdrowie i wielu innych spraw. Współczesny model misji *ad gentes*, często bazujący na krótkim i szybkim działaniu, powinien jednak uwzględniać dłuższą perspektywę²⁰. Trzeba także zwrócić uwagę na jej skutki i konsekwencje. Stąd propozycja terminu „biosfera misyjna”, oddająca cały zespół warunków naturalnych, jako kontekst pracy misyjnej²¹. Zakłada to równocześnie troskę o środowisko z poszanowaniem korzystania na zasadzie zrównoważonego rozwoju. Nie jest to postulat nowy. Wcześniej był już realizowany przez zakony cystersów i benedyktynów w czasie ewangelizacji Europy.

Koniecznym dla rozwiązania kryzysu ekologicznego z chrześcijańskiego punktu widzenia jest podjęcie nawrócenia opartego na duchowości ekologicznej²². Głównym fundamentem dla tych działań jest osoba

¹⁷ Por. B. PIONTEK, *Alternatywne koncepcje urzeczywistniania powszechności w procesie rozwoju*, w: F. Piontek (red.), *Kapitał ludzki w procesie globalizacji a w zrównoważonym rozwoju*, Wiśła 2002, s. 64-65.

¹⁸ Por. J. GÓRSKI, *Euntes docete. Zadania misyjne w sytuacjach przełomu wieków*, Katowice 2001, s. 44.

¹⁹ Por. H. HADSELL, *Ecology and mission*, w: K. Muller i inni (red.), *Dictionary of Mission*, New York 1999, s. 116.

²⁰ Por. tamże, s. 115.

²¹ Por. J. GÓRSKI, *Euntes docete...*, dz. cyt., s. 43.

²² Por. LS 217.

św. Franciszka z Asyżu²³. W swoim nauczaniu papież Franciszek prężuje rozumienie pojęcia nawrócenia ekologicznego, jakie przedstawili biskupi Australii, którzy powiązali je z pojednaniem między stworzeniami²⁴. Działalność misyjna Kościoła musi uwzględniać zatem cały kontekst, także ten ekologiczny. Można dopatrzeć się pewnych zależności między ekologicznym nawróceniem a nawróceniem duszpasterskim, o którym papież pisze w *Evangelii gaudium*: „Konieczna staje się ewangelizacja, która rzuciłaby światło na nowe sposoby nawiązywania relacji z Bogiem, z innymi ludźmi i ze środowiskiem, która odbudowałaby fundamentalne wartości”²⁵. Ludzkość, będąca „stróżami innych stworzeń” jest niejako zobowiązana do troski o środowisko i jest odpowiedzialna za to, co po sobie pozostawi.

Bibliografia

Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Rzym 2013.

Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Rzym 2015.

Ganowicz-Bączyk A., *Wątki ekoetyczne w encyklice Laudato si' papieża Franciszka*, w: J. Poznański, S. Jaromi (red.), *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań*, Kraków 2016, s. 193-214.

Górski J., *Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii*, Katowice 2013.

Górski J., *Euntes docete. Zadania misyjne w sytuacjach przelomu wieków*, Katowice 2001.

Górski J., *Nowy paradygmat misji*, Warszawa 2006.

Górski J., *Rozwój integralny*, w: J. Górski, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2004, s. 89.

Hadsell H., *Ecology and mission*, w: K. Muller i inni (red.), *Dictionary of Mission*, New York 1999.

²³ Por. S. JAROMI, *Ekologia integralna i franciszkańska*, w: J. Poznański, S. Jaromi (red.), *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań*, Kraków 2016, s. 127.

²⁴ LS 218. Por. A. GANOWICZ-BĄCZYK, *Wątki ekoetyczne w encyklice Laudato si' papieża Franciszka*, w: J. Poznański, S. Jaromi (red.), *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań*, dz. cyt., s. 208.

²⁵ EG 74.

- Jan Paweł II, Adhortacja posynodalna *Ecclesia in America*, Rzym 1999.
- Jan Paweł II, Adhortacja posynodalna *Ecclesia in Asia*, Rzym 1999.
- Jan Paweł II, Adhortacja posynodalna *Ecclesia in Oceania*, Rzym 2001.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 1990.
- Jaromi S., *Ekologia integralna i franciszkańska*, w: J. Poznański, S. Jaromi (red.), *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań*, Kraków 2016, s. 121-136.
- Materiały z konferencji ONZ COP 24 poświęconej klimatowi, 3-13.12. 2018 r., Katowice.
- V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Dokument z Aparecidy*, Aparecida 2007.
- Ozdowski J., *Rozwój integralny w świetle Ad gentes i Ewangelii nuntiandi*, „Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej” 4 (1982), s. 187-192.
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, Rzym 1967.
- Piontek B., *Alternatywne koncepcje urzeczywistniania powszechności w procesie rozwoju*, w: F. Piontek (red.), *Kapitał ludzki w procesie globalizacji a w zrównoważonym rozwoju*, Wisła 2002, s. 62-92.
- II Sobór Watykański, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965.

Ks. prof. dr hab. Jan Górski – kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej, Misjologii i Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W latach 2003-2017 konsultor Kongregacji Ewangelizacji Narodów w Rzymie. W latach 2006-2017 prezes Stowarzyszenia Misjologów Polskich. Autor wielu publikacji z zakresu misjologii. Uczestnik licznych konferencji naukowych w Europie, Afryce, Azji i Ameryce Południowej.

ks. Paweł Leszko SCJ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Instytut Teologii Moralnej

ORCID: 0000-0001-9206-5247; e-mail: pawel.leszko.scj@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.015.10644>

PRAWDA INFORMACJI DZIENNIKARSKIEJ
W SPOŁECZNYM NAUCZANIU KOŚCIOŁA
I KODEKSACH ETYCZNYCH
ŚRODKÓW KOMUNIKOWANIA

THE TRUTHFULNESS OF JOURNALISTIC
INFORMATION IN THE CATHOLIC SOCIAL TEACHING
AND COMMUNICATION CODES OF ETHICS

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, iż najważniejszą właściwością informacji przekazywanej przez dziennikarza jest prawda. Jednym z podstawowych praw człowieka jest bowiem prawo do prawdziwej informacji, gdyż wyłącznie na prawdzie można budować dobro wspólne. Zadaniem dziennikarza jest więc troska o prawdziwość informacji na każdym etapie, zarówno podczas gromadzenia, przekazywania, jak i korzystania z odpowiednich środków technicznych.

Słowa kluczowe: dziennikarz, dziennikarstwo, etyka dziennikarska, informacja, prawda

Abstract

The purpose of this article is to show that the most important feature of information provided by a journalist is truth. One of the basic human rights is the right to true information, because the common good can be built only on the truth. The journalist's task is to take care of the truthfulness of information at every stage, both during the collection, transmission and use of appropriate technical means.

Keywords: journalist, journalism, journalistic ethics, information, truth

Wstęp

Dziennikarstwo jest wielowymiarową formą ludzkiej działalności, dlatego stanowi przedmiot zainteresowania różnych nauk: historii, socjologii, psychologii, politologii, etyki, komunikacji społecznej, a także teologii. Kościół w swoim nauczaniu dotyczącym środków społecznego przekazu oraz dziennikarstwa nie zajmuje się technicznym czy też historycznym ich aspektem. W katolickiej doktrynie najważniejszym elementem jest poszanowanie norm moralnych, czyli prymat osoby nad rzeczą, etyki nad techniką oraz miłosierdzia nad sprawiedliwością. Spośród dyscyplin teologicznych najwięcej uwagi dziennikarstwu i środkom społecznego komunikowania poświęca katolicka nauka społeczna, gdyż zajmuje się ona moralną oceną zjawisk społecznych, do których niewątpliwie należą środki komunikacji.

Wydaje się, iż największym problemem dziennikarstwa, od momentu jego powstania, jest kwestia prawdy. Szczególnie aktualne staje się to zagadnienie w kontekście naszych czasów, gdy mówi się o „kryzysie wokół zagadnienia prawdy”¹.

¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993, 32.

1. Definicja prawdy

Prawda (z języka łacińskiego *veritas* – oznacza „godne zaufania”; z języka greckiego *aletheia* – „niezatajone, nieukryte”) w znaczeniu potocznym jest określana jako „zgodność wypowiedzi ze stanem faktycznym, jaki ta wypowiedź wyraża”². Podstawową jednak definicją pojęcia prawdy jest pojmowanie filozoficzne i teologiczne (dogmatyczne oraz moralne).

W ujęciu filozoficznym prawdę definiuje się w dwóch podstawowych ujęciach: teoriopoznawczym oraz metafizycznym. W pierwszym ujęciu prawda poznawcza (tzw. prawda logiczna) jest opisywana w dwóch zagadnieniach: definicji prawdy oraz jej kryteriów. Próbę rozwiązania tych zagadnień podjęły trzy tradycyjne teorie prawdy – jedna klasyczna i dwie określane jako nieklasyczne. W koncepcji klasycznej (arystotelesowskiej) zwanej teorią zgodności (sądu z rzeczywistością) „prawda jest powiedzeniem o tym, co jest, że jest, a o tym, co nie jest, że nie jest”³. Pierwsza z nieklasycznych koncepcji prawdy – teoria koherencyjna ujmuje prawdę jako „wewnętrzną spójność danego systemu twierdzeń (...) jako coś więcej niż tylko niesprzeczność logiczna”⁴. Z kolei teoria pragmatyczna określa prawdę jako „użyteczność poznawczą”⁵. Prawdę w ujęciu metafizycznym definiuje się jako „zgodność rzeczywistości z intelektem”⁶ i wyróżnia się: prawdę transcendentálną (akcentuje związek bytu z poznaniem) oraz prawdę ontologiczną (wyraża przyporządkowanie bytu do intelektu, przez co ustala relacje do innych intelektów)⁷.

W ujęciu teologii dogmatycznej prawda oznacza „dokonujące się w wolności komunikowanie się Boga w Jezusie”⁸. W Piśmie Świętym prawdę określa hebrajskie słowo *emet*, pochodzące od słowa *aman* oznaczającego bycie mocnym, pewnym i godnym zaufania. W odniesieniu

² Prawda, w: H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 284.

³ Prawda, w: A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, kol. 664.

⁴ Tamże, kol. 666.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, kol. 668.

⁷ Por. tamże, kol. 664-668.

⁸ S. MURATORE, *Prawda*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, Kielce 2001, s. 591.

do Boga określa Jego wierność oraz dotrzymywanie obietnic. W Piśmie Świętym prawda oznacza słowo oraz prawo Boże, których przestrzeganie sprawia, iż człowiek „nabywa znajomości prawdy Bożej” (Dn 9,13). Prawdą jest także Ewangelia – Dobra Nowina o królestwie Bożym, głoszona przez Jezusa Chrystusa, który sam jest Prawdą: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6), ponieważ „przez to Objawienie najgłębsza prawda zarówno o Bogu, jak i o zbawieniu ludzi jaśnieje w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia”⁹. Swoim uczniom Chrystus posyła Ducha Świętego, który jest Duchem Prawdy (por. J 14,17), który ma ich doprowadzić do całej prawdy, czerpiąc z prawdy, którą jest Chrystus, czyli od Ojca (por. J 16,13-15)¹⁰.

W perspektywie teologicznomoralnej życie w prawdzie winno być dostrzegalne w odniesieniu człowieka do Boga oraz w relacjach międzyludzkich. Niezwykle ważnym obowiązkiem człowieka jest poszukiwanie w swym życiu prawdy w zgodzie z własnym sumieniem. W stosunkach międzyludzkich prawda posiada dwa aspekty: społeczny oraz indywidualny. Każda społeczność ma prawo do informacji na temat wydarzeń, które jako wspólnota czy też jako poszczególne osoby powinny znać. Prawo do informacji jest nieodłącznie związane z innymi prawami człowieka, takimi jak: prawo do wolności myśli oraz słowa, udziału w życiu gospodarczym i politycznym, a także prawo do wykształcenia oraz korzystania z wartości kulturalnych. Wynika z tego, iż jedynie na prawdzie można budować dobro społeczne¹¹.

Prawdzie, która jest dla społeczeństwa źródłem stabilizacji, dynamizmu oraz odnajdywania sposobów porozumienia opierających się na rozumnych argumentach, winna być podporządkowana wolność społecznej komunikacji. Sprzeniewierzenie się prawdzie prowadzi do zniszczenia istoty komunikowania, dlatego też prawda decyduje o moralnym uporządkowaniu społecznego przekazu i wyznacza granice dla wolności¹².

⁹ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, 2.

¹⁰ Por. A. ZUBERBIER, *Prawda*, w: TENŻE (red.), *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 451-452.

¹¹ Por. tamże, s. 452-453.

¹² Por. Z. SAREŁO, *Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania*, Toruń 2002, s. 69.

Dziennikarz, aby mógł umożliwiać odbiorcom dochodzenie do prawdy poprzez przekazywanie informacji, winien mieć zagwarantowane określone prawa w zakresie wolności komunikowania. Należą do nich: niepodzielność wolności komunikowania (wolność dotyczy wszystkich środków społecznego przekazu); prawo do wykonywania zawodu dziennikarza; prawo domagania się informacji; prawo do utajniania źródeł informacji oraz prawo dziennikarza do niezależności¹³.

2. Społeczna nauka Kościoła

Papież Pius XII przestrzegał przed tym, aby wolność nie stała się jedynie sloganem, lecz dążyła do szczytnego celu, jakim jest ujawnienie prawdy oraz bronienie prawa i sprawiedliwości. Warunkiem takiej wolności jest umożliwienie dostępu do prawdy¹⁴.

Przy omawianiu zagadnienia prawdy informacji dziennikarskiej należy określić także samo pojęcie informacji ze względu na wielość teorii na jej temat¹⁵. Informacja (z języka łacińskiego *informatio* – oznacza „przedstawienie, wizerunek”; zaś *informare* – „kształtować, przedstawiać”) jest „sygnałem wyemitowanym przez jakiegokolwiek nadawcę, który wywołuje lub przynajmniej może wywołać reakcję odbiorcy. Tak pojętą informację możemy odnieść do wszelkich układów «nadawca-sygnał-odbiorca»”¹⁶. Takie układy spotyka się zarówno w przyrodzie, jak i w urządzeniach technicznych, a także w ludzkiej komunikacji. Punkt zainteresowania stanowią więc te układy, w których udział jako nadawca i odbiorca bierze człowiek, czyli wyróżniającą ich cechą jest świadomość¹⁷.

¹³ Omówienie poszczególnych praw można znaleźć w: tamże, s. 74-82.

¹⁴ Por. PIUS XII, *Przemówienie „You are very”*, 11.07.1946 r., w: J. Góral, K. Klauza (red.), *Kościół o środkach komunikowania myśli*, Częstochowa 1997, s. 51-52.

¹⁵ Ze względu na charakter artykułu dotyczący prawdy, nie ma konieczności opisywania oraz krytycznego analizowania poszczególnych teorii.

¹⁶ Z. SAREŁO, *Media w służbie osoby...*, dz. cyt., s. 26.

¹⁷ W tym kontekście przez świadomość rozumie się zdolność do zrozumienia treści zawartej w znaku przekazu, a nie refleksyjne i aktualne ujmowanie aktów emisji lub recepcji sygnałów. Istotne jest zapamiętanie sygnału, który po intelektualnym rozpoznaniu nadawca lub odbiorca może uczynić przedmiotem swej refleksji. Zob. tamże.

W takim rozumieniu informacji wyszczególnia się: informacje celowe (nadawca emituje sygnał, używając znaków zrozumiałych dla odbiorcy, w którym chce przekazać określone treści), naturalne (sygnały emitowane przez zjawiska czy też zdarzenia o charakterze czysto przyrodniczym) oraz odkrywane w procesie twórczego myślenia (ten rodzaj informacji nie jest istotny w ocenie moralnej relacji międzyosobowych, ponieważ nie zachodzi tu proces społecznego komunikowania). W rozważaniach nad prawdą informacji dziennikarskiej pod uwagę zostaną wzięte jedynie informacje celowe. Należy także dokonać odróżnienia pojęcia informacji od wiadomości, które w języku potocznym są używane zamiennie. Wiadomość określa się mianem komunikatu, który niekoniecznie musi zawierać informacje. Jeżeli zawarte w niej treści nie były do tej pory znane odbiorcy, wówczas jest ona dla niego informacją¹⁸.

Katechizm Kościoła katolickiego naucza, że: „Informacja przekazywana przez środki społecznego komunikowania zawsze pozostaje w służbie dobra wspólnego. Społeczeństwo ma prawo do informacji opartej na prawdzie, wolności, sprawiedliwości i solidarności”¹⁹. W informacjach, które są przekazywane szerokiemu gronu odbiorców, nie wolno ignorować wymiaru moralnego, gdyż nawet najbardziej obiektywny przekaz zawiera sądy o charakterze wartościującym oraz sugeruje pewne decyzje. Osoba chcąca pozostać godną miana informatora, nie powinna przytłaczać innych swoim sposobem rozumienia danego wydarzenia, lecz starać się zrozumieć oraz tłumaczyć niepowodzenia lub błędy, co nie oznacza usprawiedliwiania, a jedynie podpowiedzenie środka zaradczego, czyli spełnienie pozytywnej funkcji²⁰.

¹⁸ Por. tamże, s. 26-30.

¹⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, 2494.

²⁰ Por. PRUS XII, *Przemówienie „Nous avons voulu”*, 24.04.1956 r., w: J. Góral, K. Klauza (red.), *Kościół o środkach komunikowania myśli...*, dz. cyt., s. 72.

3. Kodeksy etyki dziennikarskiej

W wielu kodeksach etyki dziennikarskiej²¹, które posiadają zasięg międzynarodowy, krajowy czy też odnoszą się do członków określonej redakcji, pojawia się zobowiązanie do przestrzegania prawdy informacji. W 1995 roku T. Laitila przeanalizowała treść trzydziestu jeden aktualnych europejskich kodeksów etycznych dla dziennikarzy, z których ponad 80% zawierało wymóg prawdziwości, uczciwości i dokładności informacji²².

Jednym z najważniejszych dokumentów dotyczących etyki dziennikarskiej o charakterze międzynarodowym jest tzw. *Deklaracja paryska*, czyli *Międzynarodowe zasady etyki dziennikarskiej z 1983 roku*²³. Jako pierwsze spośród dziesięciu zasad zostało wymienione prawo do prawdziwej informacji: „Narody i jednostki mają prawo do uzyskiwania obiektywnego obrazu rzeczywistości za pośrednictwem dokładnej i pełnej informacji, jak również do swobodnej wypowiedzi za pomocą różnych środków kultury i komunikowania”²⁴.

Równie ważnym dokumentem, który odnosi się przede wszystkim do dziennikarzy europejskich, jest zatwierdzona przez Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy *Rezolucja 1003 z 1 lipca 1993 roku w sprawie etyki dziennikarskiej*. Podkreśla ona konieczność rozróżniania pomiędzy informacją a opinią. Proces przekazywania informacji winien opierać się na prawdzie połączonej z weryfikacją i udokumentowaniem

²¹ Etyka dziennikarska jest to „postawa charakteryzująca się dążeniem do prawdy i adekwatności, bezstronnością i uczciwością, szacunkiem dla prywatności innych, niezależnością od wpływu ze strony grup interesów, szacunkiem dla prawa, respektowaniem dobrych obyczajów i dobrego smaku”. Zob. *Etyka dziennikarska*, w: J. Skrzypczak (red.), *Aktualizacje encyklopedyczne. Suplement do Wielkiej ilustrowanej encyklopedii powszechnej Wydawnictwa Gutenberg*, t. 11, *Media*, Poznań 1998, s. 54.

²² T. LAITILA, *Codes of Ethics in Europe*, w: *Reports on Media Ethics in Europe*, Tampere 1995, s. 23-79, za: W. PISAREK, *Kodeksy etyki dziennikarskiej*, w: Z. Bauer, E. Chudziński (red.), *Dziennikarstwo i świat mediów*, Kraków 2000, s. 431-432.

²³ Posiada ona większe znaczenie w porównaniu z tzw. *Deklaracją meksykańską* z 1980 roku, przy uchwaleniu której zabrakło przedstawicieli zachodniej Międzynarodowej Federacji Dziennikarzy.

²⁴ *Międzynarodowe zasady etyki dziennikarskiej – Deklaracja paryska z 1983 r.*, „Mikrus Dziennikarski” 5-6 (1998-1999), s. 65.

zgrupowanych informacji, a także bezstronnością prezentacji, opisu oraz narracji²⁵.

W Polsce szczególne znaczenie posiada *Karta etyczna mediów*²⁶, która została przyjęta w 1995 roku przez stowarzyszenia dziennikarskie, a także niektóre organizacje nadawców. Karta zawiera siedem zasad, z których pierwszą jest zasada prawdy zobowiązująca dziennikarzy do tego, aby informacje były przekazywane zgodnie z prawdą, sposób relacjonowania wydarzeń zawierał ich właściwy kontekst, a także charakteryzował się sumiennością oraz brakiem zniekształceń²⁷.

Pomimo zgodności kodeksów etyki dziennikarskiej w odniesieniu do kwestii prawdziwości informacji, w komunikowaniu społecznym pojęcie wymogu prawdy jest rozumiane w różny sposób. Zagadnienie prawdy nie ogranicza się jedynie do prawdomówności. Należy wziąć pod uwagę wewnętrzną celowość społecznego przekazu oraz zadania, jakie ona za sobą pociąga. Proces społecznego komunikowania służy budowaniu wspólnoty i rozwojowi osoby poprzez udostępnianie informacji, które spełniają swą rolę, gdy są prawdziwe. Jednak chodzi tutaj o prawdziwość w znaczeniu obiektywnym, a nie subiektywnym. Jeżeli mamy do czynienia z dobrem osoby²⁸, a tym samym troską o jej godność, wówczas konieczne jest poszukiwanie prawdy obiektywnej. Wszelkie błędy (nawet niezamierzone)

²⁵ Por. ZGROMADZENIE PARLAMENTARNE RADY EUROPY, *Rezolucja 1003 z 1 lipca 1993 roku w sprawie etyki dziennikarskiej*, „Zeszyty Prasoznawcze” 3-4 (1994), s. 155.

²⁶ Powstała z inicjatywy rzymskokatolickiego Duszpasterstwa Środowisk Twórczych.

²⁷ Por. *Karta etyczna mediów*, w: P. Kwiatkowski, *Przedsiębiorstwo Apokalipsa. O etyce dziennikarskiej*, Poznań 2003, s. 263. Podobne zasady zawierają: *Dziennikarski kodeks obyczajowy Stowarzyszenia Dziennikarzy Rzeczypospolitej Polskiej* oraz *Kodeks etyki dziennikarskiej Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich*, które określają poszukiwanie oraz publikowanie prawdy jako podstawowe zobowiązanie etyczne dziennikarza, a przekazywane informacje winny cechować się rzetelnością, bezstronnością, różnorodnością opinii i umożliwianiem udziału w publicznej debacie. Zasięg oddziaływania tych kodeksów jest jednak ograniczony z powodu odnoszenia się ich postanowień do członków obydwu stowarzyszeń dziennikarskich. Zob. *Dziennikarski kodeks obyczajowy Stowarzyszenia Dziennikarzy Rzeczypospolitej Polskiej*, w: tamże, s. 265-266; *Kodeks etyki dziennikarskiej Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich*, w: tamże, s. 266-269.

²⁸ Proces społecznego komunikowania ze swej istoty jest nastawiony na osobę oraz jej indywidualny i społeczny rozwój.

w procesie społecznego przekazu na równi z obiektywną prawdą są źródłem, z którego odbiorcy czerpią treści służące kształtowaniu siebie, własnej tożsamości oraz odniesień do świata, dlatego nie można zgodzić się z postulatem, aby dziennikarze nie kłamali jedynie w sposób świadomy. Należy jednak zgodzić się, iż nie istnieje prawda w znaczeniu absolutnej obiektywności, ponieważ nie jest ona osiągalna dla zdolności poznawczych człowieka z powodu licznych uwarunkowań subiektywnych, które stanowią przeszkodę w absolutnie obiektywnym poznaniu. Winna ona jednak pozostać postulatem, gdyż wiedza o niemożliwości dojścia do prawdy obiektywnej nie zwalnia z usiłowania dotarcia do niej poprzez unikanie zafalszowań²⁹.

Wymiar etyczny w środkach społecznego przekazu odnosi się „nie tylko do treści przekazu (komunikatu) i do samego procesu przekazu (tzn. sposobu, w jaki dokonuje się komunikacja), ale również do podstawowych zagadnień strukturalnych i systemowych, związanych często z rozległymi kwestiami politycznymi, które mają wpływ na dostępność nowoczesnych technologii i produktów, czyli decydują o tym, kto będzie bogaty, a kto ubogi w informację”³⁰.

4. Kryteria oceny prawdziwości przekazu

Wyżej wymienione elementy zagadnienia etyczności przekazu są kwestią fundamentalną i stanowią kryteria oceny prawdziwości przekazu. Należą do nich: 1) problem prawdy na etapie gromadzenia informacji; 2) obiektywność w przekazie informacji; 3) zależność prawdy od techniki przekazu³¹.

1) Jan Paweł II w przemówieniu z okazji stulecia katolickiego dziennika „La Croix” podkreślił znaczenie prawdy w ukazywaniu przez dziennikarzy codziennej rzeczywistości, czyli przedstawianiu oraz komentowaniu faktów. Pracownikom środków społecznego przekazu papież stawia

²⁹ Por. Z. SAREŁO, *Media w służbie osoby...*, dz. cyt., s. 91-93.

³⁰ PAPIESKA RADA DO SPRAW ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, 20, „Zeszyty Dziennikarskie” 1 (2002), s. 58.

³¹ Por. Z. SAREŁO, *Media w służbie osoby...*, dz. cyt., s. 93-107.

ściśle określone wymagania: „musicie ukazywać to, co istotne i uwzględnić autentyczność wydarzenia oraz jego różne aspekty (...), nie opierać się na jakichś kruchych informacjach zaczerpniętych z wątpliwych źródeł, (...) nie wyolbrzymiać faktów o mniejszym znaczeniu, (...) nie poddawać się naciskowi opinii publicznej lub uchodzącej za taką ani niebezpiecznej i interesownej pokusie sensacji, (...) nie przystępować do opcji stronnictwej, zwłaszcza gdy chodzi o dziedzinę polityki”³².

Warunkiem o podstawowym znaczeniu dla prawdziwości informacji jest poprawne poznanie rzeczywistości przez samego dziennikarza. To poznanie musi być obiektywne, nieograniczające się do własnych przeświadczeń czy intuicji dziennikarza. Jego działanie będzie etyczne wówczas, gdy czyni wysiłki w celu jak najszerszego i najgłębszego poznania danego wydarzenia, czyli akcent jest położony przede wszystkim na dążenie do pełnej prawdy. Jedną z największych przeszkód w realizacji tego dążenia jest charakter współczesnych środków społecznego komunikowania, które konkurują w szybkości przekazywania informacji, przez co spada ich jakość, gdyż dziennikarze rezygnują ze sprawdzania wiarygodności danego wydarzenia. Z powodu skróconego przedstawienia jakiejś informacji, z pominięciem kontekstu czy okoliczności, może dochodzić do wielu przekłamań³³.

Proces poszukiwania prawdy dokonuje się przez poznanie intelektualne, w skład którego wchodzi: recepcja zmysłowo-intelektualna, interpretowanie, analizowanie, a także konfrontowanie z doświadczeniami osobistymi oraz społecznymi. Warunkiem odnalezienia istoty danego wydarzenia jest postawa szczerości, dzięki której można pokonać subiektywne uprzedzenia, a także krytycznie spojrzeć na własny sposób konstruowania myśli³⁴.

Istotną przeszkodą w dochodzeniu do prawdy jest naturalna każdemu człowiekowi emocjonalność. Dziennikarz powinien posiadać w wysokim stopniu umiejętność kontrolowania własnych emocji. Z wymogu

³² JAN PAWEŁ II, *Informacja, świadectwo, prawda. Stulecie katolickiego dziennika „La Croix”*, 23.04.1983 r., „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 5-6 (1983), s. 9.

³³ Por. Z. SAREŁO, *Media w służbie osoby...*, dz. cyt., s. 94-95; B. GOLKA, *Etyka dziennikarska – utopia czy ratunek?*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1-2 (1995), s. 24.

³⁴ Por. Z. SAREŁO, *Media w służbie osoby...*, dz. cyt., s. 95.

obiektywizmu wynika konieczność samokontroli, aby unikać elementów afektywnych w selekcji informacji³⁵.

Wszelkie działania podejmowane podczas procesu zbierania informacji winny być godziwe. Dziennikarz, aby zdobyć informacje, nie może np. wykradać wiadomości, posługiwać się przemocą, podsłuchiowaniem rozmów telefonicznych, szantażem czy korupcją. Poszukiwanie informacji powinno pozostawać w zgodzie z prawem, lecz nade wszystko być uczciwe, czyli pełne szacunku dla ludzkiej godności³⁶.

W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 1975 roku Paweł VI mówił, że „obiektywizm w wyborze i przedstawianiu faktów wymaga głębokiego poczucia odpowiedzialności, odpowiedniego przygotowania i umiejętności oraz prawdziwej przemiany postaw godnych ubolewania”³⁷.

2) Przy ocenianiu pracy dziennikarza niewystarczającym jest odwoływanie się jedynie do kryterium zgodności jego sądów z rzeczywistością. Istotniejsza jest zgodność rzeczywistości z sądem, jaki wypracuje odbiorca pod wpływem dziennikarskiego przekazu. Z tego też wynika, iż obiektywność samego przekazu stanowi podstawowy warunek dla zachowania prawdy informacji. Pomimo że czysty obiektywizm poznania czy też relacjonowania jest nieosiągalny dla jakiegokolwiek człowieka, nie należy rezygnować ze stawiania go jako ideału. W przekazie dziennikarskim wszelkie elementy subiektywizmu winny być bardzo ograniczone, a poprzez stosowanie samokrytycyzmu dziennikarz musi posiadać odwagę wątpienia we własne przekonania oraz rzetelność działalności³⁸.

Jan Paweł II zwracał uwagę, iż dziennikarze będą mogli spełniać swą rolę wówczas, gdy zabezpieczy się im „podstawowe prawa, takie jak dostęp do źródeł informacji i możliwość obiektywnego przedstawiania faktów”³⁹.

³⁵ Por. tamże, s. 95-96.

³⁶ Por. tamże, s. 96.

³⁷ PAWEŁ VI, *Pojednanie*, w: M. Lis (red.), *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002*, Częstochowa 2002, s. 56.

³⁸ Por. Z. SAREŁO, *Media w służbie osoby...*, dz. cyt., s. 96-97; W. L. RIVERS, C. MATHEWS, *Etyka środków przekazu*, Warszawa 1995, s. 81 i 91.

³⁹ JAN PAWEŁ II, *Komunikacja społeczna w służbie pokoju*, w: *Orędzia papieskie...*, dz. cyt., s. 118.

W dziennikarskiej obiektywności wyróżnia się dwa komponenty: rzeczowy i osobowy. Element rzeczowy odnosi się do treści przekazu. Najczęściej występuje tu problem selekcji informacji, czyli dokonywania streszczeń, ograniczeń. Dziennikarz pozostaje wierny wymogowi obiektywności, gdy wybiera informacje, kierując się ich społeczną ważnością. Dodatkowym kryterium stosowanym przy selekcji winna być troska o ukazanie prawdziwego obrazu świata oraz ludzkich relacji. Do niepokojących tendencji w przekazywaniu informacji należą: zasada *only bad news are good news*, która daje pierwszeństwo wiadomościom o skandalach, wypadkach, katastrofach, gwałtach i przemocy; ukazywanie przede wszystkim kontrowersji, a nie konsensu, które może przyczyniać się do przekonania, iż w życiu społecznym przeważają spory; krytykanctwo, czyli skupianie się na przedstawianiu negatywnych stron rzeczywistości. W przekazie dziennikarz powinien wyraźnie oddzielać informację od komentarza. Jego działalność winna cechować się respektem wobec różnych ujęć prawdy, a także uznawaniem istnienia prawdy obiektywnej⁴⁰.

W kwestii ważności faktów Jan Paweł II wskazywał przede wszystkim na „te fakty, które wnoszą coś do obiektywnego osądu rzeczywistości ludzkiego życia z punktu widzenia kultury, ekonomii, polityki, pedagogiki, religii”⁴¹.

Osobowy aspekt obiektywności dziennikarskiej dotyczy relacji dziennikarza do rzeczywistości. Tak rozumiana obiektywność oznacza wolność od działania na korzyść czy też szkodę określonej społeczności. Dziennikarz nie może być utożsamiany ze stroną w dialogu lub debacie publicznej, dlatego musi być wolny od wszelkich uwarunkowań i zaangażowań ideologicznych oraz politycznych. Powinien w sposób rzetelny prezentować stanowiska odmienne łącznie z argumentacją, lecz jest to możliwe jedynie przy posiadaniu przez niego zdolności do syntetycznego i jednocześnie pełnego obrazowania cudzych poglądów. Dziennikarz zawsze winien pozostawać otwarty na prawdę, zarówno gdy przedstawia własny pogląd, jak i polemizuje z innymi opiniami. Wyróżnia się

⁴⁰ Por. Z. SAREŁO, *Media w służbie osoby...*, dz. cyt., s. 97-101; TENŻE, *Problem prawdy w mass mediach*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religia a mass media*, Ząbki 1997, s. 24.

⁴¹ JAN PAWEŁ II, *Informacja, świadectwo, prawda...*, dz. cyt., s. 9.

dwa aspekty tego otwarcia na prawdę: a) właściwe zrozumienie kwestionowanej argumentacji i pozbawiona przekłamań ich prezentacja; b) podmiotowe traktowanie odbiorców w debacie publicznej, które wyznacza dziennikarzowi zadanie dostarczania informacji wszechstronnych i bezstronnych, umożliwiających odbiorcom dokonanie wolnego wyboru pomiędzy różnymi stanowiskami⁴².

W cytowanym już orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu papież Paweł VI mówił, iż „Obiektywizm domaga się przede wszystkim uczciwego przedstawiania faktów. Można je z pożytkiem rozszerzyć o jakąś interpretację; jest ona usprawiedliwiona, jeśli pozwala na lepsze poznanie natury faktów oraz ich rzeczywistego wymiaru, jakiego nabierają w kontekście wartości ludzkich”⁴³.

3) W swoim nauczaniu Kościół podkreśla, że technika przekazu stanowi wytwór geniuszu człowieka, lecz właściwe z niej korzystanie wymaga opierania się na prawdziwych wartościach oraz mądrych decyzjach. Zadaniem Kościoła zaś jest ukazywanie właściwych kryteriów moralnych i etycznych, które mają swe źródło w wartościach ludzkich, jak również chrześcijańskich⁴⁴.

Żaden środek komunikowania społecznego (nawet słowo) nie jest neutralny, dlatego wpływ na poznanie przez odbiorcę prawdy ma także technika przekazu. Komunikacja międzyludzka odbywa się przy użyciu kodowania, z kolei kody stanowią nośnik wiadomości i mają charakter symboliczny. Interpretacji symbolu dokonuje zarówno ten, kto koduje wiadomość, jak i ten, kto ją rozkodowuje. Dla właściwego zrozumienia konieczne jest identyczne rozumienie danego symbolu, lecz każdy człowiek przy interpretowaniu symboli dodaje odcień własnego rozumienia, z tego też względu informacja w swym przekazie zawierać będzie zawsze aspekty subiektywne. Obiektywizm dziennikarski wymaga przekazywania

⁴² Por. Z. SAREŁO, *Media w służbie osoby...*, dz. cyt., s. 104-105. Ewidentnym brakiem obiektywizmu w przekazywaniu informacji było wyrażane przez większość dziennikarzy poparcie dla przystąpienia Polski do Unii Europejskiej. Zob. P. SIENNICKI, *Pomogliśmy?*, „Press” 6 (2003), s. 31-33.

⁴³ PAWEŁ VI, *Pojednanie...*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁴ Por. PAPIESKA RADA DO SPRAW ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU, Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae*, Watykan 1992, 12.

rzetelnie poznanej prawdy w sposób zrozumiały dla odbiorców, co pociąga za sobą stosowanie środków komunikowania odpowiednich do treści informacji oraz posiadanych przez odbiorców zdolności recepcyjnych⁴⁵.

Dziennikarz dokonuje opisu rzeczywistości poprzez znaki, które następnie przekazuje przy użyciu środków społecznego komunikowania do odbiorcy. Odbiorca dokonuje hermeneutyki, czyli rozkodowania przekazu. Aby temu sprostać, winien posiadać nie tylko zdolność rozumienia tekstu, lecz także znać specyfikę działania danego środka komunikowania. Jest to zależne od wieku, poziomu wykształcenia oraz stopnia zaznajomienia z nowoczesnymi technologiami⁴⁶.

Wyróżnia się dwa warunki prawdy dotyczące właściwego dobierania przez dziennikarzy techniki przekazu do umiejętności odbiorców. Pierwszym z nich jest dogłębne poznawanie człowieka, do którego kieruje się przekaz, aby mógł on służyć prawdzie. Drugim zaś poznawanie samych technologii komunikowania, specyfiki ich funkcjonowania i wpływu na treść przekazu, aby korzystać z nich w sposób etycznie odpowiedzialny⁴⁷.

Kościół w swym nauczaniu podkreśla konieczność posiadania przez dziennikarzy wysokich kwalifikacji: „szczególnej umiejętności spostrzegania, zrównoważenia i wrażliwości (...) wraz z głębokim poczuciem odpowiedzialności (...) podczas wypełniania zadań właściwych temu zawodowi, który ze wzrostem środków technicznych i ich udoskonaleniem stał się trudniejszy”⁴⁸.

Zakończenie

Zagadnienie prawdy jest niezwykle aktualne, o czym świadczą liczne wypowiedzi ze strony Kościoła, jak również badania teoretyczne, konferencje i publikacje dotyczące etyki dziennikarskiej. W większości kodeksów etycznych, opracowywanych przez poszczególne redakcje lub sto-

⁴⁵ Por. Z. SAREŁO, *Media w służbie osoby...*, dz. cyt., s. 106.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże, s. 106-107.

⁴⁸ JAN PAWEŁ II, *Posłannictwo informowania i formowania opinii publicznej według kryteriów prawdy, obiektywizmu i jasności. Przemówienie do dziennikarzy katolickich Italii*, 14.02.1983 r., „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2 (1983), s. 19.

warzyszenia dziennikarskie, kwestia przekazywania prawdy należy do najważniejszych elementów. Należy podkreślić, że prawda jest elementem konstytuującym dziennikarstwo, ponieważ tam, gdzie pojawia się kłamstwo, tam kończy się dziennikarstwo.

Bibliografia

- Dziennikarski kodeks obyczajowy Stowarzyszenia Dziennikarzy Rzeczypospolitej Polskiej*, w: P. Kwiatkowski, *Przedsiębiorstwo Apokalipsa. O etyce dziennikarskiej*, Poznań 2003, s. 265-266.
- Etyka dziennikarska*, w: Skrzypczak J. (red.), *Aktualizacje encyklopedyczne. Suplement do Wielkiej ilustrowanej encyklopedii powszechnej Wydawnictwa Gutenberga*, t. 11, *Media*, Poznań 1998, s. 54.
- Golka B., *Etyka dziennikarska – utopia czy ratunek?*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1-2 (1995), s. 22-23.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993.
- Jan Paweł II, *Informacja, świadectwo, prawda. Stulecie katolickiego dziennika „La Croix”*, 23.04.1983 r., „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 5-6 (1983), s. 9.
- Jan Paweł II, *Komunikacja społeczna w służbie pokoju*, w: M. Lis (red.), *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002*, Częstochowa 2002, s. 114-119.
- Jan Paweł II, *Posłannictwo informowania i formowania opinii publicznej według kryteriów prawdy, obiektywizmu i jasności. Przemówienie do dziennikarzy katolickich Italii*, 14.02.1983 r., „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2 (1983), s. 19-20.
- Karta etyczna mediów*, w: P. Kwiatkowski, *Przedsiębiorstwo Apokalipsa. O etyce dziennikarskiej*, Poznań 2003, s. 263-264.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kodeks etyki dziennikarskiej Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich*, w: P. Kwiatkowski, *Przedsiębiorstwo Apokalipsa. O etyce dziennikarskiej*, Poznań 2003, s. 266-269.
- Międzynarodowe zasady etyki dziennikarskiej – Deklaracja paryska z 1983 r.*, „Mikrus Dziennikarski” 5-6 (1998-1999), s. 65-66.
- Muratore S., *Prawda*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, Kielce 2001, s. 590-591.

- Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, „Zeszyty Dziennikarskie” 1 (2002), s. 47-68.
- Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae*, Watykan 1992.
- Paweł VI, *Pojednanie*, w: M. Lis (red.), *Orędzia papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967-2002*, Częstochowa 2002, s. 54-60.
- Pisarek W., *Kodeksy etyki dziennikarskiej*, w: Z. Bauer, E. Chudziński (red.), *Dziennikarstwo i świat mediów*, Kraków 2000, s. 421-434.
- Pius XII, *Przemówienie „Nous avons voulu”*, 24.04.1956 r., w: J. Góral, K. Klauza (red.), *Kościół o środkach komunikowania myśli*, Częstochowa 1997, s. 70-72.
- Pius XII, *Przemówienie „You are very”*, 11.07.1946 r., w: J. Góral, K. Klauza (red.), *Kościół o środkach komunikowania myśli*, Częstochowa 1997, s. 51-52.
- Prawda*, w: A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, kol. 664-668.
- Prawda*, w: H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 284-285.
- Rivers W. L., Mathews C., *Etyka środków przekazu*, Warszawa 1995.
- Sareło Z., *Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania*, Toruń 2002.
- Sareło Z., *Problem prawdy w mass mediach*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religia a mass media*, Ząbki 1997, s. 17-27.
- Siennicki P., *Pomogliśmy?*, „Press” 6 (2003), s. 31-33.
- II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.
- Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy, *Rezolucja 1003 z 1 lipca 1993 roku w sprawie etyki dziennikarskiej*, „Zeszyty Prasoznawcze” 3-4 (1994), s. 155-160.
- Zuberbier A., *Prawda*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 451-454.

Ks. mgr Paweł Leszko – sercanin, absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księża Sercanów w Stadnikach; doktorant Instytutu Teologii Moralnej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

ks. Dawid Galanciak

Lubawa

ORCID: 0000-0002-0113-2756; e-mail: dawidgal@op.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.016.10645>

JUBILEUSZ 50-LECIA KORONACJI FIGURY MATKI BOŻEJ LIPSKIEJ W LUBAWIE

THE 50TH JUBILEE CELEBRATION OF THE CORONATION
OF VIRGIN MARY'S FIGURE FROM LIPY, NEAR LUBAWA

Abstrakt

Przypadająca w tym roku pięćdziesiąta rocznica koronacji figury Matki Bożkiej Lipskiej czczonej na lubawskiej ziemi od XIII wieku skłania do spojrzenia na jej kult. Artykuł opisuje historię kultu Lipskiej Pani poczynając od jego pojawienia się aż do dnia dzisiejszego, przebieg uroczystości od-pustowych i koronacyjnych w 1969 roku oraz związane z nią trudności. Zawiera także strukturę pielgrzymów lipskiego sanktuarium, opis figury Matki Bożej Lipskiej oraz patronat z nią związany. Jubileusz koronacji do-konanej przez kardynała Stefana Wyszyńskiego wyraża aktualność wielo-wiekowego kultu Matki Bożej z Lip.

Słowa kluczowe: Matka Boska Lipska, Lipy, Lubawa, kardynał Stefan Wy-szyński, kult maryjny, ziemia lubawska

Abstract

This year's 50th anniversary of the Coronation of Virgin Mary's figure from Lipy, which has been worshipped on the Land of Lubawa since the 13th century, persuades us to think about its cult. The article describes the history of Virgin Mary's from Lipy cult – from its beginning until now, the course of the indulgence and crowning celebrations in 1969 as well as the difficulties connected with it. It also includes the structure of pilgrims from the Sanctuary in Lipy, the description of the Virgin Mary's from Lipy figure and its patronage. The jubilee of the celebration of the Coronation performed by Cardinal Stefan Wyszyński shows that the old cult of Virgin Mary from Lipy, near Lubawa is still popular.

Keywords: Virgin Mary from Lipy, Lipy, Lubawa, Cardinal Stefan Wyszyński, the Marian cult, the Land of Lubawa

Wstęp

Lubawa jest miastem o bardzo bogatej historii, położonym w województwie warmińsko-mazurskim, na krańcu diecezji toruńskiej, w którego dzieje wpisuje się kult Matki Boskiej Lipskiej. Omówienie tego kultu wydaje się ważnym tym bardziej, że wielu wiernych myli Madonnę z Dzieciątkiem, której figurę znaleziono w Lipach koło Lubawy, z wizerunkiem Maryi czczonym w Świętej Lipce. Przypadająca w tym roku pięćdziesiąta rocznica koronacji figury Lipskiej Pani przez kardynała Stefana Wyszyńskiego jest doskonałą okazją do przypomnienia historii tej skromnej, choć pięknej figury, a zarazem podkreślenia nieustającego jej kultu na lubawskiej ziemi. Sam podniosły obrzęd koronacji jest „mistycznym echem i powtórzeniem w czasie i przestrzeni tego aktu, którego sam Syn Boży dokonał w niebie, przyjmując swoją Matkę do wiecznych radości Niebiańskiego Jeruzalem i przyozdabiając Jej skroń koroną tak wielkiej chwały, która przekracza chwałę aniołów i świętych Pańskich w niebie”¹.

¹ K. KOWALSKI, *List pasterski w sprawie uroczystej koronacji figury Matki Boskiej Lipskiej w Lubawie 2 lipca 1969 r.*, w: *Koronacja figury Maryi i Dzieciątka Jezus z Lip k/Lubawy, 2 lipca 1969-1994: 25-lecie*, Pelplin 1994, s. 8.

Jest też zwieńczeniem najświętszych pragnień i podziękowań wierzących wobec Matki Bożej wyrażonym w zewnętrznym znaku nałożenia koron. Z drugiej zaś strony, zapoznając się z życiem i nauczaniem Prymasa Tysiąclecia – dziś już sługi Bożego – człowieka wielkiej pobożności maryjnej, nie można pominąć spojrzenia na Lipy koło Lubawy, do których On sam pielgrzymował. W przekonaniu tym utwierdzają mnie słowa, które sam kardynał Wyszyński zapisał w swoim dzienniku w notatce z dnia 2 lipca 1969 roku: „W uroczystość Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny ma się odbyć koronacja Figurki Matki Bożej Lipskiej w miejscowości Lipy, parafia Lubawa. Zaprasza Bp K. Kowalski. Wprawdzie wakacje, ale już dwa razy odmawiałem przyjazdu na Pomorze. Należało odłożyć na kilka dni wypoczynek. Moi najbliżsi i doradzali, i odradzali. «Každy ma prawo do wypoczynku» – «ale chwała Matki Najświętszej» – Zwyciężyło to najważniejsze”².

Początki kultu Matki Bożej Lipskiej

Początki kultu figury Madonny z Dzieciątkiem zwanej Lipską Panią sięgają czasów biskupa Chrystiana – pierwszego misyjnego biskupa Prus, mnicha cysterskiego z Łekna k. Wągrowca. Biskup ten, będąc jeszcze zwierzchnikiem misji cysterskiej, zdołał nakłonić wodza zamieszkującego wówczas okolice Lubawy plemienia Sasinów – Surwabunę do przyjęcia chrześcijaństwa. Konsekwencją tego działania była wyprawa do Rzymu w 1216 roku, w której wzięli udział: biskup Chrystian, Surwabuno oraz pruski książę plemienny Warpoda. W Rzymie z rąk papieża Innocentego III Surwabuno i Warpoda przyjęli chrzest, a Chrystian otrzymał sakrę biskupią. Surwabuno oddał się wówczas wraz z całą ziemią lubawską pod opiekę biskupa Chrystiana³. Był to początek chrześcijaństwa na tych terenach. Pierwsze wzmianki o fundamentach kościoła w Lubawie

² S. WYSZYŃSKI, „Pro Memoria” z dziennika Kard. Stefana Wyszyńskiego, Archiwum Kurii Warszawskiej, w: M. Rozmarynowicz, A. Żurek, *Sanktuarium Matki Boskiej Lipskiej. Kronika 1969-2016*, Lipy 2016, s. [12].

³ M. WOŹNIAK, *Madonny diecezji toruńskiej*, w: *Koronacja..., dz. cyt.*, s. 30.

sięgają 1233 roku, choć obecny i najstarszy zarazem murowany kościół datowany jest na 1330 rok. Patronami i opiekunami kościoła byli biskupi chełmińscy, którzy przez około 500 lat rezydowali w Lubawie, będąc także świadkami kultu Matki Boskiej z Lip⁴.

W pobliżu Lubawy znajdował się w XIII wieku piękny lipowy gaj, zwany też świętym gajem, w którym pogańscy Prusowie składali ofiary, odbywali uczty i pogańskie igrzyska. Tam nad jednym z drzew lipowych, które rosło nad płynącym w gaju strumykiem, zauważono wielką jasność, a w niej figurę Maryi z Dzieciątkiem na ręku. Chrześcijanie, którzy znaleźli ową figurę, postanowili ją odnieść do kościoła farnego w Lubawie, co też uczynili. W niewyjaśnionych okolicznościach figura zniknęła z kościoła i ponownie została znaleziona w miejscu, z którego została pierwotnie zabrana. Proces ten powtarzał się trzykrotnie⁵. Odczytano wówczas takie zachowanie figury jako znak. Postanowiono zatem, aby wyciąć pogański gaj, a w miejscu znalezienia figury Matki Bożej wybudowano niewielką drewnianą kaplicę, do której zaczęli przybywać pielgrzymi. Kaplica stała się miejscem zamieszkania dla pustelnika, który jednocześnie strzegł figury. Z czasem zaczęto składać w kaplicy wota. Ze względu na ich bezpieczeństwo, jak też bezpieczeństwo figury została ona przeniesiona do kościoła farnego w Lubawie. Jedynie w dniu odpustu przypadającego w święto Nawiedzenia NMP urządzano uroczystą procesję do kapliczki w Lipach, w czasie której pielgrzymi mogli cieszyć się widokiem figury przez cały dzień. Po uroczystościach figurę odnieszono do Lubawy⁶.

Kaplica w Lipach została ufundowana w 1620 roku przez trzy rodzone siostry Mortęskie. Były to: Magdalena – ksieni chełmińskich benedyktynek, której proces beatyfikacyjny na szczęblu diecezjalnym zainaugurowano w kościele św. Jana Chrzciciela i Michała Archanioła w Lubawie dnia 3 lipca 2016 roku; Anna – siostra zakonna w Chełmnie, gdzie

⁴ E. HINZ, *Fara lubawska*, w: *Koronacja...*, dz. cyt., s. 34-35.

⁵ A. FRIDRICH (red.), *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, Kraków 2008, s. 270-272.

⁶ Por. R. SZYMCZAK (red.), *Przewodnik po sanktuariach maryjnych. Z dawna Polski Tyś królową. Koronowane wizerunki Matki Bożej 1717-1999*, Szymanów 1999, s. 338.

mieści się Dom Prowincjalny Zgromadzenia Sióstr św. Wincentego à Paulo oraz Zofia – żona Samuela Żalińskiego, starosty skarszewskiego, a w późniejszym czasie wojewody malborskiego⁷. Kaplicę murowaną zbudowano w miejscu poprzedniej drewnianej. Uległa ona jednak zniszczeniu w wyniku pożaru, jaki miał miejsce 12 lipca 1861 roku. Dzięki staraniom ówczesnego proboszcza ks. infułata Antoniego Klingenberga i jego następcy ks. prałata Dawida Sartowskiego wzniesiono w Lipach neogotycki kościół Nawiedzenia NMP, który od 1870 roku do dnia dzisiejszego jest miejscem pielgrzymek⁸. Warto wspomnieć, że w 1883 roku w północną ścianę tegoż kościoła wmurowana została tablica z brązu upamiętniająca odsiecz wiedeńską króla Polski Jana III Sobieskiego⁹. Sam wystrój kościoła jest skromny – w ołtarzu głównym widnieje odsłaniany obraz przedstawiający scenę Nawiedzenia św. Elżbiety, za którym znajduje się otoczony wotami obraz Matki Boskiej Lipskiej autorstwa Krystyny Szalewskiej z Torunia¹⁰.

Opis figury Matki Bożej Lipskiej

Renesansowa, drewniana figura Matki Bożej Lipskiej o wysokości trzydziestu centymetrów znajduje się w kościele Nawiedzenia NMP i św. Anny w Lubawie. Autor i czas powstania pierwszej figury nie są znane. Nie wiadomo też, co się stało z pierwszą figurą, obecna jest bowiem darem biskupa chełmińskiego Piotra Kostki, który sprawował urząd w latach 1574-1595. Warto wspomnieć, że obecność cudownej figury w lubawskiej parafii potwierdzona została podczas wizytacji biskupa Teodora Andrzeja Potockiego w 1706 roku, a także w księdze rachunkowej kościoła lipskiego z 1741 roku¹¹. Madonna zwraca swe spojrzenie ku pielgrzymowi, zachęcając go wyrazem swej twarzy do zawierzenia Jej

⁷ Por. A. FRIDRICH (red.), *Historye...*, dz. cyt., s. 272.

⁸ Por. M. ROZMARYNOWICZ, A. ŻUREK, *Sanktuarium...*, dz. cyt., s. [7].

⁹ Por. M. KRZYŻANOWSKA-WITKOWSKA, Ł. WYSZOMIRSKI, *Kościół diecezji toruńskiej. Nasze dziedzictwo*, t. 3, Pelplin [2016], s. 122.

¹⁰ Por. M. ROZMARYNOWICZ, A. ŻUREK, *Sanktuarium...*, dz. cyt. s. [28].

¹¹ Por. tamże, s. [6].

wszystkich spraw. Na prawej ręce trzyma Dzieciątko Jezus, którego twarz widoczna jest z profilu. Figura Madonny, jak i Dzieciątka okryte są złotymi i tłoczonymi ozdobnymi kapami, a na Ich głowach umieszczone są korony. Ponad głowami widnieje gloria złotych promieni, na których zawieszony jest łańcuch podtrzymujący duży półksiężyc o ludzkim profilu, stanowiący podstawę figury¹². Księżyc jest odniesieniem do średniowiecznej idei Madonny Apokaliptycznej, którą ukazuje św. Jan Ewangelista: „Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu” (Ap 12,1). Szaty, w które ubrana jest figura Madonny z Dzieciątkiem, wykonane zostały w połowie XIX wieku w Münster – poprzednie sukienki zostały skradzione wraz z innymi kosztownościami w 1848 roku. Obecna suknia została ozdobiona repusowaną dekoracją neorokokową¹³. Figura Lipskiej Pani przechowywana jest w kościele farnym w Lubawie, w kaplicy Jej poświęconej. Umieszczona jest w owalnym obramowaniu, otoczonym girlandą kwietną i bujnym liściem akantu. Ramę podtrzymują anioły i obłoki, co sprawia, że figura z bogatym jej otoczeniem zdają się unosić w powietrzu nad głowami modlącego się ludu¹⁴.

Odpust lipski

Uroczystości odpustowe ku czci Matki Bożej Lipskiej corocznie odbywają się w dniach 1 i 2 lipca. Rozpoczynają się one *Nieszporami o Najświętszej Maryi Pannie* w kościele farnym w Lubawie, po których wyrusza okazała procesja z figurą Lipskiej Pani pod przewodnictwem biskupa do Lip. Pełne wzruszenia słowa o tej procesji – zdają się one tu być bezcenne – wypowiedział w lubawskiej farze w 1991 roku urodzony w Lubawie poeta ks. Janusz Stanisław Pasierb: „Za chwilę wyruszy stąd, z fary, procesja do Lip i kiedy (...) biskup chełmiński, ksiądz Marian Przykucki dotrze tam i stanie w mitrze i z pastorałem między dwoma drzewami,

¹² Por. R. SZYM CZAK (red.), *Przewodnik...*, dz. cyt., s. 336.

¹³ Por. J. KORCZ, *Miejsca święte w Polsce łaskami słynące*, t. 2, Warszawa 2001, s. 196-197.

¹⁴ Por. M. WOŹNIAK, *Madonny...*, dz. cyt., s. 33.

rosnącymi na środku placu przed sanktuarium (...), będzie to wyglądało tak, jakby prastary herb Lubawy jeszcze raz ożył”¹⁵.

Dawniej, jak wspomina ks. Alfons Gajdus – proboszcz w Rożentalu w latach 1958-1991 – figurę Matki Boskiej Lipskiej podczas procesji noszono w bursie na piersiach. Z polecenia ks. Alfonsa Sylki zbudowano dla figury piękny feretron, w którym umieszczona jest i przenoszona figura Madonny. Feretron w procesji nosili księża, klerycy, strażacy czy siostry miłosierdzia¹⁶. Od kilku lat figurę w procesji noszą mężczyźni z grupy Anonimowych Alkoholików z Lubawy. W Lipach po zakończonej procesji na ołtarzu polowym celebrowana jest suma odpustowa. Stałym punktem uroczystości odpustowych w pierwszym dniu odpustu jest Eucharystia w intencji rolników, koncert ewangelizacyjny, nabożeństwo drogi krzyżowej ze świecami oraz Eucharystia o północy, po której figura Madonny przenoszona jest przez kapłanów do kościoła znajdującego się obok ołtarza polowego w Lipach. Przez całą noc wierni trwają na modlitwie, uczestnicząc w tzw. pochodzie ofiarnym ze świecami¹⁷. Figura pozostaje w Lipach do niesporów następnego dnia, po których wraca do Lubawy w uroczystej procesji. W drugim dniu odpustu w Lipach sprawowana jest Msza Święta o świcie, liturgia pokutna połączona ze spowiedzią, suma odpustowa, Msza Święta w intencji kierowców, po której następują *Nieszpory o Najświętszej Maryi Pannie* i wyrusza uroczysta procesja do Lubawy. Siostra Marta Tryjankowska – przełożona sióstr miłosierdzia w Lubawie w liście z 1962 roku tak pisała o odpuszczeniu lipskim do biskupa chełmińskiego: „Powrót procesji był wspaniały, było bardzo dużo ludzi, wnęki drzwi

¹⁵ J. PASIERB, *Biskupi chełmińscy w Lubawie*, w: *Koronacja...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁶ Por. A. GAJDUS, *Wspomnienia rodzinne i kapłańskie*, Pelplin 2006, s. 104.

¹⁷ Pochód ofiarny ze świecami odbywa się przez cały czas trwania uroczystości odpustowych. Ma on miejsce w kościele w Lipach, gdzie w ołtarzu głównym widnieje scena Nawiedzenia NMP. Obraz ten jest odsłaniany – za nim ukryty jest niewielki wizerunek Matki Bożej Lipskiej otoczony kilkoma plakietkami wotywnymi. Podczas pochodu ofiarnego wierni z zapalonymi świecami obchodzą ołtarz w kościele w Lipach, odmawiając w tym czasie różaniec i przyklękając przed wizerunkiem Lipskiej Pani oraz składając ofiary. Podczas nocnego czuwania na ołtarzu znajduje się figura Lipskiej Pani, która ponownie wraca na ołtarz polowy o poranku po odśpiewaniu *Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*.

domów mieszkalnych bardzo ładnie podekorowane, za oknami paliły się świece i tak jak kto mógł, czcił i wielbił naszą Matkę Boską Lipską. Niech za to będą dzięki Bogu Wszechmogącemu¹⁸. W czasie trwania odpustu odmawiana jest także modlitwa różańcowa oraz modlitwy za zmarłych. Sanktuarium w Lipach na czas odpustu staje się miejscem modlitwy, skupienia, ale także doświadczenia piękna wspólnoty Kościoła i Boga, przychodzącego na pomoc grzesznikom w osobie Lipskiej Pani. Piękno wyraża miejscowa przyroda, tłumy wiernych przyjmujących Komunię Świętą oraz rozbrzmiewająca w tym miejscu muzyka. Sanktuarium lipskie było miejscem, w którym zainaugurowano podczas uroczystości odpustowych odbywające się w Lubawie Międzynarodowe Letnie Festiwale Muzyczne. Pierwszy z tych festiwali odbył się w Lipach w 2015 roku – miały wówczas miejsce dwa koncerty. Pierwszy w wykonaniu Maryli Kotewicz (organy) i Doroty Grzybek (skrzypce). Drugi w wykonaniu orkiestry smyczkowej z udziałem solistów z Rosji i Niemiec oraz aktorki Magdaleny Zawadzkiej, która wykonała poemat *Pragnienie Pokoju*¹⁹.

Figura Matki Bożej Lipskiej opuszcza kościół parafialny jedynie dwa razy w roku. Pierwszy raz gdy przenoszona jest do Lip z kościoła farnego jedynie na czas odpustu. Drugi raz kiedy wyrusza piesza pielgrzymka z Lubawy na Jasną Górę w dniu 1 sierpnia każdego roku. W kościele parafialnym sprawowana jest wówczas o godzinie 10.00 Eucharystia w intencji pielgrzymów, po której rzesze wiernych odprowadzają pielgrzymujących na skraj miasta. Na czele tej procesji niesiona jest figura Matki Bożej Lipskiej jako przewodniczki w wierze. Po dojściu na ulicę Dworcową w Lubawie, gdzie niegdyś mieścił się dworzec kolejowy, odmawiana jest modlitwa za pielgrzymów, po której kustosz błogosławi zebranych figurą Lipskiej Pani. Pielgrzymi wyruszają stąd dalej na pątniczy szlak, a figura przewożona jest do kościoła parafialnego i umieszczana w kaplicy jej poświęconej. Pięknym zwyczajem było w Lubawie, że w dniu odprowadzenia pielgrzymów procesji towarzyszyła Miejska Orkiestra Dęta – zwyczaj ten od kilku lat niestety zanika.

¹⁸ M. TRYJANKOWSKA, *List siostry Marty Tryjankowskiej do Biskupa Chełmińskiego*, 03.07.1962 r., w: Archiwum Diecezji Pelplińskiej w Pelplinie.

¹⁹ Por. D. GALANCIAK, *Służyć z miłością*, „Niedziela. Głos z Torunia” 29 (2015), s. 5.

Kult Matki Bożej Lipskiej

Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce zawierają wzmiankę o tym, że istniało gorące „ludu okolicznego nabożeństwo” do Matki Najświętszej w Lipach²⁰. Stąd też prośba o koronację figury motywowana była starodawnością kultu, jego żywotnością, która przejawiała się w niezmnijającej się liczbie pielgrzymujących na odpust do Lip oraz nadzwyczajnymi łaskami, jakich w ciągu wieków doświadczali mieszkańcy tych ziem²¹. Cenne jest na ten temat świadectwo biskupa chełmińskiego Kazimierza Józefa Kowalskiego, które zawarł w liście pasterskim w sprawie nałożenia koron na figurę Matki Boskiej Lipskiej. Biskup zaświadcza: „Obecne czasy wzmagają w sercach okolicznej ludności ufność względem Matki Boskiej Lipskiej. W latach minionej okupacji przeszkadzał temu szalejący terror, lecz i wtedy nie przestano czci, z nadzieją, że Bogurodzica wyjedna upragnioną wolność. Dziś synowie i córki Lubawskiej Krainy wzywają Maryję w codziennych, licznych swoich potrzebach. Nie mogąc przybyć do Niej z pielgrzymką, przychodzą prywatnie, aby corocznie dać wyraz swojej miłości i czci, jaką w swojej Pani pokładają”²². Mieszkańcy Lubawy i okolic mówią o Matce Boskiej: „Nasza Lipska Pani”, a ja nazywam Ją Matką, która w płaszczu lipami utkany nieustannie biegnie z Lip na ratunek grzesznikowi.

Niestety, mimo żywego kultu Lipskiej Pani, poza kilkoma tekstami pieśni ku Jej czci oraz plaketkami wotywnymi – niemymi świadkami matczynej opieki nad ludem ziemi lubawskiej, nie istnieje spis cudów za Jej przyczyną. Podczas przygotowań do koronacji figury Matki Boskiej Lipskiej sporządzono jedynie opisy zeznań świadczących o cudowności figury. Jednym z nich jest opis wydarzenia z 1945 roku. Potwierdza on, że do kaplicy Mortęskich, w której przechowywana jest cudowna figura, wpadł i eksplodował artyleryjski pocisk, który uszkodził jedynie witraże. Pozostałości tego pocisku do dnia dzisiejszego znajdują się w kaplicy Matki Boskiej. Wydarzenie to przez ogół parafian zostało uznane

²⁰ Por. A. FRIDRICH (red.), *Historie..., dz. cyt.*, s. 272.

²¹ Por. J. KORCZ, *Miejsca..., dz. cyt.*, s. 197.

²² K. KOWALSKI, *List..., dz. cyt.*, s. 6.

za cud²³. Fakt ten potwierdza zapis w kronice szpitalnej: „W czasie walki pocisk uszkodził figurę Niepokalanej stojącą w ogrodzie oraz dach kostnicy. Również został przez pocisk zniszczony dach kaplicy Matki Boskiej Lipskiej przy Farze. Cudowną figurkę Matki Boskiej zasypaną gruzami p. Helena Ostopowicz z pomocą wysłanych ludzi wydobyła i przyniosła do nas, więc przez kilka miesięcy gościła Cudowna Matka Boska Lipska w mieszkaniu Sióstr, co dodawało nam jeszcze więcej ufności w Jej macierzyńską opiekę”²⁴.

Liczne wota

O kulcie Matki Bożej Lipskiej świadczą liczne tabliczki wotywne, z których najstarsza jest datowana na 1593 rok²⁵. Zachowane wota znajdują się w muzeum parafialnym w Lubawie oraz w kościołach: farnym w Lubawie, w kaplicy Matki Bożej Lipskiej i w kościele w Lipach. Mówiąc o wotach za łaski otrzymane przez pośrednictwo Lipskiej Pani, musimy sięgnąć do dość obszernego, ale bardzo cennego ich opisu zawartego w *Historyach cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*. Czytamy tam: „Wota srebrne w kształcie nóg, rąk, oczu, świadczą, jakich łask wierni czciciele Maryi w Lipach doznawali; najbardziej jednak rozszerzyło się zaufanie w sercach okolicznego ludu do Najśw. Panny Lipskiej w potrzebach ogółu, w czasie posuchy lub deszczów ulewnych. Ilekroć w Lubawie lub okolicy powstawało morowe powietrze, ilekroć głód zagrażał, słota lub posucha panowała, zbierał się lud wierny we farnym kościele lubawskim, skąd w pobożnej procesji zanoszono świętą figurę Matki Niepokalanej do kościółka w Lipach i tam wypraszano uwolnienie od grożącego niebezpieczeństwa. (...) Opiece Matki N. zawdzięczają też obywatele Lubawy dwukrotnie ocalenie miasta od nieprzyjacielskie-

²³ Por. K. RYNKOWSKI, *Sanktuarium Matki Boskiej Lipskiej w Lipach k. Lubawy*, Pelplin 2000, s. 91.

²⁴ *Kronika Szpitala św. Jerzego w Lubawie*, w: Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Lubawie, s. 30.

²⁵ Szczegółowy spis zabytków w tym tabliczek wotywnych znajdujących się w kościele św. Anny w Lubawie zawarty jest w: J. WENTA, J. WRONIEWSKI, *Lubawa i okolice*, Toruń 1995.

go napadu Szwedów²⁶. Miejskie wota upamiętniają również patronat Matki Boskiej Lipskiej nad Lubawą w latach zarazy, z którą miasto zmagало się w latach 1708-1710, doświadczając równocześnie niepokoju wojny północnej (1700-1721)²⁷.

Koronacja figury Matki Boskiej Lipskiej w 1969 roku była niejako zwieńczeniem tych darów, które wierni przez wieki Jej składali. Mówił o tym w czasie homilii kardynał Wyszyński: „Dzieło dziś dokonane jest wyrazem zbiorowej wdzięczności za łaski, nie wszystkie może ujawnione, ale licznie udzielane Wam, waszym ojcom i dziadom – całej Ziemi Lubawskiej, wszczepionej w nadprzyrodzony organizm Świętego Kościoła Diecezjalnego Chełmińskiego²⁸”.

Koronacja figury Lipskiej Pani

Ze względu na żywą, zawsze serdeczną i nieustanną miłość wiernych do Lipskiej Pani podjęto starania o uzyskanie zgody na papieską koronację. Dokonał jej prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński wraz z biskupem Kazimierzem Kowalskim, biskupem pomocniczym chełmińskim Bernardem Czaplńskim w asyście kilkunastu biskupów oraz przy udziale dwudziestu tysięcy wiernych. Koronacja odbyła się 2 lipca 1969 roku²⁹. Z notatek kardynała Wyszyńskiego wiemy, że wśród osobistości, które nie przybyły do Lubawy na uroczystości koronacyjne, był kardynał Karol Wojtyła, który chorował w tym czasie, oraz arcybiskup Antoni Baraniak. Przybyło do Lubawy wówczas siedemnastu biskupów głównie z metropolii gnieźnieńskiej i jej sąsiednich. Prymas Polski z nazwiska wymienia biskupów: Kazimierza Kowalskiego, Bernarda Czaplńskiego, Franciszka Jopa z Opola, biskupa Dąbrowskiego oraz wspomina o obecności obydwóch sufraganów z Gniezna³⁰.

²⁶ A. FRIDRICH (red.), *Historie...*, dz. cyt., s. 274-275.

²⁷ Por. M. ROZMARYNOWICZ, A. ŻUREK, *Sanktuarium...*, dz. cyt., s. [7].

²⁸ S. WYSZYŃSKI, *Maryja – pomocnica Chrystusa, Kościoła i Ludu Bożego. Słowo Prymasa Polski Stefana Kardynała Wyszyńskiego podczas koronacji obrazu Matki Bożej. Lubawa 2 lipca 1969 roku*, w: *Koronacja...*, dz. cyt., s. 6.

²⁹ Por. R. SZYMCAK (red.), *Przewodnik...*, dz. cyt., s. 338.

³⁰ Por. S. WYSZYŃSKI, „*Pro Memoria*”..., dz. cyt., s. [12].

Koronację poprzedziła prośba ówczesnego proboszcza lubawskiego ks. Alfonsa Sylki do Stolicy Apostolskiej oraz list pasterski biskupa chełmińskiego Kazimierza Józefa Kowalskiego. Papież Paweł VI, odpowiadając na prośbę ukoronowania figury Matki Boskiej Lipskiej w piśmie datowanym na dzień 19 stycznia 1969 roku, pisał do biskupa chełmińskiego: „Z radością stwierdzamy, że od najdawniejszych czasów w Lipach niedaleko Lubawy, w Waszej diecezji, oddawana jest jej cześć (...) mając na uwadze Twoje i Twoich wiernych życzenie i prośby (...) zgadzamy się, by ukoronować głowę Najświętszej Dziewicy Maryi złotym, zdobionym diamentem i tym samym zadowolić proszących (...) postanawiamy i przyznajemy władzę naszą wspomnianą figurę świętej Bogurodzicy podczas uroczystego obrzędu kosztowną złotą koroną uwiecznić”³¹. Sam przebieg uroczystości bardzo precyzyjnie i obszernie zarazem opisuje Prymas Polski. Píše on: „O godz. 10.45 wyruszyliśmy do miejscowości Lipy, gdzie wśród pól stoi kościół, otoczony pięknymi drzewami. Tu przygotowano uroczystość koronacyjną, na miejscu dorocznych odpustów. (...) Ludzi zebrało się ponad 15 tysięcy. Witano nas «po pomorsku», spokojnie, godnie, w milczeniu, chociaż bardzo życzliwie. – Lud tu zgoła odmienny, zasiedziały, chociaż nie brak i przybyszów. (...) Koronacja odbyła się na rozległej estradzie, zbudowanej przed bramą wejściową. Skromnie – ale solidnie. Wokół zgromadzili się pielgrzymi. Powitał nas Bp K. Kowalski. (...) Koronacji dokonałem wspólnie z Bpem K. Kowalskim i Bpem Czaplińskim. Po czym była sprawowana przez Bpa Kowalskiego celebra pontyfikalna. W czasie Mszy św. wygłosiłem słowo Boże o nawiedzającej nas «Pomocnicy Bożej» w dziele zbawienia. Zacząłem popularyzować ideę pomocnictwa, chociaż wiatr dość przeszkadzał, szarpiąc potężnym baldachimem, rozpostartym nad ołtarzem, jednak na czas słowa Bożego ucichł. Naokoło padały deszcze, jednak w Lipach padało zaledwie kilka kropelek. (...) Duchowieństwo dekanatu i Bp Kowalski ze swoimi Sufraganami odnowili akt oddania Matce Kościoła. Po czym – *Te Deum*, błogosławieństwo i odprowadzenie procesjonalne Figurki do ołtarza przy kościele. (...) Odśpiewaliśmy

³¹ PAWEŁ VI, *List Pawła VI do Biskupa Chełmińskiego Kazimierza Kowalskiego z dnia 19 stycznia 1969 roku*, w: M. Rozmarynowicz, A. Żurek, *Sanktuarium...*, dz. cyt., s. [8].

wspólnie *Magnificat* – i poczęliśmy wycofywać się przez bramę ku autom. Dopiero teraz, na drodze spotkaliśmy potężną falę ludzką, wracająca pieszo do miasta. (...) Wracaliśmy do domu – mijając po drodze setki pojazdów konnych, którymi ludzie wracali do siebie”³².

Trudności związane z koronacją Lipskiej Pani

Uroczystości koronacyjne figury Madonny z Dzieciątkiem w Lipach koło Lubawy, choć były pięknym wydarzeniem, nie były pozbawione jednak trudności, z jakimi ze strony ówczesnych władz trzeba było się zmierzyć. Wspomina to sam Prymas Polski, jak i wierni. Kardynał w zapiskach z dnia koronacji zanotował: „Wyjechałem z Ks. Prał. Padaczem do Lubawy, przez Mławę, Działdowo, Lidzbark Pom. Stanęliśmy na miejscu o godz. 10:30. Nikt nam w drodze nie przeszkadzał. Ale już od Działdowa zamarł ruch na szlaku do Lubawy. Żaden autobus, niemal brak aut. Dopiero w Lubawie dowiedzieliśmy się o rozpuszczanych pogłoskach, że stanie się coś niedobrego. Do miasta nie wpuszczano żadnych aut ani pojazdów konnych”³³. I dodaje Prymas nieco dalej, relacjonując przebieg uroczystości: „Przerwano nam również dopływ energii elektrycznej, wskutek czego «wysiadły» głośniki. Ale na chwilę, gdyż Pomorzanie są przezorni – mieli agregator zapasowy”³⁴. Wśród pozostałych trudności należy wymienić: trzykrotne przesłuchiwanie ks. Alfonsa Sylki – proboszcza, zatrzymanie w areszcie p. Leszczyńskiego podłączającego instalację elektryczną i pomagającego przy nagłaśnianiu uroczystości w Lipach, zakaz wydany w połowie czerwca przez władze lokalne odnośnie do udzielania urlopów wypoczynkowych przed dniem 3 lipca czy wreszcie zorganizowanie pod koniec czerwca 1969 roku wyjazdu dla najlepszych uczniów i harcerzy na obóz harcerski do Mongolii³⁵. Trudności, jakie musieli pokonać na przestrzeni czasów wierni w kontekście kultu Matki Boskiej Lipskiej, potwierdzają jedynie ich wiarę oraz autentyczność opieki Pani z Lip.

³² S. WYSZYŃSKI, „*Pro Memoria*”..., dz. cyt., s. [12-13].

³³ Tamże, s. [12].

³⁴ Tamże, s. [13].

³⁵ Por. R. GRASZKIEWICZ (opr.), *25 lat temu... Wspomnienia z koronacji*, w: *Koronacja...*, dz. cyt., s. 19-20.

Jubileusz koronacji

Uroczystości jubileuszowe z okazji 50. rocznicy koronacji figury Matki Boskiej Lipskiej będą miały charakter dwudniowy. Przypadają na dni lipskiego odpustu, a więc na 1 i 2 lipca. Trzeci dzień odpustu tzw. dzień chorych przypada zawsze na 3 lipca. Sprawowana jest wówczas w lubawskiej farze Eucharystia z udzieleniem sakramentu namaszczenia chorych. Kościół wypełniają chorzy i sprawujący nad nimi opiekę, którzy Lipskiej Pani zawierają siebie i swoje cierpienie. Uroczystościom jubileuszowym w Lipach będzie przewodniczył prymas Polski abp Wojciech Polak.

Pielgrzymi lipskiego sanktuarium

Z informacji zawartych w *Kronice Sanktuarium Matki Boskiej Lipskiej 1969-2016* wiemy, że od czasu koronacji figury Matki Bożej Lipskiej w 1969 roku pielgrzymowali do Niej na uroczystości odpustowe:

- a) kardynałowie
 - kard. Stefan Wyszyński (1969),
 - kard. Józef Glemp (1994) z okazji 25-lecia koronacji,
 - kard. Kazimierz Nycz (2016) z okazji 800-lecia chrztu ziemi lubawskiej;
- b) metropolici
 - gdański: abp Tadeusz Gocłowski (1993, 2009),
 - szczecińsko-kamieński: abp Marian Przykucki (1994, 1999),
 - warmiński: abp Edmund Piszcz (1994, 1996, 2001, 2011),
 - gnieźnieński: abp Henryk Muszyński (2009);
- c) biskupi diecezjalni
 - biskupi chełmińscy: bp Kazimierz Józef Kowalski (1969),
bp Marian Przykucki (1986, 1989, 1991),
 - biskupi toruńscy: pierwszy biskup diecezji toruńskiej
bp Andrzej Suski (1992-2018 z wyjątkiem 2011),
bp Wiesław Śmigiel (2018),
 - biskupi pelplińscy: pierwszy biskup pelpliński – bp Jan Bernard Szłaga (1992),

- biskupi elbląscy: pierwszy biskup diecezji elbląskiej - bp Andrzej Śliwiński (1994),
- biskupi włocławscy: bp Wiesław Alojzy Mering (2003, 2008, 2013);
- d) biskupi pomocniczy
 - biskupi chełmińscy: bp Bernard Czaplinski (1969), bp Jan Bernard Szlaga (1990),
 - biskupi toruńscy: bp Jan Chrapek (1997), bp Józef Szamocki (2000, 2002, 2004, 2005, 2007, 2010-2012, 2014-2017),
 - biskupi pelplińscy: bp Andrzej Śliwiński (1988), bp Piotr Krupa (1994);
- e) inni dostojnicy kościelni
 - protonotariusz apostolski – kustosz sanktuarium Matki Boskiej Łaskawej w Grudziądzu ks. Tadeusz Nowicki (2006),
 - wiceprzeor Jasnej Góry: o. Jan Pach (1995)³⁶;
- f) duchowieństwo
 - kapłani diecezjalni i zakonni z terenu diecezji toruńskiej (wcześniej chełmińskiej) i spoza niej,
 - kapłani pochodzący z Lubawy oraz pełniący w Lubawie we wcześniejszych latach posługę duszpasterską;
- g) siostry zakonne
 - siostry zakonne pochodzące z ziemi lubawskiej,
 - siostry miłosierdzia posługujące w Lubawie – z zapisów *Kroniki szpitala św. Jerzego w Lubawie*: „Odpust parafialny w Lipach z uroczystą procesją z Lubawy. Na feretronie niesiona Cudowna Matka Lipska. (...) Dużo pracy w uroczystą oprawę oraz prace związane z tą uroczystością podjęły nasze Siostry. Przyjechała też autokarem pielgrzymka ze Środy wraz z tamtejszym Księdzem proboszczem i Siostrą Obremską, długoletnią pracownicą w naszym domu”³⁷.
- h) Lud Boży.

³⁶ Por. M. ROZMARYNOWICZ, A. ŻUREK, *Sanktuarium...*, dz. cyt., s. [10-54].

³⁷ *Kronika Szpitala św. Jerzego w Lubawie*, dz. cyt., s. 110-111.

Wśród pielgrzymów przybywających na lipski odpust są rodowici mieszkańcy Lubawy mieszkający w kraju, jak i poza jego granicami, mieszkańcy dekanatu lubawskiego, pielgrzymi indywidualni oraz zorganizowane pielgrzymki. Wśród systematycznie przybywających i zorganizowanych grup należy wymienić pielgrzymki z: Iławy³⁸, Ostródy, Działdowa, Rybna, Grodziczna, Rumiana, Hartowca, Zwiniarza, Koszelew, Nowego Miasta Lubawskiego, Samplawy, Złotowa i Rożentala. Warto w tym miejscu przytoczyć dosłowny opis uroczystości odpustowych zawarty w *Historyach cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*: „Największa uroczystość w Lipach przypada na drugiego lipca, w dzień Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. Pobożnych pielgrzymów przybywa wówczas około pięć tysięcy. W wigilię tej uroczystości, udają się wszyscy do fary po południu; kapłan zdejmuje wówczas figurkę z ołtarza i pod baldachimem ją niesie w procesyi, zwyczajnie tak licznej, że gdy pierwsi uczestnicy procesyi już doszli do kościoła w Lipach, to ostatni zaledwie z Lubawy wychodzą; a przecież Lipy od Lubawy blisko kilometr są oddalone”³⁹.

Patronat Matki Boskiej Lipskiej

Matce Boskiej Lipskiej przypisuje się wieloraki patronat. Jest patronką ekologów, ale też rolników – uczy szacunku i miłości do przyrody. W 1969 roku biskup Kazimierz Kowalski wskazywał, że „szczególnymi czcicielami Maryi są rolnicy, ponieważ spodziewają się, że ich wysłucha, wypraszając potrzebne deszcze wiosną i jesienią dla zroszenia ziemi. Oczekują od Niej ochrony przeciw niepogodzie i gradom, a zwłaszcza dobrych plonów. Jest więc Matka Boska Lipska Patronką rolników, którzy swoim zaufaniem tym mianem Ją nazwali”⁴⁰. Warto też oddać w tym miejscu

³⁸ Na uroczystości odpustowe pielgrzymują wierni ze wszystkich iławskich parafii. Wśród pielgrzymów jest też grupa więźniów osadzonych w Zakładzie Karnym w Iławie. Por. *Tradycyjna pielgrzymka do Lip*, <https://oblaci.pl/2018/07/06/tradycyjna-pielgrzymka-do-lip/> (odczyt z dn. 17.02.2019 r.).

³⁹ A. FRIDRICH (red.), *Historye...*, dz. cyt., s. 275.

⁴⁰ K. KOWALSKI, *List...*, dz. cyt., s. 6.

głos człowiekowi, który wychował się w cieniu lipskiego sanktuarium. Ksiądz Zygmunt Gutowski pochodzący z oddalonej o 7 km od Lubawy wsi Rożental tak charakteryzuje Lipską Panią: „Matka Boska Lipska kocha ciszę, pachnące zioła, cierniste krzewy i czyste strumienie. Przypomina naszym czasom, że przyroda jest arcydziełem Ducha Świętego, że jesteśmy jej częścią. Nie ma życia bez zielonego gaju, falującego zbożem szerokiego pola, bez świeżego powietrza, bez śpiewających ptaków”⁴¹. Mając tego świadomość, każdego roku podczas odpustu rolnicy gromadzą się na dziękczynnej Eucharystii przy figurze Lipskiej Pani. Sanktuarium w Lipach bywa też miejscem, w którym odbywają się diecezjalne uroczystości dziękczynienia Panu Bogu za plony, tzw. dożynki.

Madonna z Lip jest patronką życia poczętego, ale także opiekunką dzieci. Spotkanie Maryi i św. Elżbiety w tajemnicy nawiedzenia to spotkanie dwóch Matek, które noszą pod swym sercem życie – dar Boga, ale także spotkanie Jezusa i św. Jana Chrzciciela w matczym łonie. Podczas odpustów lipskich rodzice dokonywali publicznego zawierzenia swoich dzieci opiece Maryi. Z zawierzenia tego wynikało zobowiązanie do tego, aby dzieci przez określony czas przybywały do Lip oraz by w czasie odpustu wspólnie z innymi dziećmi odnawiały ślub ofiarowania Matce Boskiej Lipskiej. Dzieci otrzymywały wówczas pamiątkowe obrazki z wizerunkiem Lipskiej Pani, książeczki bądź druki z modlitwami do codziennego odmawiania⁴². Każdego roku po sumie odpustowej biskup przewodniczący liturgii dokonuje obrzędu błogosławieństwa dzieci i matek w stanie błogosławionym. Pięknym zwyczajem lipskiego sanktuarium jest gromadzenie się przed figurą Matki Boskiej Lipskiej rodziców z dziećmi na wspólnej modlitwie.

Lipska Pani jest patronką ludzi służących. Taką myśl wyraził kardynał Wyszyński podczas koronacji Jej figury w Lipach. Mówił wówczas: „I wasza Lubawa, i ta miejscowość – Lipy, cała Ziemia Lubawska i wszyscy, którzy wokół mieszkają, tyle razy doznawaliście służby Maryi. Ona budziła wasze sumienia. Ona mówiła Wam: Jest Syn mój, Zbawiciel świata.

⁴¹ Z. GUTOWSKI, *Wielka przeszłość i przyszłość kultu Matki Boskiej Lipskiej*, w: *Koronacja...*, dz. cyt., s. 29.

⁴² Por. K. RYŃKOWSKI, *Sanktuarium...*, dz. cyt., s. 81.

Patrzcie, niosę Go na swoich ramionach. Daję Go Wam, weźcie Go. Jak oddałam na Krzyż z woli Ojca, tak dziś wam Go oddaję. Bierzcie mojego Syna, który przyjął postać Sługi z moich dłoni – Służebnicy Pańskiej, Pomocnicy Bożej. (...) Pozostała więc w Kościele Chrystusa, trwa i służy Ludowi Bożemu. Służy na każdym miejscu, służy i tutaj⁴³. Lubawiacy odczytywali ten zamysł na przestrzeni wieków, jako ich podstawowy obowiązek wobec Kościoła i Ojczyzny. Ksiądz Zygmunt Gutowski zauważa, że sanktuarium lipskie od najdawniejszych czasów związało się z polsnością i jej służyło. W Lipach zawsze rozbrzmiewała polska mowa, w języku ojczystym modlono się i śpiewano, głoszone homilie i kazania z patriotycznymi akcentami, po polsku wreszcie spowiadano. Było to przyczyną nienawiści do tego miejsca ze strony zaborców⁴⁴. Przykładem tego jest między innymi zachowanie Sowietów podczas ostatniej wojny. Uczynili sobie oni wówczas z kościoła w Lipach stajnię dla swoich koni⁴⁵.

Niezmienną na przestrzeni wieków pozostaje na lubawskiej ziemi wiara, że Lipska Pani jest obecna wśród tego ludu, niesie mu pomoc w różnych potrzebach i chroni przed niebezpieczeństwami. Pierwotnie była dla Prusów obroną przed nawrotem pogaństwa i pocieszała w krzyżackim uciemżeniu. Później przyczyniła się do spolszczenia niemieckich osadników na lubawskiej ziemi, podczas reformacji chroniła lud przed pokusami nowinek wiary, w czasach zaboru pruskiego uchroniła mieszkańców przed germanizacją⁴⁶. Znamienne są słowa, jakie wybrzmiały z ust Prymasa Polski w dniu koronacji Matki Boskiej Lipskiej: „Patrzcie, jak ona jest przedziwnie wszędzie obecna. Gdy zastanawiacie się, dlaczego właśnie tutaj, w tej miejscowości tak skromnej, obrała sobie miejsce dla służenia, to pamiętajcie, Dzieci Boże, iż ani Betlejem, ani Nazaret – wspólnie nie było. Nie w Jeruzalem służyła Maryja, tylko w podłym mieście Nazaret. I nadal z upodobaniem wybiera miejsca opuszczone, pustkowie, niemal śmietniki, dzikie góry. (...) Bo i tam są ludzie – dzieci Boże”⁴⁷.

⁴³ S. WYSZYŃSKI, *Maryja...*, dz. cyt., s. 15-16.

⁴⁴ Por. Z. GUTOWSKI, *Patronka Ziemi Lubawskiej*, „Pielgrzym” 13 (1991), s. 9.

⁴⁵ Por. TENŻE, *Wielka...*, dz. cyt., s. 27.

⁴⁶ Por. tamże, s. 28.

⁴⁷ S. WYSZYŃSKI, *Maryja...*, dz. cyt., s. 15.

Zakończenie

Opisując kult Matki Boskiej Lipskiej, Z. Gutowski zwraca uwagę na jego podwójną cechę: jest on równocześnie mały i wielki. Mały pod względem geograficznym – Lubawa jako miasto liczy obecnie ponad dziesięć tysięcy mieszkańców, a oddalone od niej o dwa kilometry Lipy nie są umieszczone na żadnej mapie. Sanktuarium Lipskiej Pani mieści się pośród pól uprawnych i starych lipowych drzew, choć na dzień dzisiejszy są już dookoła zabudowania, których nie było tutaj wcześniej. Kult Pani z Lip jest też mały pod względem swojego przedmiotu, którym jest niewielka figurka z lipowego drzewa. Wielkość tegoż kultu odnosi się do jego przeszłości sięgającej XIII wieku i nieogarnionej przyszłości⁴⁸. Same zaś odpusty lipskie stanowią znamienitą szkołę katolickiego życia, wprowadzając pielgrzymów w życie sakramentalno-modlitewne oraz wychowują w duchu Ewangelii⁴⁹.

Wyjątkowość spotkania, jakie dokonuje się między Matką Bożą a człowiekiem w sanktuarium najtrafniej wyraził kardynał Józef Glemp właśnie w Lubawie pośród lipowych drzew, w których upodobała sobie miejsce Lipska Pani. Kardynał stwierdził: „Rzecz charakterystyczna, że każde sanktuarium jest wybierane przez Maryję, nie przez ludzi. I sposoby, w jakie Maryja dokonuje wyboru, są niezwykle i różnorodne. I nie powtarzają się”⁵⁰. Dzięki temu Jej kult jest piękny i stale aktualny.

Jubileuszowe spojrzenie na figurę Matki Bożej z Lip koło Lubawy nasuwa postulaty, warte zrealizowania w przyszłości. Słusznym byłoby podjęcie pracy badawczej w celu monograficznego opracowania historii figury i kultu Matki Boskiej Lipskiej. Warto również ze względu na piękno tu-tejszej przyrody i miejsca kultu zorganizować plener malarski na terenie sanktuarium oraz opracowanie modlitewnika z uwzględnieniem nabożeństwa do Madonny z Lip. Cennym wydaje się też zorganizowanie konkursu literackiego o tematyce maryjnej z uwzględnieniem motywu Lip.

⁴⁸ Por. Z. GUTOWSKI, *Wielka...*, dz. cyt., s. 28.

⁴⁹ Por. M. MRÓZ, W. ROZYNKOWSKI (red.), *Sanktuaria maryjne diecezji toruńskiej*, Toruń 2003, s. 83.

⁵⁰ J. GLEMP, *Homilia z okazji 25-lecia koronacji figury Matki Boskiej Lipskiej w Lubawie*, w: S. Pestka, *U Matki Boskiej Lipskiej*, „Pielgrzym” 15 (1994), s. 3.

Piękno Lipskiej Pani oraz historia Jej świętej obecności i oddziaływania na miejscową ludność oraz pielgrzymów stanowi wielką paletę możliwości, które należy w moim odczuciu ocalić i utrwalić, jako znak wiary dla przyszłych pokoleń.

Bibliografia

- Fridrich A. (red.), *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, Kraków 2008.
- Gajdus A., *Wspomnienia rodzinne i kapłańskie*, Pelplin 2006.
- Galanciak D., *Służyć z miłością*, „Niedziela. Głos z Torunia” 29 (2015), s. 5.
- Glemp J., *Homilia z okazji 25-lecia koronacji figury Matki Boskiej Lipskiej w Lubawie*, w: S. Pestka, *U Matki Boskiej Lipskiej*, „Pielgrzym” 15 (1994), s. 3.
- Graszkiewicz R. (opr.), *25 lat temu... Wspomnienia z koronacji*, w: *Koronacja figury Maryi i Dzieciątka Jezus z Lip k/Lubawy, 2 lipca 1969-1994: 25-lecie*, Pelplin 1994, s. 18-20.
- Gutowski Z., *Patronka Ziemi Lubawskiej*, „Pielgrzym” 13 (1991), s. 8-9.
- Gutowski Z., *Wielka przeszłość i przyszłość kultu Matki Boskiej Lipskiej*, w: *Koronacja figury Maryi i Dzieciątka Jezus z Lip k/Lubawy, 2 lipca 1969-1994: 25-lecie*, Pelplin 1994, s. 26-29.
- Hinz E., *Fara lubawska*, w: *Koronacja figury Maryi i Dzieciątka Jezus z Lip k/Lubawy, 2 lipca 1969-1994: 25-lecie*, Pelplin 1994, s. 34-37.
- Korcz J., *Miejsca święte w Polsce łaskami słynące*, t. 2, Warszawa 2001.
- Kowalski K., *List pasterski w sprawie uroczystej koronacji figury Matki Boskiej Lipskiej w Lubawie 2 lipca 1969 r.*, w: *Koronacja figury Maryi i Dzieciątka Jezus z Lip k/Lubawy, 2 lipca 1969-1994: 25-lecie*, Pelplin 1994, s. 4-8.
- Kronika Szpitala św. Jerzego w Lubawie*, w: *Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Lubawie*.
- Krzyżanowska-Witkowska M., Wyszomirski Ł., *Kościoły diecezji toruńskiej. Nasze dziedzictwo*, t. 3, Pelplin 2016.
- Mról M., Rozynekowski W. (red.), *Sanktuaria maryjne diecezji toruńskiej*, Toruń 2003.

- Paweł VI, *List Pawła VI do Biskupa Chełmińskiego Kazimierza Kowalskiego z dnia 19 stycznia 1969 roku*, w: M. Rozmarynowicz, A. Żurek, *Sanktuarium Matki Boskiej Lipskiej. Kronika 1969-2016*, Lipy 2016, s. [8].
- Pasierb J., *Biskupi chełmińscy w Lubawie*, w: *Koronacja figury Maryi i Dzieciątka Jezus z Lip k/Lubawy, 2 lipca 1969-1994: 25-lecie*, Pelplin 1994, s. 38-42.
- Rozmarynowicz M., Żurek A., *Sanktuarium Matki Boskiej Lipskiej. Kronika 1969-2016*, Lipy 2016.
- Rynkowski K., *Sanktuarium Matki Boskiej Lipskiej w Lipach k. Lubawy*, Pelplin 2000.
- Szymczak R. (red.), *Przewodnik po sanktuariach maryjnych. Z dawna Polski Tyś Królową. Koronowane wizerunki Matki Bożej 1717-1999*, Szymanów 1999.
- Tradycyjna pielgrzymka do Lip*, <https://oblaci.pl/2018/07/06/tradycyjna-pielgrzymka-do-lip/> (odczyt z dn. 17.02.2019 r.).
- Tryjankowska M., *List siostry Marty Tryjankowskiej do Biskupa Chełmińskiego*, 03.07.1962 r., w: *Archiwum Diecezji Pelplińskiej w Pelplinie*.
- Wenta J., Wroniewski J., *Lubawa i okolice*, Toruń 1995.
- Woźniak M., *Madonny diecezji toruńskiej*, w: *Koronacja figury Maryi i Dzieciątka Jezus z Lip k/Lubawy, 2 lipca 1969-1994: 25-lecie*, Pelplin 1994, s. 30-33.
- Wyszyński S., *Maryja – pomocnica Chrystusa, Kościoła i Ludu Bożego. Słowo Prymasa Polski Stefana Kardynała Wyszyńskiego podczas koronacji obrazu Matki Bożej. Lubawa 2 lipca 1969 roku*, w: *Koronacja figury Maryi i Dzieciątka Jezus z Lip k/Lubawy, 2 lipca 1969-1994: 25-lecie*, Pelplin 1994, s. 9-17.
- Wyszyński S., „*Pro Memoria*” z *dziennika Kard. Stefana Wyszyńskiego*, *Archiwum Kurii Warszawskiej*, w: M. Rozmarynowicz, A. Żurek, *Sanktuarium Matki Boskiej Lipskiej. Kronika 1969-2016*, Lipy 2016, s. [12-13].

Ks. Dawid Galanciak – doktor nauk teologicznych, absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kapłan diecezji toruńskiej – wikariusz parafii św. Anny w Lubawie, katecheta w Zespole Szkół im. Władysława Broniewskiego w Lubawie. Dziedziny zainteresowań: katechetyka, metodyka nauczania.

ks. Piotr Chmielecki SCJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

ORCID: 0000-0002-3381-1526; e-mail: chmielecki@zbieramto.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.017.10646>

SPOSOBY WALKI Z KOŚCIOŁEM W PRL W LATACH CZTERDZIESTYCH I PIĘĆDZIESIĄTYCH XX WIEKU

THE WAYS OF FIGHTING AGAINST THE CHURCH IN POLISH
PEOPLE'S REPUBLIC (PRL)
IN THE 40S AND 50S OF THE 20TH CENTURY

Abstrakt

Nowa władza w powojennej Polsce na wszelki sposób starała się usunąć obecność Kościoła z życia publicznego albo przynajmniej ją marginalizować. Rządzący traktowali partię i państwo z jednej oraz Kościół z drugiej strony jako dwa odrębne byty. Uznanie praw Kościoła i ludzi wierzących miało charakter koncesyjny, traktowano je jako przywilej udzielony przez suwerena, czyli państwo i partię. Wyraźnie została zaznaczona nadrzędność państwa, jego charakteru ideologicznego i jego funkcji władczych. Ograniczenia działalności Kościoła przez władze komunistyczne można podzielić na dwa okresy: do 1956 roku, gdzie represje i prześladowania miały charakter bardziej otwarty i bezpardonowy oraz te następujące po przejęciu sterów rządowych przez Władysława Gomułkę. W pierwszym okresie odnajdujemy np. pozbawienie Kościoła praw majątkowych, upaństwowienie Caritas, dekret o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych, wreszcie aresztowanie i więzienie kardynała Wyszyńskiego. Nato-

miast w czasie rządów Gomułki m.in. nauka religii zaczęła być usuwana ze szkół, zaprzestano udzielania zezwoleń na budowę nowych kościołów, ograniczono liczbę dni wolnych od pracy, które miały za podstawę święta kościelne.

Słowa kluczowe: Kościół, państwo, prześladowanie, porozumienie, prymas

Abstract

The new authority in post-war Poland was trying to remove or at least to minimise the presence of Church in the public life in every way. The politicians were treating the party and the country on the one hand and the Church on the other hand as two separate beings. The acknowledgment of Church and Christian rights had a licensing character, treated as a privilege provided by the sovereign, in other words by the country or the party. The superiority of the country was clearly marked, its ideological character and function of management. The Church limitation by the communist state can be divided into two periods: up to the year 1956 where repressions and persecutions were more open and ruthless and those after taking the governmental reigns by Władysław Gomułka. In the first period we find deprivation of Church property rights, nationalization of 'Caritas', the decree of taking the clerical positions in the Church, finally the arrest and the imprisonment of cardinal Wyszyński. While the reigns of Władysław Gomułka, among others, religious education was withdrawn from schools, permissions for new churches building were not given, public holidays based on Church holiday were reduced.

Keywords: Church, state, persecution, agreement, primate

1. Trudności w normalizacji prawnej stosunków

Historia stosunków między władzami PRL a Kościołem Rzymskokatolickim stanowi zarówno jeden z najbardziej interesujących, jak i istotnych fragmentów dziejów politycznych powojennej Polski. Spotkanie tradycyjnie silnego zarówno społecznie, jak i organizacyjnie Kościoła z opierającym się na ideologii marksistowsko-leninowskiej państwem

musiało doprowadzić do konfliktów i walki o „rząd dusz”¹. Powodem takiego stanu rzeczy było to, że państwo przypisywało sobie nie tylko nadzór nad działalnością organizacji wyznaniowych w Polsce oraz zadanie desakralizacji życia publicznego, ale również laicyzację społeczeństwa. Szerzeniu materialistycznych poglądów i propagowaniu ateistycznego sposobu życia służyły: organizacja specjalnego aparatu propagandowego, przepisy prawne, polityka społeczna proponowana przez rząd, monopolizacja środków masowego przekazu².

Religia miała stać się sprawą autonomii wewnętrznej obywatela³. Kościół był bastionem oporu wobec komunistycznej indoktrynacji oraz jedną z najważniejszych instytucji sprzeciwiających się postępującej ateizacji⁴.

Manifest Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z 22 lipca 1944 roku, choć iluzorycznie, napawał optymizmem środowiska kościelne. Czytamy w nim, między innymi, że do dnia zwołania wybranego przez naród Sejmu Ustawodawczego, w państwie będzie obowiązywać Konstytucja z 17 marca 1921 roku. Można było zakładać, że stosunki państwo – Kościół będą regulowane według zasad tej ustawy zasadniczej. Tekst manifestu PKWN potwierdzał powyższe ustalenia: „(...) przystępując do odbudowy państwowości polskiej, deklaruje uroczyście przywrócenie wszystkich swobód demokratycznych, równości wszystkich obywateli bez różnicy rasy, wyznania i narodowości, wolności organizacji politycznych, zawodowych, prasy, sumienia”⁵.

Tuż po zakończeniu wojny PKWN, zależny w swoich działaniach od stanowiska ZSSR, wykorzystując pozycję Kościoła katolickiego w społeczeństwie, próbował przy jego pomocy legitymizować swoją władzę⁶.

¹ A. DUDEK, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 5.

² Por. W. CHRYPÍŃSKI, *Kościół a rząd i społeczeństwo w powojennej Polsce*, Londyn 1989, s. 8.

³ Por. H. ŚWIĄTKOWSKI, *Państwo a Kościół w świetle prawa*, b.m.w. 1960, s. 49.

⁴ Por. J. WRÓBEL, L. PRÓCHNIAK (red.), *Władze komunistyczne wobec Kościoła katolickiego w łódzkiem 1945-1967*, Warszawa 2005, s. 7.

⁵ S. MARKIEWICZ, *Państwo i Kościół w okresie dwudziestolecia Polski Ludowej*, b.m.w. 1965, s. 14. Por. tenże, *Państwo i Kościół w Polsce*, Warszawa 1984, s. 52; K. KĄKOL, *Kościół w PRL elementy ewolucji doktryny*, Warszawa 1985, s. 246.

⁶ Por. M. KALLAS, *Historia ustroju Polski*, Warszawa 1999, s. 391.

Okazuje się, że nawet przywódcy radzieccy, a co za tym idzie i polscy komuniści zdawali sobie sprawę z wpływowej roli Kościoła w Polsce. Rozumieli, że bez niego nie da się odtworzyć polskiej państwowości⁷. Początkowe ustępstwa wobec Kościoła zaowocowały powrotem nauczania religii do szkół, a także reaktywowaniem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (sierpień 1944 r.). Na ziemiach odzyskiwanych spod okupacji niemieckiej wyrażano zgodę na sukcesywne odtwarzanie struktur diecezjalnych i parafialnych, a co za tym idzie również i takich organizacji jak Caritas. W Krakowie 23 marca 1945 roku ukazał się pierwszy numer „Tygodnika Powszechnego”⁸. Strategia utrzymywania poprawnych stosunków z Kościołem wyrażała się również w wyłączeniu kościelnych majątków ziemskich spod ustawy rolnej z 6 września 1944 roku. Nawet program Polskiego Radia w latach powojennych rozpoczynano od pieśni: *Kiedy ranne wstają zorze*⁹.

Początkowe gesty dobrej woli nie przełożyły się na dłuższą normalizację stosunków państwo-kościelnych. Zdecydowana grupa liberałów z PPS, na czele z ministrem sprawiedliwości Henrykiem Świątkowskim, dążyła do wypowiedzenia konkordatu z 10 lutego 1925 roku. Stanowisko to znalazło poparcie w Ministerstwie Administracji Publicznej (MAP), w którego kompetencjach leżały sprawy związane z funkcjonowaniem Kościołów. Już w czerwcu 1945 roku departament wyznaniowy MAP, wydał instrukcje dla urzędników, aby w sprawach związanych z funkcjonowaniem Kościoła postępować tak, jakby konkordat nie obowiązywał¹⁰.

Biuro Polityczne KC PPR przychyliło się do inicjatywy Świątkowskiego i uznało konkordat za nieobowiązujący z winy Watykanu. Agencja Polpress podała informację, że decyzję tę podjęła Rada Ministrów na swoim posiedzeniu dnia 12 września 1945 roku. W depeszy czytamy: „Rząd Polski stwierdza, że konkordat zawarty między Rzeczpospolitą

⁷ Por. S. KISIELEWSKI, *Na czym polega socjalizm? Stosunki Kościół-państwo w PRL*, Poznań 1990, s. 72-73.

⁸ Por. J. ŻARYN, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003, s. 64-65.

⁹ Por. A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 13.

¹⁰ Por. tamże, s. 14.

Polską a Stolicą Apostolską przestał obowiązywać w skutek jednostronnego zerwania go przez Stolicę Apostolską, przez akty prawne zdziałane w czasie okupacji, a sprzeczne z jego postanowieniami”¹¹. Konkretnie sprawa dotyczyła powierzenia w 1939 roku administracji diecezji chełmińskiej niemieckiemu biskupowi Karlowi Splettowi oraz mianowania administratorem apostolskim dla Kraju Warty Josepha Paecha (kolejno Hilariusza Breitingera)¹². Ojciec Święty w swoim liście skierowanym do Episkopatu polskiego z dnia 17 stycznia 1946 roku tak bronił swojej decyzji: „Jest dla nas rzeczą jasną, że nadzwyczajne zarządzenia, które wydaliśmy dla Polski w czasie wojny, a których wymagały koniecznie religijne potrzeby wiernych, nie sprzeciwiały się żadną miarą zawartej umowie i nie łamały jej”¹³.

Decyzja o jednostronnym zerwaniu konkordatu znajdowała swoje konkretne skutki prawne. Po pierwsze odebrano Kościołowi możliwość obrony swoich praw przez odwołanie się do konkordatu. Po drugie, dało to komunistom swobodniejszą pozycję w ustalaniu sytuacji Kościoła w Polsce¹⁴. Komuniści oparli się również na teorii, że państwo socjalistyczne, ze swej natury świeckie, uznające rozdział Kościoła od państwa nie może utrzymywać stosunków dyplomatycznych z Watykanem ani zawierać z nim porozumienia¹⁵.

Oficjalna reakcja Episkopatu, który zebrał się pierwszy raz po wojnie w pełnym składzie na Jasnej Górze 3 i 4 października 1945 roku, na zerwanie konkordatu była bardzo powściągliwa. Biskupi wezwali tylko do

¹¹ P. RAINA, *Cele polityki władz PRL wobec Watykanu*, Warszawa 2001, s. 9.

¹² Por. A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół...*, s. 14.

¹³ P. RAINA, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, Poznań 1994, s. 33.

¹⁴ Por. P. KĄDZIELA, *Kościół a Państwo w Polsce 1945-1965*, Wrocław 1990, s. 14-16; P. RAINA, *Kościół w PRL...*, dz. cyt., s. 19-28; J. KRUKOWSKI, *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944-56*, w: Z. Zieliński (red.), *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie w latach 1944-1956 wobec duchowieństwa katolickiego*, Lublin 2000, s. 27-29; P. RAINA, *Cele polityki...*, dz. cyt., s. 7-14; *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945-2000*, wstęp i oprac. J. Żaryn, Poznań 2006, s. 14; J. ŻARYN, *Dyplomacja PRL wobec Watykanu, czyli o instrumentalnym traktowaniu partnera*, „Biuletyn IPN” 7 (2002), s. 33.

¹⁵ Por. E. GRZELAK, *U podstaw polityki wyznaniowej*, Warszawa 1980, s. 168.

przeciwstawienia się „zakusom, które by chciały rozpętać w Polsce szkodliwą dla państwa i jedności narodowej walkę z Kościołem”¹⁶.

Równocześnie z przygotowywaną argumentacją uzasadniającą wypowiedzenie konkordatu, w Ministerstwie Sprawiedliwości powołano komisję, która miała za zadanie opracowanie programu laicyzacji aktualnego systemu prawnego. Już 25 września 1945 roku osiągnięto pierwsze rezultaty pracy tej komisji. Prezydium KRN wprowadziło nowe przepisy prawa małżeńskiego¹⁷. Ustanowiono przymus ślubów cywilnych i znacznie ułatwiono uzyskiwanie rozwodów. Biskupi odebrali ten akt, dotyczący spraw zasadniczych, jako uderzający w sam Kościół. Zastanawiającym i zarazem niezrozumiałym był fakt, że wobec tylu nierozwiązanych problemów, rząd zajął się właśnie sprawą ślubów i rozwodów. Dlatego reakcja biskupów na zmianę prawa małżeńskiego była bardziej zdecydowana niż na zerwanie konkordatu. W orędziu Episkopatu do wiernych z dnia 7 grudnia 1945 roku biskupi wyrazili żal, że nowe prawo małżeńskie zostało ustalone bez wiedzy i udziału narodu, a także, że zlekceważono postulaty katolickie, przedstawione rządowi w tej sprawie¹⁸.

Zbliżające się wybory parlamentarne stały się kolejnym momentem spornym w stosunkach państwo – Kościół. Po wycofaniu się Episkopatu z poparcia dla idei tworzenia partii katolickiej stało się oczywiste, że hierarchia kościelna udzieli poparcia w wyborach jedynej partii opozycyjnej – Polskiemu Stronnictwu Ludowemu. Władze komunistyczne starały się złagodzić krytyczną postawę Kościoła wobec rządu. 2 października 1946 roku, po ponad rocznej przerwie, doszło do spotkania przedstawiciela Kościoła – biskupa Choromańskiego, z przedstawicielem władzy państwowej – wiceministrem administracji publicznej Władysławem Wolskim. Celem spotkania było wypracowanie założeń przyszłego *modus vivendi* między państwem a Kościołem. Biskup Choromański postulował między innymi: swobodną komunikację ze Stolicą Apostolską, wprowa-

¹⁶ *Komunikaty Konferencji Episkopatu...*, dz. cyt., s. 49.

¹⁷ Por. A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁸ Por. *Memoriał Episkopatu do prezydenta Krajowej Rady Narodowej B. Bieruta w sprawie normalizacji stosunków Kościoła i państwa z dnia 15 września 1946 r.*, w: P. RAINA, *Kościół w PRL...*, dz. cyt., s. 34.

dzenie obowiązkowej nauki religii w szkołach, swobodę w wydawaniu prasy katolickiej, wolność zakładania stowarzyszeń i szkół wyznaniowych, gwarancje nienaruszalności własności ziemi kościelnej.

Komuniści nie godzili się na żaden z przedstawionych postulatów, ale w okresie przedwyborczym zachowali powściągliwość w deklarowaniu swojego stanowiska¹⁹.

Same już wybory do Sejmu z 19 stycznia 1947 roku oraz sposób potraktowania przez władze protestów wyborczych ze strony PSL prymas Hlond scharakteryzował w następujący sposób: „Ostatnie wybory były aktem wielkiego terroru, oszukaństwa i kłamstwa; taki jest ogólny pogląd na wybory w kraju i za granicą. Teraz rządowi chodzi o to, by wytworzoną sytuację uznać Kościół”²⁰.

Wobec zaistniałej sytuacji Episkopat postanowił zachować daleko idącą ostrożność. Odrzucił ofertę władz wyrażenia formalnej akceptacji dla wyników wyborów, ale jednocześnie ich nie potępił, bo za tym poszłaby ostra reakcja ze strony PPR. Biskupi rozpoczęli strategię gry na zwłokę i tzw. optymalizacji ustępstw. Wyrazem tego było m.in. odprawianie nabożeństw z okazji wyboru Bolesława Bieruta na prezydenta, który swoją przysięgę prezydencką zakończył słowami „Tak mi dopomóż Bóg”. Jednak przy całej swojej ostrożności Episkopat nie zamierzał rezygnować z zabierania głosu w ważnych sprawach publicznych. 14 marca 1947 roku Episkopat przekazał premierowi Józefowi Cyrankiewiczowi *Katolickie postulaty konstytucyjne*. Biskupi opowiedzieli się w nich za: konstytucyjnym uznaniem Polski za państwo chrześcijańskie, szacunkiem dla katolickich sumień obywateli w wyznawaniu wiary (pkt 2), uszanowaniem przyrodzonej wolności ludzkiej, która wyraża się w wolności wierzeń religijnych i kultu (pkt 4), ochroną obywateli przed deptaniem ich człowieczeństwa (pkt 5), zapewnieniem prawa do swobodnej nauki religii w szkołach (pkt 10), wykluczeniem nadużyć władzy i przerostem uprawnień politycznych i partyjnych (pkt 11), uznaniem swobody „wykonywania władzy duchowej i jurysdykcji, (...) odprawiania kultu, naucza-

¹⁹ Por. A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 23.

²⁰ P. RAINA, *Kardynał Wyszyński. Droga na Stolicę Prymasowską*, Warszawa 1993, s. 142.

nia oraz religijnej działalności” (pkt 13), usankcjonowaniem prawa Kościoła do organizacji prasy, drukarni i zakładów wydawniczych (pkt 14)²¹.

Odpowiedź władz na postulaty konstytucyjne była krytyczna. 14 marca 1947 roku biskup Choromański w czasie rozmowy z wiceministrem Wolskim usłyszał, że memoriał ten zawiera „zwroty wymierzone przeciwko rządowi” oraz że niektóre sformułowania są „niewłaściwe i obraźliwe dla rządu”²². W konsekwencji zaostrożono po raz kolejny cenzurę prasy i wydawnictw kościelnych. Zakwestionowano też trzy fragmenty encykliki Piusa XII *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*. Na własność państwa zostały również przejęte drukarnie należące do kurii diecezjalnych i zgromadzeń zakonnych²³.

W 1947 roku władza wykorzystała do celów propagandowych brak stanowiska Stolicy Apostolskiej wobec problemu polskich ziem zachodnich i północnych. O ile w 1945 roku po nominacji przez kardynała Hlonda administratorów apostolskich na ziemiach przyłączonych do Polski władze odmówiły przyjęcia do wiadomości faktu ich mianowania, to już w 1947 roku zaczęły żądać od Episkopatu, aby skłonił Watykan do mianowania pełnoprawnych biskupów ordynariuszy. Stolica Apostolska jednak wprawdzie oczekiwała podpisania układu pokojowego z Niemcami, który ostatecznie określiłby granice Polski. Ten fakt zaczęto w kontrolowanych przez władzę mediach interpretować jako wyraz sympatii kurii rzymskiej dla rewizjonistycznych dążeń niemieckich²⁴.

22 października 1948 roku zmarł prymas Polski kard. August Hlond. Stolica Apostolska była świadoma, że w obecnej sytuacji politycznej w Polsce konieczna jest jak najszybsza nominacja jego następcy. Już 16 listopada Pius XII podpisał bullę, wyznaczając na stanowisko metropolity warszawsko-gnieźnieńskiego, dotychczasowego ordynariusza lubelskiego bpa Stefana Wyszyńskiego. Wobec nieuznawania przez

²¹ Por. TENŻE, *Kościół w PRL...*, dz. cyt., s. 78-80. Por. także: A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 25-26.

²² Por. *Protokół rozmów Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego z wiceministrem W. Wolskim z 14 marca 1947 r.*, w: P. RAINA, *Kościół w PRL...*, dz. cyt., s. 82.

²³ Por. A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 26.

²⁴ Por. tamże, s. 32-33.

ogromną większość społeczeństwa komunistycznej dyktatury za rządy uprawnione i prawowite, to właśnie Prymas stawał na czele narodu²⁵. Prymas Wyszyński szybko doświadczył, że nie będzie sprawował tylko władzy duchowej, ale będzie musiał być zarówno politykiem, jak i dyplomatą²⁶.

Prymas Wyszyński, podejmując się roli przewodniej w Episkopacie Polski, stanął wobec trudnych wyzwań. Stanowisko rządu wobec Kościoła jasno zadeklarował premier Józef Cyrankiewicz w swoim *exposé*, jakie wygłosił w sejmie 10 stycznia 1948 roku: „Rząd nie zamierza wtrącać się do wewnętrznych spraw Kościoła i poszczególnych wyznań. Równocześnie jednak rząd nie będzie tolerował agresywnych postaw przedstawicieli kleru, a zwłaszcza hierarchii kościelnej, ani prób wtrącania się do spraw państwowych, do spraw świeckiego życia publicznego. (...) Wszelkie próby wykorzystywania ambony czy szat kapłańskich do podniecania namiętności przeciw Państwu Ludowemu lub popierania podziemia będą przecinane z całą stanowczością i surowością prawa”²⁷.

W 1949 roku rozpoczął się już otwarty konflikt między państwem a Kościołem. Był on efektem ogólnej ewolucji systemu, który podporządkowano całościowo totalizmowi stalinowskiemu. Rozpoczęła się masowa industrializacja i kolektywizacja w rolnictwie. Nauka, oświata i kultura stały się przedmiotem indoktrynacji marksistowskiej. W te ramy wpisano również działania związane z Kościołem. Biuro Polityczne przyjęło plan specjalnej linii postępowania wobec kleru. Mimo represyjnych działań wobec Kościoła, Minister Administracji Publicznej w swoim oświadczeniu z dnia 14 marca 1949 roku w sprawie antypaństwowej postawy hierarchii kościelnej i uregulowania stosunków między państwem a Kościołem stwierdził, że: „Kler korzysta w Polsce z różnych uprawnień w znacznie większym zakresie, niż w wielu krajach zachodnio-europejskich”²⁸.

Taki bieg wydarzeń zmusił władze Kościoła do próby zintensyfikowania wysiłków na rzecz stworzenia organu porozumiewawczego dla wypracowania *modus vivendi* z władzą. Początkowe starania Episkopatu zostały

²⁵ Por. S. STOMMA, *Trudne lekcje historii*, Kraków 1998, s. 128.

²⁶ Por. A. MICEWSKI, *Kardynał Wyszyński Prymas i mąż stanu*, Paris 1982, s. 57.

²⁷ K. KĄKOL, *Kościół w PRL...*, dz. cyt., s. 249.

²⁸ A. MICEWSKI, *Kościół – państwo 1945-1989*, Warszawa 1994, s. 22.

zignorowane przez rząd, ale w lipcu 1949 roku strona rządowa zgodziła się na utworzenie Komisji Mieszanej, złożonej z przedstawicieli państwa i Episkopatu. Ta nagła zmiana stanowiska rządu była celowym posunięciem stworzenia sobie forum, na którym na bieżąco można by obserwować reakcje hierarchii kościelnej na kolejne posunięcia restrykcyjne ze strony państwowej. W skład Komisji Mieszanej, która zainaugurowała swoją działalność 5 sierpnia 1949 roku, weszli ze strony państwowej: minister Władysław Wolski, zastępca członka Biura Politycznego Franciszek Mazur oraz wiceminister obrony narodowej Edward Ochab. Strona kościelna natomiast wydelegowała biskupów: Zygmunta Choromańskiego, Michała Klepacza i Tadeusza Zakrzewskiego. Obecność dwóch ostatnich biskupów w komisji, zwolenników dialogu z rządem, nie była przypadkowa. Kardynał Wyszyński oraz kardynał Sapięha byli zdania, że w Polsce Kościół nie powinien dążyć do bezpośredniej konfrontacji z komunistami (jak to miało miejsce na Węgrzech), ale raczej w stronę wynegocjowania porozumienia z władzami wobec narastającego napięcia²⁹. W toku rozmów prowadzonych w ramach komisji, trwających z przerwami od sierpnia do grudnia 1949 roku, Episkopat zmuszany był do podpisywania się pod deklaracjami, które zawierały sformułowania niewygodne dla Kościoła, jak i godzące we wrażliwość większości katolików, np. dotyczące bezwarunkowego poparcia kolektywizacji wsi. Z jednej strony komuniści zasiadali do stołu rokowań, a z drugiej wprowadzali coraz to nowe rozwiązania ograniczające wolność wiernych. Minister Wolski podczas pracy komisji dawał jednoznacznie do zrozumienia, że brak zgody Episkopatu na podpisanie „porozumienia” pociągnie za sobą kolejne represje administracyjne³⁰.

Władze w swych poczynaniach szły coraz dalej. Kolejne dekryty uzależniły każdorazowe wydanie zgody na organizowanie zgromadzeń religijnych (z wyjątkiem procesji Bożego Ciała) od decyzji administracji państwowej. Wstrzymano prawo Kościoła do kwestowania w miejscach publicznych, nałożono obowiązek prowadzenia księgi rozrachunkowej nr 11 (przez co władze zyskiwały wgląd w budżet parafii i dochody księży).

²⁹ Por. A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 48.

³⁰ Por. tamże, s. 48; J. ŻARYN, *Dzieje Kościoła...*, dz. cyt., s. 98-99.

Nałożono wysokie podatki gruntowe na wydzierżawianą przez Kościół ziemię, zarekwirowano księgi metrykalne, usunięto kapelanów z więzień i szpitali. Wzmocniono również sieć agenturalną pośród duchowieństwa i przystąpiono do budowy struktur organizacyjnych „księży patriotów”³¹.

Kardynał Wyszyński postanowił nie zwlekać dłużej z decyzją o zawarciu „porozumienia”³². Omówienie treści porozumienia znalazło się w porządku dziennym podczas obrad Konferencji Episkopatu Polski dnia 3 kwietnia 1950 roku. W głosowaniu tylko jeden biskup był przeciwko. Podpisane 14 kwietnia 1950 roku „porozumienie” nakładało na Kościół Rzymskokatolicki w Polsce m.in. następujące zadania: aby w pracy duszpasterskiej nauczano szacunku do prawa i władzy państwowej, aby Episkopat w granicach sobie dostępnych przeciwstawiał się działalności nieprzychylniej Polsce, a zwłaszcza antypolskim i rewizjonistycznym głosom części kleru niemieckiego, aby Kościół potępił wszystkie wystąpienia antypaństwowe i przeciwstawiał się nadużywaniu uczuć religijnych w celach antypaństwowych.

Natomiast pozostałe punkty traktowały o prawach Kościoła i deklaracjach państwa w tej materii. Rząd zobowiązał się, że nie będzie ograniczał „obecnego stanu religii w szkołach”, że nie będzie stawiał „przeszkód uczniom w praktykach religii poza szkołą”, zapewni swobodne funkcjonowanie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz prasy i wydawnictw katolickich. Kościołowi (w tym również zgromadzeniom zakonnym) zagwarantowano ponadto prawo do działań duszpasterskich i katechetycznych, organizowania pielgrzymek i procesji. Zabezpieczono opiekę duszpasterską w wojsku szpitalach i więzieniu³³.

Znaczącym wydarzeniem było usunięcie 26 stycznia 1951 roku administratorów apostolskich na Ziemiach Zachodnich. Władze zarzucały Episkopatowi, że wbrew przyjętym zobowiązaniom nie czynił nic dla ustanowienia stałych struktur terytorialnych na Ziemiach Zachodnich. Jednostronny i arbitralny krok rządu stanowił ingerencję w wewnętrzne

³¹ Por. J. ŻARYN, *Dzieje Kościoła...*, dz. cyt., s. 99-100.

³² Por. S. WYSZYŃSKI, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 20 (notatka z 27.09.1953 r.).

³³ Por. *Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski*, w: P. RAINA, *Kościół w PRL...*, dz. cyt., s. 232-235.

sprawy Kościoła. Dodatkowo stanowił precedens, że na przyszłość rząd może usunąć nieprzyjaznych sobie księży i ordynariuszy³⁴.

Dyskusja nad nową konstytucją, jak i kampania przed wyborami do sejmu PRL, stały się okazją dla władzy do ingerencji w sprawy wewnętrzkościelne na niespotykaną dotąd skalę. Władze domagały się wpływu na obsadzanie stanowisk dziekanów i proboszczów, czyli czegoś, co dotyczyło jednego z fundamentów autonomii Kościoła. W 1952 roku nasilono też akcję usuwania religii ze szkół. Represje dotknęły też niższych seminariów (rozwiązano 46 spośród nich). Pośród wielu działań wymierzonych przeciwko Kościołowi na uwagę zasługuje odmowa wydania paszportu kardynałowi Wyszyńskiemu, który miał udać się do Rzymu w celu odebrania kapelusza kardynalskiego (12 stycznia 1953 roku)³⁵.

Początek 1953 roku był areną najmocniejszej ofensywy władz przeciwko Kościołowi po „porozumieniu” z kwietnia 1950 roku. 9 lutego 1953 roku Rada Państwa wydała dekret o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych. Mówił on m.in.: „Art. 3.1. Objęcie duchownego stanowiska kościelnego wymaga uprzedniej zgody właściwych organów państwowych. Art. 5. Osoby zajmujące duchowne stanowiska kościelne (...) składają ślubowanie na wierność Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”³⁶.

Dla kardynała Wyszyńskiego, który dotąd poszukiwał kompromisu z władzami, dekret z 9 lutego leżał poza granicami dopuszczalnych ustępstw. Poglądy Prymasa podzieliło również większość biskupów, a odpowiedź całego Episkopatu nastąpiła 8 maja 1953 roku. Biskupi zwlekali jednak około trzech miesięcy z generalnym wystąpieniem, licząc na złagodzenie kursu państwa wobec Kościoła po śmierci Stalina. Zamiast tego nastąpiły jeszcze kolejne trudności, jak np. zamknięcie „Tygodnika Powszechnego”. Wobec tego zgromadzeni w Krakowie biskupi wystosowali do prezydenta Bieruta memoriał podsumowujący stosunki państwa

³⁴ POR. TENŻE, *Kardynał Wyszyński. Droga na Stolicę Prymasowską...*, dz. cyt., s. 203-205.

³⁵ POR. A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 75-80.

³⁶ Dekret Rady Państwa o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych z 10 lutego 1953 r., <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19530100032> (odczyt z dn. 08.04.2019 r.).

z Kościołem od czasu podpisania „porozumienia” w 1950 roku³⁷. Opisano w nim gwałty władz i naruszenia „porozumienia”: usuwanie religii ze szkół, presję polityczną na księży, ciągłe żądanie deklaracji przeciw Niemcom i Zachodowi, ograniczenie wydawnictw katolickich itd.³⁸ Najbardziej znaczące słowa padają przy ocenie dekretu o obsadzaniu stanowisk kościelnych, biskupi napisali, że „gdyby zdarzyć się miało, że czynniki zewnętrzne będą nam uniemożliwiały powołanie na stanowisko duchowne ludzi właściwych i kompetentnych, jesteśmy zdecydowani nie obsadzać ich wcale. (...) Rzeczy Bożych na ołtarzach Cezara składać na nie wolno. *Non possumus*”³⁹. Bezpośrednią odpowiedzią rządu na memoriał biskupów było aresztowanie w dniu 25 września 1953 roku kardynała Wyszyńskiego.

Mimo tak wielkiego nasilenia aktów represji, nie powiodło się władzom komunistycznym naruszyć stabilnej struktury Kościoła w Polsce. Pomimo pojedynczych zwycięstw rząd nie zapanował w sposób stały nad działaniami hierarchii kościelnej. Dobitnie określa to Antoni Alster, wiceprzewodniczący Komitetu ds. Bezpieczeństwa Publicznego (utworzonego w miejsce MBP): „Walka z wrogą działalnością kleru przerasta możliwości departamentu VI”, natomiast „funkcjonariusze pracują bez wiary w powodzenie”. Stanowiło to faktyczne przyznanie się do porażki⁴⁰.

Konsekwencją takiego stanu rzeczy była decyzja (po VIII Plenum) o uwolnieniu Prymasa, co było jednym z pierwszych kroków Władysława Gomułki, nowego I sekretarza PZPR. Przede wszystkim miał on świadomość, że Prymas był niesłusznie więziony. Ponadto właśnie wybuchało powstanie zbrojne przeciw władzy komunistycznej na Węgrzech, co groziło interwencją sowiecką. Tylko obecność Prymasa w Warszawie mogła uspokoić i zjednoczyć naród w dniach niepokoju. 28 października 1956 roku prymas Wyszyński powrócił na ul. Miodową w Warszawie⁴¹.

³⁷ Por. A. DUDEK, *Ślady PeeReLu. Ludzie, wydarzenia, mechanizmy*, Kraków 2000, s. 75-76.

³⁸ Por. A. ALBERT, *Najnowsza historia Polski 1918-1980*, b.m.w. 1989, s. 673.

³⁹ P. RAINA, *Kościół w PRL...*, dz. cyt., s. 426. Por. TENŻE, *Kardynał Wyszyński. Losy więzienne*, Warszawa 1993, s. 57-73.

⁴⁰ Por. A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 98.

⁴¹ Por. P. RAINA, *Kardynał Wyszyński. Losy więzienne*, dz. cyt., s. 186-192.

2. Inwigilacja i prowokacja

W powojennej Polsce Kościół katolicki stał się najpoważniejszą twierdzą moralnego i duchowego oporu wobec komunistycznego ucisku. Dlatego w pierwszych latach obudowy kraju rządzący unikali bezpośredniej napaści i otwartego prześladowania Kościoła⁴². Był on oparciem dla tej części społeczeństwa, która stała po stronie rządu londyńskiego i opowiadała się za Polską wolną od hegemonii sowieckiej i komunistycznej⁴³. Wobec przesłanek wskazujących, że otwarty konflikt z Kościołem mógłby przynieść nowo tworzącemu się systemowi władzy nieprzychylną społeczność, metodami, jakie zastosowało państwo totalitarne do walki z Kościołem, stały się m.in. inwigilacja i prowokacja. Ich specyficznymi cechami było zręczne wykorzystywanie antagonizmów narodowościowych, religijnych, grupowych. Działania te przybierały konkretne formy w postaci m.in. tzw. Kościoła Narodowego, frakcji „księży patriotów”, a także zrębów organizacji PAX i innych⁴⁴. Podstawowym celem, jaki założyli sobie polscy komuniści, była chęć doprowadzenia do rozłamów wśród biskupów, jak również pomiędzy niższym klerem. „Chcemy doprowadzić do rozwarstwienia wśród duchowieństwa i wśród wierzących”, mówił w marcu 1949 roku Jakub Berman na spotkaniu z ambasadorem ZSRR w Warszawie Lebediewem⁴⁵.

Takie wskazania trafiały do Polski również z Moskwy. 1 sierpnia 1949 roku przebywający w Moskwie Bierut otrzymał od Stalina następujące wytyczne odnośnie do prowadzenia polityki wyznaniowej: „Przy klerze, nie zrobicie nic, dopóki nie dokonacie rozłamów na dwie odrębne i przeciwstawne sobie grupy, propaganda masowa to rzecz konieczna, ale samą propagandą nie zrobi się tego, co potrzeba (...) bez rozłamów wśród kleru nic nie wyjdzie (...) prawa karne potrzebne, ale nie one rozstrzygają”⁴⁶. W dniach 13-15 października 1947 roku na ogólnopolskiej odprawie

⁴² Por. O. HALECKI, *Historia Polski*, Lublin-Londyn 1992, s. 309.

⁴³ Por. Z. ZIELIŃSKI, *Kościół w kręgu rzeczywistości politycznej*, Lublin 2003, s. 168.

⁴⁴ Por. H. PAJĄK, S. ŻOCHOWSKI, *Rządy zbirów 1940-1990*, Lublin 1996, s. 179.

⁴⁵ Por. F. MUSIAŁ, *Zaciskanie Pętli (1948-1956)*, w: *Komunizm w Polsce*, b.m. i r.w., s. 242.

⁴⁶ A. DUDEK, *Ślady PeeReLu...*, dz. cyt., s. 242.

szeów wojewódzkich urzędów bezpieczeństwa publicznego, został przedstawiony referat *Ofensywa kleru a nasze zadania*. W obecności ministra MBP Stanisława Radkiewicza wytyczne dla szefów WUBP przedstawiła płk Julia Brystygier⁴⁷. Postawiła ona tezę, że zwalczanie działalności kleru jest jednym z najtrudniejszych zadań, jakie stoją przed UB. Wskazywała, że kler dysponuje wielkimi zasobami materialnymi (m.in. ziemia, przedsiębiorstwa), które wykorzystuje do rozszerzania swoich wpływów⁴⁸.

Komuniści zdawali sobie zapewne sprawę, że siła katolicyzmu jest pochodną tradycji, trwałości rodziny, a także autorytetu Kościoła hierarchicznego. Od początku Polski Ludowej dawały się zauważyć próby podziału duchowieństwa na lojalne i wrogie wobec nowej rzeczywistości⁴⁹. Już jesienią 1947 roku władze zaczęły dzielić księży na „pozytywnych” i „reakcyjnych”, wykorzystując w tym celu propagandę. Z roku na rok wzrastała liczba księży aresztowanych i procesów pokazowych duchowieństwa⁵⁰. Aparat bezpieczeństwa postawił sobie za cel przeprowadzenie w każdym województwie jednego poważnego procesu klerikalnego. Chciano w ten sposób poderwać autorytet kleru i oderwać go od mas. Zwracano również uwagę na to, że nie było dotąd poważnego procesu dewizowego; „nie mamy dotąd poprzecinanych kanałów, jakimi idą dolary do kleru”⁵¹.

Sztandarowym projektem, który miał rozbić Kościół od wewnątrz, był ruch tzw. „księży patriotów”, który rozpoczął swoją działalność w grudniu 1949 roku jako Główna Komisja Księża przy Związku Bojowników o Wolność i Demokrację⁵². Księża zrzeszeni przy ZBoWiD-zie dysponowali też własną prasą („Ksiądz Obywatel”). Polityka przydziału ewentualnej pomocy materialnej dla księży była prowadzona w następujący

⁴⁷ W latach 1945-1954 dyrektor V, a następnie III departamentu MBP, od 1955 roku dyrektor Departamentu III Komitetu do spraw Bezpieczeństwa Publicznego.

⁴⁸ Por. J. ŻARYN, *Kościół w PRL...*, dz. cyt., s. 20.

⁴⁹ Por. Z. ZIELIŃSKI, *Kościół w kręgu...*, dz. cyt., s. 167.

⁵⁰ Por. J. ŻARYN, *Dzieje Kościoła...*, dz. cyt., s. 92.

⁵¹ Materiały z narady aktywu MBP w dniach 23-25 marca 1949, przemówienie dyr. Chmielewskiego (Henryk Chmielewski – wicedyrektor Departamentu od 1 lipca 1946 r.), w: *Dokumenty do dziejów PRL...*, dz. cyt., s. 140.

⁵² Por. A. DUDEK, *Ślady PeeReLu...*, dz. cyt., s. 242.

sposób: „Opornym subwencji udzielać nie należy, giętkim i podporządkowującym się – tak”⁵³. Dlatego proboszczowie „patrioci” otrzymywali przydziały na materiały budowlane⁵⁴. Księża „pozytywni” mogli też liczyć na przychyłność władz w polityce podatkowej, która została w 1950 roku wyraźnie zaostrzona. Kolejną metodą, która miała zachęcić do wstępowania do Kół Księży, było przyznawanie zapomóg, aktywiści mogli liczyć nawet na „diety”⁵⁵.

Środowisko księży „patriotów” w okresie największego rozkwitu liczyło tysiąc osób, plus drugie tyle „sympatyków”, którzy jednak tylko sporadycznie włączali się w działalność komisji⁵⁶. Mimo skoncentrowania wielu wysiłków na próbie zrzeszenia księży w organizacje podporządkowane organom państwowym, nie udało się wciągnąć w ich szeregi takiej liczby duchownych, która pozwoliłaby, na wzór czechosłowacki czy węgierski, podporządkować większość kleru administracji państwowej⁵⁷. W lipcu 1955 roku nastąpiła ostateczna likwidacja GKK⁵⁸.

Inną kwestią jest temat księży werbowanych do współpracy agenturalnej. W 1949 roku powstała instrukcja Departamentu V MBP w sprawie werbunku agentury wśród duchowieństwa katolickiego. Ów dokument powstał w czasie zwiększonego nacisku na Kościół katolicki, w czasie wydarzeń związanych z tzw. „cudem lubelskim” oraz ogłoszeniem przez Stolicę Apostolską dekretu grożącego ekskomuniką katolikom wspierającym partię komunistyczną⁵⁹.

Praca Służby Bezpieczeństwa rozpoczynała się już w seminarium. Pozyskany do współpracy kleryk był cenny z kilku powodów: dostarczał informacji z bardzo hermetycznego środowiska, mógł pomóc w akcji dezinformacyjnej w celu skompromitowania profesora czy innego studenta

⁵³ Protokół odprawy kierowników i zastępców kierowników WUBP odbytej dnia 22 grudnia 1948 r., w: *Dokumenty do dziejów PRL...*, dz. cyt., s. 114.

⁵⁴ Por. J. ŻARYN, *Dzieje Kościoła...*, dz. cyt., s. 131.

⁵⁵ Por. A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 71.

⁵⁶ Por. T. ISAKOWICZ-ZALESKI, *Księża wobec bezpieczeństwa*, Kraków 2007, s. 44.

⁵⁷ Por. A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 71.

⁵⁸ Por. A. DUDEK, *Ślady PeeReLu...*, dz. cyt., s. 245.

⁵⁹ Por. A. DZIUROK (red.), *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, Warszawa 2004, s. 119.

teologii, czy wreszcie, pozyskany agent, jeszcze w czasie studiów, sprawdził się też jako agent po święceniach⁶⁰. Na liście ludzi wytypowanych do operacyjnego rozpracowania znalazł się również m.in., jeszcze jako kleryk, przyszły papież Karol Wojtyła⁶¹.

Episkopat Polski został dotknięty próbą podziału na biskupów „reakcyjnych” i „postępowych”. Ujawniło się to już w 1948 roku, kiedy odmówiono paszportów większości polskich biskupów, mających udać się do Rzymu z okresową wizytą *ad limina apostolorum*. Paszportu nie otrzymał także prymas kardynał Wyszyński. Zgodę na wyjazd otrzymali biskupi Michał Klepacz i Tadeusz Zakrzewski. Poprzez takie postępowanie władze liczyły na możliwość nasilenia sporów wewnętrznych w Episkopacie, których nowy Prymas mógłby nie opanować⁶². W te działania został wciągnięty również aparat cenzury, o czym może świadczyć zapis z narady krajowej naczelników wojewódzkich UKPPIW z czerwca 1949 roku. Była w nim mowa o tym, że hierarchia kościelna nie jest monolitem i że da się wśród niej przeprowadzić linię podziału. Przeciwno rozpolitykowanemu klerowi miano podjąć restrykcje w wymiarze materialnym⁶³.

Decydującą próbą dla polskich biskupów był fakt aresztowania prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego. 24 września 1953 roku Prezydium Rządu PRL uchwaliło uchwałę *O środkach zapobiegawczych dalszemu nadużywaniu funkcji przez księdza arcybiskupa Stefana Wyszyńskiego*. W oparciu o *Konstytucję PRL* (art. 7) oraz dekret z 9 lutego 1953 roku o obsadzaniu stanowisk kościelnych (§ 1), zarzucono Prymasowi nadużywanie piastowanej przez niego funkcji i stanowisk kościelnych dla celów godzących w interesy Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, osłanianie i patronowanie poczynaniom naruszającym obowiązujące ustawy, sianie niepokoju i godzenie w jedność społeczeństwa polskiego⁶⁴.

⁶⁰ Por. T. ISAKOWICZ-ZALESKI, *Księża wobec bezpieczeństwa*, dz. cyt., s. 237.

⁶¹ Por. M. LASOTA, *Donos na Wojtyłę*, Kraków 2006, s. 9.

⁶² Por. A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 37.

⁶³ Por. AAN, GUKPPIW, sygn. 421, t. 4, k. 52.

⁶⁴ Uchwała Prezydium rządu PRL z dnia 24 września 1953 r. Nr 700/53, w: B. Piec (red.), *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski w dokumentach aparatu bezpieczeństwa PRL (1953-1956)*, Warszawa 2001, s. 3.

W nocy 25 września 1953 roku kard. Stefan Wyszyński został aresztowany i potajemnie wywieziony z Warszawy. Już 28 września na posiedzeniu plenarnym Konferencji Episkopatu biskupi przeprowadzili wybory kandydatów na przewodniczącego, które wskazały na arcybiskupa Dymka i biskupa Klepacza. Wybór na przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski biskupa Klepacza poprzedzony był jego rozmową w Łodzi z dyrektorem Departamentu V MBP płk Julią Brystygier. Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego zagroziło, że wybór na to stanowisko innej osoby niż biskup łódzki zakończy się aresztowaniem kandydata⁶⁵.

Głośnym echem odbił się również tzw. „proces kurii krakowskiej”, który toczył się od 21 do 27 stycznia 1953 roku przed sądem wojskowym w Krakowie. Akt oskarżenia zarzucał podejrzanym księżom szpiegowską działalność na szkodę państwa w interesie imperializmu amerykańskiego i Watykanu oraz przestępcze spekulowanie złotem i walutami. Sąd skazał ks. Józefa Lelito na karę śmierci, ks. Franciszka Szymanka na dożywocie, ks. Wita Brzyckiego na 15 lat i ks. Jana Pochopnia na 8 lat więzienia⁶⁶.

Kolejną kwestią, która dotyczy tematu prób rozbicia wewnętrznej spójności Kościoła katolickiego, jest sprawa wspierania przez rząd Kościoła Polskokatolickiego⁶⁷. 1 lutego 1946 roku dekretem MAP, jak stwierdza Episkopat, „seкта” narodowego kościoła została uznana za publiczno-prawny związek religijny⁶⁸. Za rządów Gomułki na dużą skalę rozwinięto pomoc dla Kościoła Polskokatolickiego. Daleko idące wsparcie finansowe i organizacyjne doprowadziło w latach 1956-1959 do jego dynamicznego rozwoju. Liczba wiernych wzrosła w tych latach o blisko jedną

⁶⁵ Por. J. ŻARYN, *Dzieje Kościoła...*, dz. cyt., s. 147.

⁶⁶ Por. P. RAINA, *Kościół w PRL...*, dz. cyt., s. 379.

⁶⁷ Korzenie Kościoła Polskokatolickiego odnajdujemy w Stanach Zjednoczonych. Wyodrębnił się on z utworzonego w 1900 roku przez ks. Franciszka Hodura Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego (PNKK). Por. Z. KIJAS, *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm*, Kraków 2004, s. 140-141.

⁶⁸ Nazwa „Polski Narodowy Kościół Katolicki” była niesłuszna, ponieważ Kościół Narodowy nie był katolickim, czyli powszechnym oraz utożsamiał sekciarzy z katolikami. *Memoriał Episkopatu do prezydenta Krajowej Rady Narodowej B. Bieruta w sprawie normalizacji stosunków Kościoła i państwa z 15 września 1949 r.*, w: P. Raina, *Kościół w PRL...*, dz. cyt., s. 35-36.

trzecią z 38,1 tys. do 47,7 tys. Dużym sukcesem Kościoła Polsko-katolickiego w tym okresie było przejście w jego szeregi kilkunastu duchownych rzymskokatolickich, co działo się przy udziale władz. Znaczącym ciosem dla Kościoła katolickiego było przejście do Kościoła Polskokatolickiego ks. Maksymiliana Rode, który w lipcu 1959 roku przyjął sakrę biskupią w Utrechcie z rąk zachodnioeuropejskich duchownych katolickich reprezentujących tzw. „unię utrechcką”. Jak podaje notatka sporządzona w UdSW dla członków kierownictw PZPR ten fakt wywarł wrażenie wśród kleru rzymskokatolickiego w Polsce. Święcenia, których nie mógł podważyć Kościół katolicki, znacznie zwiększały szansę powodzenia Kościoła Polskokatolickiego. Nadzieje pokładane przez UdSW w Kościół Narodowy okazały się ostatecznie złudne. Zaważyła tu mała aktywność Kościoła Polskokatolickiego. W latach siedemdziesiątych, gdy ograniczono akcje jego aktywnego wspierania, liczba jego wiernych przestała rosnąć. W 1988 roku osiągnęła poziom 48,7 tys., czyli niewiele więcej niż trzydzieści lat wcześniej⁶⁹.

Podsumowując, można stwierdzić, że choć w powojennej historii Polski państwo starało się zmarginalizować rolę Kościoła w życiu społeczeństwa, to pomimo stosowania różnorodnych metod, ten cel nie został nigdy w pełni osiągnięty.

Wykaz skrótów

- AAN – Archiwum Akt Nowych
- GKK – Główna Komisja Księży
- KC PZRP – Komitet Centralny Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej
- KRN – Krajowa Rada Narodowa
- MAP – Ministerstwo Administracji Publicznej
- MBP – Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego
- PKWN – Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego
- PPR – Polska Partia Robotnicza
- PPS – Polska Partia Socjalistyczna

⁶⁹ Por. A. DUDEK, R. GRYZ, *Komuniści i Kościół...*, s. 134-136.

PRL – Polska Rzeczpospolita Ludowa
UB – Urząd Bezpieczeństwa
UdSW – Urząd do Spraw Wyznań
UKPPiW – Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk

Bibliografia

- Albert A., *Najnowsza historia Polski 1918-1980*, b.m.w. 1989.
- Chrypiński W., *Kościół a rząd i społeczeństwo w powojennej Polsce*, Londyn 1989.
- Dekret Rady Państwa o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych z 10 lutego 1953 r., w: *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, Poznań 1994, s. 392.
- Dekret Rady Państwa o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych z 10 lutego 1953 r., <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19530100032> (odczyt z dn. 08.04.2019 r.).
- Dudek A., *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995.
- Dudek A., *Ślady PeeReLu. Ludzie, wydarzenia, mechanizmy*, Kraków 2000.
- Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003.
- Dziurok A. (red.), *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, Warszawa 2004.
- Grzelak E., *U podstaw polityki wyznaniowej*, Warszawa 1980.
- Halecki O., *Historia Polski*, Lublin–Londyn 1992.
- Isakowicz-Zaleski T., *Księża wobec bezpieki*, Kraków 2007.
- Kallas M., *Historia ustroju Polski*, Warszawa 1999.
- Kądziela P., *Kościół a Państwo w Polsce 1945-1965*, Wrocław 1990.
- Kąkol K., *Kościół w PRL elementy ewolucji doktryny*, Warszawa 1985.
- Kijas Z., *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm*, Kraków 2004.
- Kisielewski S., *Na czym polega socjalizm? Stosunki Kościół-państwo w PRL*, Poznań 1990.
- Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945-2000*, wstęp i oprac. J. Żaryn, Poznań 2006.

- Krukowski J., *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944-56*, w: Z. Zieliński (red.), *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie w latach 1944-1956 wobec duchowieństwa katolickiego*, Lublin 2000, s. 23-45.
- Lasota M., *Donos na Wojtyłę*, Kraków 2006.
- Markiewicz S., *Państwo i Kościół w okresie dwudziestolecia Polski Ludowej*, b.m.w. 1965.
- Markiewicz S., *Państwo i Kościół w Polsce*, Warszawa 1984.
- Micewski A., *Kardynał Wyszyński Prymas i mąż stanu*, Paryż 1982.
- Micewski A., *Kościół – państwo 1945-1989*, Warszawa 1994.
- Musiał F., *Zaciskanie Pętli (1948-1956)*, w: *Komunizm w Polsce*, b.m. i r.w.
- Pająk H., Żochowski S., *Rządy zbirów 1940-1990*, Lublin 1996.
- Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, Poznań 1994, s. 232-235.
- Protokół odprawy kierowników i zastępców kierowników WUBP odbytej dnia 22 grudnia 1948 r.*, w: A. Paczkowski (red.), *Dokumenty do dziejów PRL. Aparat bezpieczeństwa w latach 1944-1956*, cz. 2, Warszawa 1996.
- Protokół rozmów Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego z wiceministrem W. Wolskim z 14 marca 1947 r.*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, Poznań 1994, s. 81-85.
- Raina P., *Cele polityki władz PRL wobec Watykanu*, Warszawa 2001.
- Raina P., *Kardynał Wyszyński. Droga na Stolicę Prymasowską*, Warszawa 1993.
- Raina P., *Kardynał Wyszyński. Losy więzienne*, Warszawa 1993.
- Raina P., *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, Poznań 1994.
- Stomma S., *Trudne lekcje historii*, Kraków 1998.
- Świątkowski H., *Państwo a Kościół w świetle prawa*, b.m.w. 1960.
- Uchwała Prezydium rządu PRL z dnia 24 września 1953 r. Nr 700/53, w: B. Piec (red.), *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski w dokumentach aparatu bezpieczeństwa PRL (1953-1956)*, Warszawa 2001.

Wróbel J., Próchniak L. (red.), *Władze komunistyczne wobec Kościoła katolickiego w Łódzkiem 1945-1967*, Warszawa 2005.

Wyszyński S., *Zapiski więzienne*, Paryż 1982.

Zieliński Z., *Kościół w kręgu rzeczywistości politycznej*, Lublin 2003.

Żaryn J., *Dyplomacja PRL wobec Watykanu, czyli o instrumentalnym traktowaniu partnera*, „Biuletyn IPN” 7 (2002), s. 33-38.

Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003.

Archiwa

Archiwum Akt Nowych w Warszawie, GUKPPiW, sygn. 421, t. 4, k. 52, Sekretariat prezesa, odprawy krajowe 4-5.06.1948.

Ks. mgr lic. Piotr Chmielecki - sercanin, absolwent Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, studia magisterskie w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach, doktorant na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, Wydział Teologii, Instytut Teologii Fundamentalnej. Zainteresowania naukowe: misjologia, historia Kościoła.

Wiesław Kowalski

Wyższa Szkoła Ekonomii i Innowacji w Lublinie

ORCID: 0000-0001-8402-2837; e-mail: wieslaw.kowalski@wsei.lublin.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.018.10647>

KONCEPCJA PEDAGOGICZNA WIOSEK DZIECIĘCYCH SOS W UJĘCIU HERMANNA GMEINERA I JEJ WSPÓŁCZESNE ZASTOSOWANIE W POLSCE

THE PEDAGOGICAL CONCEPT OF THE SOS CHILDREN'S
VILLAGES BY HERMANN GMEINER
AND ITS CONTEMPORARY APPLICATION IN POLAND

Abstrakt

Artykuł *Koncepcja pedagogiczna Wiosek Dziecięcych SOS w ujęciu Hermana Gmeinerja i jej współczesne zastosowanie w Polsce* przedstawia system opiekuńczo-wychowawczy jednej z form opieki nad dziećmi pozbawionymi rodziny własnej, jaką są Wioski Dziecięce SOS. Artykuł obejmuje cztery części: wstęp, zasady pedagogiczne Wiosek Dziecięcych SOS, zmiany w funkcjonowaniu Wiosek Dziecięcych SOS w Polsce oraz zakończenie. Wstęp dotyczy wprowadzenia do tematyki artykułu oraz krótkiej historii i rozwoju Wiosek Dziecięcych SOS na świecie oraz w Polsce. W części drugiej zatytułowanej: *Zasady pedagogiczne Wiosek Dziecięcych SOS* przedstawione zostały cztery podstawowe zasady funkcjonowania Wiosek Dziecięcych SOS stworzone przez założyciela Wiosek Hermana Gmeinerja, stanowiące podstawę ich działalności opiekuńczo-wychowawczej. Są to: matka, rodzeństwo, dom i wioska. Każda z powyższych zasad jest dość szczegółowo omówiona. W tej części artykułu przedstawione zostały także

poglądy H. Gmeinerja dotyczące krytycznych uwag o funkcjonowaniu wyżej wymienionych zasad, a szczególnie braku ojca w rodzinie wioskowej. Część trzecia artykułu odnosi się do zmian wprowadzonych w Wioskach Dziecięcych SOS w Polsce. Zmiany dotyczą dostosowania działalności Wiosek Dziecięcych SOS w Polsce do obowiązujących przepisów prawa, a szczególnie ustawy o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej. W wyniku wprowadzonych zmian rodziny funkcjonujące w poszczególnych Wioskach Dziecięcych SOS stały się placówkami opiekuńczo-wychowawczymi typu rodzinnego. W tej części artykułu zostały także omówione wewnętrzne akty prawne dotyczące funkcjonowania Wiosek jako całości oraz poszczególnych placówek opiekuńczo-wychowawczych typu rodzinnego.

Zakończenie to ogólne podsumowanie artykułu ze wskazaniem uwarunkowań ewolucji idei Hermanna Gmeinerja oraz podkreślenia głównego celu wspierania i systemu opieki zastępczej, jakim jest praca profilaktyczna z rodziną dysfunkcyjną umożliwiającą rozwój dzieci w rodzinach biologicznych.

Słowa kluczowe: Wioski Dziecięce SOS, matka, rodzeństwo, dom, placówka opiekuńczo-wychowawcza

Abstract

The article *The pedagogical concept of the SOS Children's Villages by Hermann Gmeiner and its contemporary application in Poland* presents an educational care system, the SOS Children's Villages, as one form of care for orphaned and abandoned children. The article includes four parts: the introduction, pedagogical principles of the SOS Villages, the changes in the functioning of the SOS Children's Villages in Poland and the conclusion. The introduction describes the subject-matter of the article and a brief history and development of the SOS Children's Villages in the world and in Poland. The second part entitled *Pedagogical principles of the SOS Children's Villages* presents four basic principles of the functioning of the SOS Children's Villages, created by the founder of the villages, Hermann Gmeiner, which form the basis for their educational care activities. Those are: a mother, siblings, a family, a village. Each of the above principles is discussed in detail. This part of the article focuses on the views of H. Gmeiner which

concern critical remarks about the functioning of the above principles and in particular the lack of a father in the family of a village.

The third part of the article refers to the changes made in the SOS Children's Villages in Poland. The amendments concern the adaptation of the activities of SOS Children's Villages in Poland to the applicable laws, especially the law on family support and foster care system. As a result of the introduced changes, families operating in the Children's Villages of SOS have become family-type care and education facilities. This part of the article also discusses internal legal acts regarding the functioning of villages as a whole and individual family-type care and educational facilities.

The ending is a general summary of the article with an indication of the conditions of the evolution of the idea of Hermann Gmeiner. The main goal of the foster care system was formulated which is preventive work with a dysfunctional family enabling the development of children in biological families.

Keywords: Children's Villages, SOS, mother, siblings, home, care and upbringing institution

Wstęp

Idea Wiosek Dziecięcych rozwinęła się po II wojnie światowej w licznych odmianach. Ich inicjatorami były zarówno pojedyncze osoby, jak i stowarzyszenia opiekuńcze, połączone wspólną ideą niesienia pomocy dzieciom pozbawionym własnej rodziny. Szczególnie cenną okazała się w tym względzie koncepcja Wiosek Dziecięcych SOS opracowana przez Hermanna Gmeinera (Austria).

Pierwsza Wioska Dziecięca SOS powstała w 1949 roku w Imst koło Innsbrucka (Austria). Dziś, po prawie 70 latach od tamtego momentu ponad 570 Wiosek Dziecięcych SOS funkcjonuje w ponad 130 krajach świata, od Europy po Australię. Ten ogromny międzynarodowy ruch służy dzieciom bez względu na ich pochodzenie, wyznanie czy kolor skóry. To także swoisty system wychowania wioskowego, w którym dominującą rolę odgrywa kobieta jako osoba zdolna do obdarzania dzieci powierzonych jej pieczy bezinteresownym uczuciem miłości.

W Polsce aktualnie funkcjonują cztery Wioski Dziecięce SOS powstałe w latach 1984-2005 (Biłgoraj, Kraśnik, Siedlce, Karlino). Prowadzone są one przez Krajowe Stowarzyszenie SOS Wioski Dziecięce w Polsce.

Wioski Dziecięce SOS w swoich założeniach opierają się na wzorach rodzinnych i ich twórcy są przekonani, że tylko rodzina daje dzieciom warunki do zdrowego rozwoju, jakiego nie uzyska ono w żadnym innym środowisku. Koncepcja H. Gmeinera jest więc zgodna z najnowszymi trendami w dziedzinie opieki. Wartość tej koncepcji polega w dużej mierze na jej prostocie. Zakłada się w niej konieczność zapewnienia dziecku troskliwej opieki ze strony matki zastępczej i nierozdzielanie rodzeństwa, a także zamieszkiwanie przez dziecko wraz z ową matką i rodzeństwem w jednym domku, będącym częścią składową Wioski Dziecięcej SOS. Ta zaś za reguły wkomponowana jest w szersze środowisko społeczne i utrzymuje z nim ożywione kontakty¹.

Warto zaznaczyć, iż H. Gmeiner szczególną wagę przywiązywał do tworzenia w Wioskach Dziecięcych SOS warunków zbliżonych do życia rodzinnego. Zabiegał ze wszelkich miar o podmiotowe traktowanie wychowanków i uwrażliwianie ich na potrzeby innych ludzi, a tym samym wyzwolenie u nich bezinteresownego wspomagania drugiego człowieka. Pragnieniem jego było wpajanie wychowankom wartości uniwersalnych i ponadczasowych².

Wioski Dziecięce SOS są szczególnie potrzebne dzieciom posiadającym rodzeństwo, a więc takim, których umieszczenie w rodzinach zastępczych i adopcyjnych nie zawsze jest możliwe.

Koncepcja Wiosek Dziecięcych SOS znajduje uznanie i na ogół dość łatwo toruje sobie drogę we współczesnym świecie, w którym problem dzieci pozbawionych własnej rodziny przybiera coraz bardziej niepokojące rozmiary. Z tego właśnie powodu wychodzi ona na spotkanie pilnych zapotrzebowań społecznych. Należy jednocześnie pamiętać, że Wioski Dziecięce SOS pozostają tylko jedną z możliwych form opieki nad

¹ Por. M. ŁOBOCKI, *Słowo wstępne*, w: W. Kowalski, *Wioski Dziecięce SOS w świecie i w Polsce 1949-1999*, Kraśnik 1999, s. 8.

² Por. tamże.

dzieckiem. Tak jak w każdej formie zastępczej, również w Wioskach Dziecięcych SOS można znaleźć mocne i słabsze strony realizowanego procesu opiekuńczo-wychowawczego.

Zasady pedagogiczne Wiosek Dziecięcych SOS

Pierwotne założenia koncepcji pedagogicznej Hermanna Gmeinerja – twórcy Wiosek Dziecięcych SOS, oparte były na czterech podstawowych zasadach:

Każde osierocone dziecko na nowo otrzyma matkę, która nie tylko opiekuje się dziećmi, ale także oferuje mu swoją miłość – coś, czego nie są w stanie zapewnić wychowawcy wszystkich innych placówek zajmujących się opieką nad sierotami. Bez miłości nie ma mowy o prawidłowym wychowaniu³.

Dzieci nie powinny przebywać w grupach rówieśniczych, lecz żyć wśród braci i siostr w różnym wieku od malców do dorastających, jak w rodzinie⁴.

Każda rodzina SOS powinna posiadać własny dom, rzeczywisty rodzinny dom, a nie tylko miejsce do spania i jedzenia. Dom, w którym każde pomieszczenie spełnia własną funkcję, w którym każde dziecko posiada swoje miejsce przy stole, łóżko, miejsce zabawy i nauki. Dom pozostaje dla dzieci na zawsze ich domem rodzinnym, do którego wracają także jako ludzie dorośli⁵.

Wioska Dziecięca SOS ma składać się z 14 do 20 domów. Stanowić ma dla dziecka wzorzec porządku i wspierać je w nawiązywaniu kontaktów ze środowiskiem⁶.

Wdrażanie wspomnianych zasad pedagogicznych powinno pozwolić na stworzenie warunków rozwoju zbliżonych do warunków naturalnej rodziny, a to z kolei pozwala dzieciom osieroconym na zdobywanie doświadczeń społecznych i emocjonalnych w sposób spontaniczny, niewymagający tworzenia sztucznych sytuacji wychowawczych.

³ Por. H. GMEINER, *Die DOS Kinderdörfer*, Innsbruck 1953, s. 25.

⁴ Por. tamże, s. 36.

⁵ Por. tamże, s. 44.

⁶ Por. tamże, s. 49.

Zgodnie z pierwszą zasadą grupę 7-8 dzieci w różnym wieku i różnej płci wychowuje jedna kobieta, którą dzieci po pewnym czasie mogą nazywać matką. Matkami zostają kobiety samotne i bezdzietne, które decydują się na wychowanie powierzonych im dzieci. Matka wioskowa opiekuje się dziećmi praktycznie przez 24 godziny na dobę. Praca jej nie polega wyłącznie na opiece, ale tak jak każda matka naturalna powinna dawać im swoją miłość – coś, czego nie są w stanie zapewnić wychowawcy innych placówek zajmujących się opieką nad sierotami. Gmeiner pisał: „Bez miłości nie ma mowy o prawidłowym wychowaniu. Jeśli dziecko nie będzie się czuło kochane, stosowanie jakichkolwiek metod wychowawczych nie będzie miało najmniejszego sensu”⁷. Ma to ogromne znaczenie, zwłaszcza w przypadku dzieci osieroconych i tych, które przychodzą do Wiosek z rodzin dysfunkcyjnych.

Dzieci te niejednokrotnie mają za sobą wiele najróżniejszych przeżyć traumatycznych, które wycisnęły swoje piętno na ich psychice i w sposób destrukcyjny oddziałują na ich rozwijającą się dopiero osobowość. Dlatego też Gmeiner przykładął tak dużą wagę do uczucia miłości. Pisał: „kobiety, które chcą zostać matkami w Wiosce Dziecięcej SOS, powinny oprócz talentu pedagogicznego odznaczać się miłością do dzieci, ponieważ te, które przychodzą do naszej wioski, są prawie zawsze duchowo poranione. Cierpią one często z powodu kompleksu niższości, pragną czuć się komuś potrzebne, być dla kogoś ważne, cierpią na głód miłości, przeżywają różnego rodzaju lęki. (...) Wiadomo powszechnie, jak ważny jest dla rozwoju dziecka kontakt psychiczny z matką. Dopiero na tej podstawie możliwe jest jakiegokolwiek oddziaływanie wychowawcze”⁸. W innym zaś miejscu, że niewiele warte jest wychowanie dzieci, które nie ma oparcia w bliskim kontakcie emocjonalnym⁹. Powinnością „matki” jest więc, w pierwszym rzędzie, zaakceptować powierzone jej dzieci i obdarzyć je miłością. W pierwszym okresie Gmeiner rozszerzył w swojej koncepcji pedagogicznej zasadę „matki”. Polegała ona na tym, że w prowadzeniu gospodarstwa domowego i opiece nad dziećmi po-

⁷ *Festschrift: Hermann Gmeiner Vater der SOS Kinderdörfer*, Innsbruck 1987, s. 10-18.

⁸ Tamże, s. 27.

⁹ Por. tamże, s. 29.

maga jej „ciocia”. Jest to kobieta niezamężna, dyspozycyjna, która jest zatrudniona w Wiosce Dziecięcej SOS. „Ciocia” pomaga w codziennej pracy, współtworzy atmosferę domu, zastępuje „matkę” w czasie urlopu czy choroby. Wykonując w zastępstwie zadania „matki”, jest ona zobowiązana prowadzić dom zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, poczynionymi przez matkę. „Ciocia” jest osobą zaprzyjaźnioną z rodziną wioskowską, w której pracuje. Jej pomoc pozwala „matce” poświęcić więcej czasu na naukę i wychowanie dzieci.

W zasadzie „ciocia” pracuje przemiennie w dwóch domach, nie będąc tak jak „matka” osobą na stałe związaną z rodzinną wioską. Nierzadko jednak spośród „cioc” rekrutują się przysze „matki”. Jest to okazja do sprawdzenia się w tej roli, okazja do lepszego zapoznania się ze specyfiką pracy wychowawczej w Wiosce, jej strukturą, organizacją itd. „Ciocia” nie tylko odciąża „matkę” w jej pracy, lecz także stanowi dla dzieci ogniwo łączące je ze środowiskiem. Dostarcza ona istotnych bodźców wspierających ich rozwój społeczny.

Druga gmeinerowska zasada określa, że „każde dziecko w Wiosce żyje nie w grupie rówieśników, lecz pośród rodzeństwa”¹⁰. „Rodzeństwo” zaś, to grupa dzieci w różnym wieku i różnej płci pozostających pod opieką tej samej „matki”. Przestrzeganie tej zasady odgrywa ogromną rolę w wychowywaniu dzieci w Wiosce Dziecięcej SOS, ponieważ wzrastanie pośród rodzeństwa sprawia, że realizowane jest kilka aspektów niezmiernie ważnych dla rozwoju psychicznego dzieci.

Uczą się one przede wszystkim nawiązywania prawidłowych kontaktów międzyludzkich. Podobnie jak w naturalnym rodzeństwie zdarzają się konflikty interesów, ale także kształtuje się tolerancja, postawy wsparcia wobec starszego i młodszego rodzeństwa. Młodsze dzieci przez naśladownictwo uczą się od starszych, a te z kolei mają niejednokrotnie możliwość opiekowania się maluchami. Bogactwo możliwych interakcji wspiera istotnie rozwój społeczny, emocjonalny i poznawczy dzieci. Już bowiem sam fakt ciągłego przebywania pośród zróżnicowanego wiekowo „rodzeństwa” powoduje pojawienie się wielu sytuacji o walorach wychowawczych.

¹⁰ Tamże, s. 32.

Bardzo istotny jest przy tym aspekt łączenia w grupy rodzeństwa dzieci różnej płci, bowiem „przemysłana koedukacja odgrywa w wychowaniu dzieci ogromną rolę, zwłaszcza w kształtowaniu zdrowych postaw wobec płci odmiennej”¹¹. Warto tu także zwrócić uwagę na to, że mamy tu koedukację przemysłaną, tj., jak podkreśla Gmeiner „opartą na badaniach naukowych dotyczących optymalnej konstelacji rodzeństwa ze względu na płeć i różnice wiekowe”¹².

Zasada „rodzeństwa” daje jeszcze inne korzyści, o których warto wspomnieć. Pozwala ona mianowicie na kształtowanie się w sposób niesterowany poczucia wspólnoty, solidarności, przynależności i identyfikacji, a równocześnie też daje poczucie odrębności w stosunku do innych „rodzin”. Tak jak dla małego dziecka niezmiernie ważny jest kontakt emocjonalny z matką, tak dla dzieci starszych ważny jest kontakt i identyfikacja z grupą. Stanowi to, zwłaszcza w okresie dojrzewania, podstawę do kształtowania się odpowiedzialności, altruizmu, właściwej samooceny, poczucia własnej wartości, a co za tym idzie, wiary we własne siły.

Trzecia zasada koncepcji pedagogicznej Gmeinera zawarta w hasle „Dom” odnosi się do organizacji życia „rodziny” i do funkcji, jaką spełnia dom. Jest to zwykły dom jednorodzinny, który jednak nie może być tylko i wyłącznie miejscem, gdzie się spożywa posiłki i śpi. Jest nie tylko budynkiem, gdzie każde dziecko ma swoje miejsce, gdzie zawsze może znaleźć schronienie. „Dom określa w dużej mierze psychiczny stosunek dziecka do otaczającego je świata”¹³. Jak pisał Gmeiner: „Dom jest dla dziecka punktem oparcia, ostoją, do której może zawsze bezpiecznie wrócić po spotkaniu ze światem, gdyby ten okazał się niebezpieczny, niedostępny czy bezlitosny”¹⁴.

W domu przekazywane są dziecku w sposób bezpośredni wartości kulturowe, wiedza o świecie i o sobie. Tu rozwija się też poczucie wspólnoty, tu można bezpiecznie wypróbować swoje nowe umiejętności, eksperymentować, doświadczać wielu przyjemnych przeżyć emocjonalnych.

¹¹ Tamże, s. 37.

¹² Tamże, s. 48.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. tamże, s. 44.

Bardzo ważne jest, że każda „rodzina” posiada własny dom i prowadzi również osobno gospodarstwo domowe. Dzięki temu dzieci nie tylko doświadczają odrębności własnej wspólnoty, lecz także poprzez własne zachowanie, swój indywidualny charakter tworzą atmosferę tego domu, określają jej niepowtarzalny styl, budują całą strukturę stosunków interpersonalnych. Ponadto udział w prowadzeniu gospodarstwa domowego angażuje je emocjonalnie, pozwala doświadczyć, że zaspokojenie podstawowych potrzeb wymaga wysiłku, co w określonych okolicznościach może również dawać dużą satysfakcję.

Dom to również wspólnota ekonomiczna. Każda „matka” dostaje miesięcznie pewną kwotę pieniędzy na niezbędne zakupy związane z prowadzeniem gospodarstwa. Starsze dzieci robią zwykle zakupy żywnościowe, ucząc się w ten sposób gospodarności. Ponadto mogą one w pewnej mierze współdecydować wraz z matką o większych wydatkach dotyczących ubrań, sprzętu domowego itp. W ten sposób nabierają wiedzy i doświadczeń co do rozmaitych priorytetów życiowych, uczą się odpowiedzialności za siebie i rodzeństwo. Zasada „domu” zmierza do tego, aby życie dzieci i ich „matki” było maksymalnie zbliżone do życia normalnej, przeciętnej rodziny.

Czwarta i ostatnia zasada pedagogiczna dotyczy całej wspólnoty wioskowej. Wioska składa się przeważnie z 14 do 20 domów jednorodzinnych, w których mieszkają „rodziny”, ponadto z budynku administracyjnego, gdzie oprócz pomieszczeń biurowych mieści się świetlica i gabinety pracowników pedagogicznych oraz z budynku lub budynków gospodarczych. Wiosce przypisuje Gmeiner szczególne znaczenie: „Wioska, to większa współwychowująca wspólnota. Umożliwia ona dziecku rozwój niezbędnych kontaktów społecznych, jest szeroką podstawą rozwoju społecznego. Wioska Dziecięca SOS jest pomostem łączącym dom ze środowiskiem (...). Wioska nie może oferować zbyt wiele. Standard życia jej mieszkańców nie powinien przewyższać standardu życia otoczenia. Także poza wyjątkowymi sytuacjami (kraje rozwijające się) nie należy budować w Wiosce szkoły. Ostatecznie te dzieci potrzebują tylko jednego – żyć tak, jak żyją wszystkie inne dzieci”¹⁵.

¹⁵ Por. tamże, s. 49.

Umiejscowienie Wioski zależy zwykle od warunków środowiskowych. Najczęściej jednak przyjmuje się zasadę, że powinna być ona usytuowana na obrzeżach niewielkiego miasta, tak aby dzieci miały zapewniony łatwy dostęp zarówno do dóbr kultury, jak i do środowiska naturalnego. Dzieci z Wioski uczęszczają do szkół publicznych, przez co mają możliwość kontaktu z rówieśnikami ze środowiska spoza Wioski. „Zasada integracji ze środowiskiem znajduje swój wyraz także w tym, że Wioska jest otwarta ze wszystkich stron”¹⁶. Teren Wioski nie jest więc w jakikolwiek sposób odgradzony od miasta czy osiedla. Dzieci zaś często uczestniczą w życiu społecznym i kulturalnym swojego najbliższego środowiska. Taki model wioski ma na celu jeszcze bardziej upodobnić warunki rozwoju dzieci do warunków rodzinnych. Bogactwo środowiska, możliwość wchodzenia w liczne kontakty interpersonalne zapewniają dzieciom z Wiosek Dziecięcych SOS poziom stymulacji rozwoju społecznego porównywalny z tym, który mają dzieci żyjące w pełnych rodzinach. Główną zaletą takiego modelu jest jednak to, że proces socjalizacji przebiega w sposób naturalny i nie wymaga specjalnego wsparcia. Niezbędny jest tutaj jednak pewien ograniczony wgląd w środowisko i kontrola ze strony „matek”, gdyż obok pozytywnych wzorców zachowań dostarcza ono również wzorców negatywnych.

Opieka i wychowanie dzieci pozbawionych rodziny własnej nie może się jednak sprowadzać tylko do stworzenia optymalnych warunków opieki. Wychowanie w Wiosce Dziecięcej SOS powinno przygotowywać ich do dorosłego życia. Opieka zarówno matki, jak i Wioski jako instytucji trwa aż do uzyskania przez wychowanków pełnej samodzielności. Już w niedługim czasie po otwarciu pierwszej Wioski okazało się, że istotny problem stanowić będzie rozpoczynanie dorosłego, samodzielnego życia jej wychowanków. Owo przejście do pełnej autonomii stało się powodem rozszerzenia przez Gmeinerja koncepcji wychowawczej. Pisał on, że: „już na początku stało się jasne, że byłoby rzeczą wielce nieodpowiedzialną wyjaśniać naszym chłopcom i dziewczynom tuż po wypełnieniu przez nich obowiązku szkolnego, że odtąd muszą się troszczyć sami o siebie.

¹⁶ Por. tamże, s. 50.

Gdybyśmy przyjęli takie założenie, to cała nasza wcześniejsza praca wychowawcza poszłaby na marne¹⁷.

Przeście w okres samodzielności i dorosłości nie powinno być traumatycznym przeżyciem, Gmeiner postanowił utworzyć w ramach struktury Wioski Dziecięcej SOS Dom Młodzieży. Funkcją zasadniczą tego domu jest łączenie domu rodzinnego ze światem. W strukturze organizacyjnej scala on cechy domu wioskowego i internatu. Do domu młodzieży przechodzili chłopcy w wieku 14, 15 lat (najczęściej po ukończeniu szkoły podstawowej) i przebywali aż do czasu zakończenia nauki oraz zdobycia zawodu. Jeśli któryś z chłopców zdobywa wykształcenie wyższe, pozostaje pod opieką Wioski do ukończenia studiów. Wioskowe „wychowanie rodzinne” jest uzupełniane i rozwijane przez wychowanie w Domu Młodzieży SOS. Zwraca się tu szczególną uwagę na samodzielność chłopców, odpowiedzialność, umiejętność radzenia sobie bez pomocy „matki”.

Dziewczynki po ukończeniu szkoły podstawowej pozostają z reguły razem z „matkami”. Uczęszczają do szkoły ponadpodstawowej, niektóre z nich w zależności od uzdolnień i zainteresowań, zdobywają wykształcenie wyższe. Lokalizacja Wioski często jednak bywa taka, że w najbliższej okolicy nie ma dużego wyboru szkół. W większych miastach oferujących możliwość kształcenia w różnych kierunkach dla zdobywających wiedzę dziewcząt tworzone są więc internaty, które podobnie jak Domy Młodzieży dla chłopców stanowią formę kontynuacji wychowania i opieki Wioski Dziecięcej SOS. W sytuacji, gdy zdobywanie wykształcenia mimo wszystko uniemożliwia przebywanie w ośrodkach należących do Wioski, młodzież umieszczana jest w internatach i domach studenckich ogólnie dostępnych. Opieka i pomoc materialna ze strony Wioski kontynuowana jest jednak aż do uzyskania przez wychowanków pełnej samodzielności.

Niezależnie od tego, czy dorastający wychowankowie przebywają w Domach Młodzieży, czy w internatach, albo też, jak to bywa w przypadku chłopców, odbywają służbę wojskową, zawsze mogą w dni wolne, w ferie i święta wrócić do Wioski i do swojego domu. Nawet po usamodzielnieniu się mogą odwiedzać i utrzymywać stały kontakt z „matką”

¹⁷ H. GMEINER, *Eindrücke, Gedanken, Bekenntnisse*, Innsbruck-München 1987, s. 5-7.

i z młodszym „rodzeństwem”¹⁸. Dom staje się punktem odniesienia wobec wszystkich spraw i problemów, na jakie napotyka dorastająca młodzież. Później, w okresie dojrzałości stanowi on główny element wspomnień z dzieciństwa, ale też nadal jest punktem oparcia, miejscem, gdzie zawsze można zwrócić się o radę.

Przedstawione rozwiązanie kwestii wejścia w dorosłe życie pozwala wychowankom Wioski Dziecięcej SOS na lepsze przystosowanie się do nowych, zmienionych warunków. Pozbawiona „matczynej opieki”, dorastająca już młodzież ma okazję wypróbować swoje umiejętności, wiedzę, doświadczenia w sytuacjach zadaniowych charakterystycznych dla życia dorosłego, nie będąc jednak całkowicie pozbawiona opieki dorosłych. Od tej pory wychowankowie coraz częściej zmuszeni są podejmować samodzielne decyzje, ale w przypadku, gdyby ich skutki miały okazać się bardzo niepomyślne, ciągle jeszcze mogą liczyć na pomoc i wsparcie ze strony pracowników Wioski. Tego rodzaju rozwiązanie zapewnia im dalszy rozwój społeczny i emocjonalny.

Krótko po otwarciu pierwszej Wioski Dziecięcej SOS okazało się, że choć funkcjonuje ona sprawnie, to jednak nie jest idealnym rozwiązaniem dla wszystkich osieroconych dzieci. Koncepcja wymagała dodatkowego rozszerzenia w zakresie kryteriów przyjmowania nowych wychowanków. Gmeiner pisał zatem: „Wioska Dziecięca SOS nie jest rozwiązaniem uniwersalnym. Domy opieki, różnego rodzaju instytucje, które wyspecjalizowały się w opiece nad dziećmi chorymi w jakikolwiek sposób upośledzonymi będą w dalszym ciągu potrzebne. Wioska Dziecięca SOS stanowi jedną z wielu możliwości opieki i wychowania dzieci pozbawionych rodziny własnej. Granice możliwości tego wychowania wynikają ze struktury tej instytucji, która zmierza do tego, aby stworzyć warunki rodzinne”¹⁹. Gmeiner przyjął więc założenie, że dla dzieci tzw. specjalnej troski Wioska nie jest odpowiednim miejscem. Być może poprzez integrację z dziećmi zdrowymi, prawidłowo się rozwijającymi zyskałyby one znacznie, ale nie tyle, ile mogą zyskać w placówkach specjalistycznych.

¹⁸ Por. tamże, s. 95-98.

¹⁹ H. GMEINER, *The SOS Children's Villages*, Innsbruck-München 1991, s. 101.

Dzieci te wymagają znacznie więcej troski i istnieje uzasadniona obawa, że stałyby się zbyt dużym ciężarem dla wychowującej siedmioro lub ośmioro innych, zdrowych dzieci „matki”. Ponadto kobiety zatrudnione w tej roli przeważnie nie mają wykształcenia pedagogicznego, a dla zapewnienia dziecku niepełnosprawnemu optymalnej stymulacji i optymalnych warunków rozwoju potrzebna jest opieka specjalisty. Tak więc do Wioski Dziecięcej SOS nie mogły zostać przyjęte dzieci, u których podczas badania lekarskiego i psychologicznego stwierdzono istnienie choroby lub deficytu rozwojowego²⁰.

Specyfika wychowania w Wiosce stawia także dalsze ograniczenia. Do Wioski Dziecięcej SOS nie powinny być przyjmowane dzieci, które pozostają w silnym związku emocjonalnym z jednym lub obojgiem naturalnych rodziców. Zdaniem Gmeina tego rodzaju związek powinien zostać utrzymany i dziecko nie może wówczas wchodzić w żadne zastępcze środowisko wychowawcze naśladujące w swej strukturze i stosunkach społecznych rodzinę. Próba tworzenia w takim przypadku nowego związku emocjonalnego „matka” – dziecko jest z góry skazana na niepowodzenie, a poza tym także nieetyczna²¹.

Dalsze ograniczenie, jakie wynika ze specyfiki Wioski Dziecięcej SOS jako środowiska wychowawczego, dotyczy wieku przyjmowanych dzieci. W związku z tym, że w wieku 14 lat chłopcy, a niekiedy również dziewczęta przechodzą do Domów Młodzieży oraz internatów, unika się przyjmowania dzieci, które przekroczyły dziesiąty rok życia. Im starsze jest dziecko, tym trudniej mu zaakceptować obcą kobietę w roli matki. Trudno mu również uznać mieszkające ze sobą od dłuższego czasu dzieci za swoje rodzeństwo. Zdarza się, że okres adaptacji do nowych warunków wydłuża się. W celu wytworzenia silnych więzi emocjonalnych między takim dzieckiem, a nową „rodziną” trzeba wiele czasu oraz cierpliwości ze strony „matki” i najbliższego otoczenia. Gdy w końcu uda się takie więzi stworzyć, przychodzi czas odejścia z domu. Wyjątek od tej reguły

²⁰ Por. W. KOWALSKI, *Wioski Dziecięce SOS w świecie i w Polsce 1949-1999*, Kraśnik 1999, s. 21.

²¹ Por. H. GMEINER, *The SOS Children's Villages*, dz. cyt., s. 101; 96.

stanowi sytuacja, gdy do Wioski przyjmowane jest lub zostało już przyjęte młodsze rodzeństwo. W takim wypadku dąży się do tego, aby rodzeństwo wychowywało się razem²².

Również poważnym ograniczeniem jest to, że dziecko może zostać przyjęte do Wioski, jeśli jego rodzice nie żyją lub gdy rodzice zostali pozbawieni praw rodzicielskich. Wydaje się jednak, że najczęstszym zarzutem stawianym koncepcji Gmeinerja jest wychowywanie w Wiosce Dziecięcej SOS bez udziału ojca lub osoby, która mogłaby jego funkcje przejąć. Brak mężczyzny w procesie wychowawczym oddała tę koncepcję pedagogiczną od modelu rodzinnego. Jednakże kwestia braku mężczyzny – wychowawcy została przez Gmeinerja dobrze przemyślana i uzasadniona. Jego zdaniem w wychowaniu dziecka matka była osobą najważniejszą. Bez niej lub bez osoby, która przejęłaby jej funkcję, dziecko nie może się prawidłowo rozwijać. Gmeiner pisał: „wiadomo, że udział ojca w wychowaniu małych dzieci jest niewielki. Dopiero później staje się on coraz bardziej niezbędny – jako naturalne uzupełnienie oddziaływań matki (...) Jednak byłoby rzeczą bezsensowną osiedlać w Wioskach Dziecięcych SOS mężczyzn, którzy w pewnych okolicznościach przysporzyliby więcej kłopotów, komplikacji i problemów, aniżeli przynieśliby korzyści pedagogicznych”²³.

Gmeiner nie kwestionował roli wychowawczej ojca, uważał jednak, że nie jest on w procesie wychowawczym niezbędny. Jego funkcję może przejąć inny mężczyzna pozostający poza rodziną. W Wiosce Dziecięcej SOS funkcja wychowawcza ojca, tj. dostarczanie dzieciom męskich wzorców zachowania, rozdzielona jest pomiędzy wszystkich mężczyzn zatrudnionych w Wiosce, a zwłaszcza dyrektora i pracowników pedagogicznych. Gmeiner uznał, że: „Najważniejszą rolę odgrywa osoba dyrektora, potem pedagog i psycholog oraz nauczyciele w szkole, którzy także wnoszą męski element do wychowania dzieci”²⁴.

²² Por. tamże, s. 101; 51.

²³ H. REINPRECHT, *Abenteuer Nächstenliebe (Die Geschichte Hermann Gmeiners und der SOS-Kinderdörfer)*, Wien 1984, s. 20.

²⁴ H. GMEINER, *The SOS Children's Villages*, dz. cyt., s. 68.

Tak więc „rezygnacja z ojca” nie oznacza, że matki są w procesie wychowawczym osamotnione i zdane tylko na siebie, zaś męski czynnik całkowicie pominięty. Zdaniem Gmeinera zatrudniony w Wiosce Dziecięcej SOS fachowiec może mieć większy wpływ na wychowanie dzieci niż cały szereg „ojców” niemających wykształcenia pedagogicznego. Ponadto wykwalifikowani pracownicy pedagogiczni służą swoją pomocą „matkom”, jeśli mają one problemy ze swoimi wychowanekami, czego również nie mogliby zapewnić „ojcowie”²⁵. Z punktu widzenia teorii „para rodziców” byłaby rozwiązaniem optymalnym. W praktyce jednak takie rozwiązanie nie wydawało się realne. Bardzo trudno byłoby znaleźć tak wiele par małżeńskich, które byłyby gotowe poświęcić się dla obcych dzieci i zaopiekować się nimi tak, jak swoimi²⁶. Gmeiner zwracał pośrednio uwagę na możliwość pojawienia się problemów podobnych jak w przypadku rodziców adopcyjnych: przede wszystkim małą liczbę chętnych i co ważne odpowiednich par małżeńskich. Ponadto istniała obawa, że rodzice chcieliby wybierać dzieci takie, które odpowiadałyby ich oczekiwaniom co do wieku, wyglądu, inteligencji itp. Znowu więc pojawiłby się problem dzieci niechcianych, niezdatnych do „adopcji”.

Oprócz tego istniały według Gmeinera również inne powody przemawiające przeciwko zatrudnianiu małżeństw. Zaliczyć do nich trzeba duże prawdopodobieństwo tego, że zgłaszająca swój akces do pracy w Wiosce Dziecięcej SOS para, nie będąc zadowoloną ze swojego dotychczasowego wspólnego życia, kieruje się interesem własnym i ma nadzieję w nowej sytuacji i w nowym środowisku znaleźć głównie rozwiązanie własnych problemów, traktując obowiązki rodzicielskie w sposób drugorzędny. Bardzo szybko osobiste problemy zostałyby przeniesione na życie w Wiosce. W konsekwencji, niezależnie od tego, czy udałoby się je rozwiązać, czy też nie, ucierpiałyby na tym powierzone ich opiece dzieci. Problematyczna też mogłaby się okazać sytuacja, gdyby zatrudniona w Wiosce para małżeńska doczekała się własnego potomstwa.

²⁵ Por. tamże, 55.

²⁶ Por. H. REINPRECHT, *Abenteuer Nächstenliebe (Die Geschichte Hermann Gmeiners und der SOS-Kinderdörfer)*, dz. cyt., s. 101.

Nawet gdyby rodzice na równi traktowali dzieci własne i przysposobione, to te ostatnie mogłyby się czuć pokrzywdzone. Nawet najmniejsze różnice w traktowaniu ich i dzieci naturalnych byłyby przez nie wychwytywane i wyolbrzymiane, co w efekcie prowadziło do konfliktów. Byłoby to zjawisko nieuchronne. Nawet w przypadku rodzeństwa naturalnego niemal regułą jest zazdrość dzieci starszych o względy, jakimi obdarzane są przez rodziców młodsze dzieci²⁷.

Należy się jednak zgodzić, że kwestia udziału mężczyzny w procesie wychowawczym znalazła w koncepcji Gmeinera rozwiązanie połowiczne. Na pewno jest ono niedoskonałe i stanowi słaby punkt według koncepcji pedagogicznej, oddalając ją znacznie od modelu rodziny. Wprawdzie zdarzały się odstępstwa od zasad ideowych i organizacyjnych, i dotyczyły one głównie tego problemu, to jednak cała koncepcja w niezmienionej niemalże formie rozprzestrzeniła się w całym świecie, znajdując uznanie, i co ważniejsze, potwierdzenie w praktyce. Jak twierdził Gmeiner: „ten model ugruntowany został jeszcze przez wyniki badań naukowych dotyczących Wiosek Dziecięcych SOS i ich pracy pedagogicznej. Jak do tej pory nie ma żadnych widocznych powodów, dla których mielibyśmy odstępować od zasady tzw. wychowania bez ojców”²⁸.

Dyskusja nad problemem wychowania dzieci bez udziału „ojców” trwa w zasadzie ciągle. Niekiedy podawany w wątpliwość jest sens naśladowania rodziny poprzez tworzenie jej namiastki. W podobny sposób krytykuje się też „matki”. Duże emocje budzą głównie spekulacje, co do ich motywacji wobec tego rodzaju pracy, a także kryteria doboru „matek” itd. Gmeiner nie odpowiadał zwykle na tego typu zarzuty, uważając, że jego koncepcja zastosowana w praktyce sama się obroni, tj. potwierdzi słuszność jego teorii. Uważał on, że sztucznie podtrzymywane spory na temat wychowania odbijają się ostatecznie na dzieciach. Stwierdzał: „Życzyłbym sobie rychłego końca polemik prowadzonych kosztem dzieci i na ich szkodę. Oczywiście, że ciągle jeszcze należy pracować nad teorią i praktyką opieki nad dziećmi, ale czy chodzi tylko o to,

²⁷ Por. W. KOWALSKI, *Wioski Dziecięce SOS w świecie i w Polsce 1949-1999*, dz. cyt., s. 45.

²⁸ H. GMEINER, *The SOS Children's Villages*, dz. cyt., s. 68.

kto z nas dorosłych będzie w końcu miał rację? Czyż nie chodzi głównie o dziecko, żeby dać mu niezbędną do życia i prawidłowego rozwoju opiekę i bezpieczeństwo?”²⁹.

Zmiany w funkcjonowaniu Wiosek Dziecięcych SOS w Polsce

Realizacja koncepcji Wiosek Dziecięcych SOS pozwoliła zgromadzić wiele doświadczeń w zakresie rygorystycznego przestrzegania zasad określonych przez twórców tej formy opieki. Zdawali oni sobie sprawę, że Wioska Dziecięca SOS nie jest rozwiązaniem uniwersalnym, stanowi jedną z wielu możliwości opieki i wychowania dzieci pozbawionych rozwoju w rodzinach własnych.

Ewaluacja i rozwój problematyki społecznej, a szczególnie standardów dotyczących funkcjonowania dzieci pozbawionych opieki rodziny własnej spowodował, że zaczęło rosnąć zapotrzebowanie na zmiany w koncepcji Wiosek Dziecięcych SOS, szczególnie często krytyce poddawana była pierwsza zasada „matka” w ujęciu H. Gmeinera, gdzie wielu specjalistów i ludzi odpowiedzialnych za tworzenie koncepcji rozwiązywania problemów opieki zastępczej nie akceptowało prowadzenia rodziny wioskowej tylko przez samotną kobietę. To głównie spowodowało, że w drugiej połowie lat osiemdziesiątych zaczęto czynić odstępstwa od pierwotnych założeń H. Gmeinera.

Dalsze zmiany w koncepcji Wiosek Dziecięcych SOS wymusiły także opracowane w latach 2004-2005 europejskie standardy opieki zastępczej, gdzie w ich przygotowaniu uczestniczyli także przedstawiciele Międzynarodowego Stowarzyszenia SOS (Europejskie Standardy 2005)³⁰. Koncepcja Wiosek Dziecięcych SOS znajdowała szczególne uznanie w okresie lat powojennych i dynamicznie się rozwijała w świecie, gdzie problem dzieci pozbawionych opieki rodziny własnej przybierał coraz bardziej niepo-

²⁹ TENŻE, *Eindrücke, Gedanken, Bekenntnisse*, dz. cyt., s. 76.

³⁰ Por. *Quality 4 Children (Q4C) – Jakość dla Dzieci. Standardy opieki zastępczej w Europie SOS Kinderdorf International FICE International IFCO*, <http://www.quality4children.ch/> (odczyt z dn. 28.02.2019 r.).

kojące rozmiary. Należy jednak pamiętać, że Wioski Dziecięce SOS pozostają tylko jedną z możliwych form opieki zastępczej.

Zmiany i przeobrażenia w funkcjonowaniu Wiosek Dziecięcych SOS w Polsce wynikają głównie z obowiązujących aktów prawnych, dotyczących funkcjonowania systemu opieki zastępczej w naszym kraju. Przeprowadzona reforma systemu opieki nad dzieckiem w Polsce w 2000 roku dokonała szeregu zmian programowo-organizacyjnych w funkcjonowaniu opieki zastępczej nad dziećmi pozbawionymi opieki rodziny własnej. Dostosowanie działalności Wiosek Dziecięcych SOS do obowiązującego prawa stało się ważnym zadaniem Krajowego Stowarzyszenia SOS Wioski Dziecięce w Polsce. Zasadniczym aktem prawnym stała się ustawa z 2011 roku o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej³¹.

W wyniku realizacji tej ustawy dokonano zmian w statucie Krajowego Stowarzyszenia SOS, uwzględniając dodatkowe zadania, podkreślając, że zajmuje się ono nie tylko Wioskami Dziecięcymi SOS, ale także propagowaniem i realizowaniem programów wartościowych wychowawczo i społecznie. Programy te realizowane są w konkretnych środowiskach lokalnych. Ich celem jest przede wszystkim wspieranie i pomoc dzieciom objętym ryzykiem utraty opieki ze strony rodziny biologicznej.

Stowarzyszenie SOS aktualnie realizuje programy umacniania rodzin w czterech głównych ośrodkach w kraju: w Lublinie, w gminie Biłgoraj, w gminie Skórzec koło Siedlec oraz w gminie Karlino. Są to ośrodki bezpośrednio lub pośrednio związane z funkcjonowaniem Wiosek Dziecięcych SOS.

Realizacja powyższych programów odbywa się w oparciu o umowy zawarte z samorządami lokalnymi, a także partnerstwa z innymi instytucjami działającymi na rzecz rodzin i ich dzieci, takimi jak szkoły, sądy rodzinne, ośrodki pomocy społecznej, policja oraz inne organizacje pozarządowe³².

³¹ Por. Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej, „Dziennik Ustaw” z 2011 r., poz. 887.

³² Por. *Raport roczny Stowarzyszenia SOS Wioski Dziecięce w Polsce 2016*, <https://wioskisos.org/statut-i-raporty/> (odczyt z dn. 28.02.2019 r.).

Wprowadzone zmiany dotyczą także struktury organizacyjnej Wiosek Dziecięcych SOS w Polsce. Jak wspomniano wcześniej Wioski Dziecięce SOS funkcjonują w Polsce od 1984 roku (powstanie Wioski Dziecięcej w Biłgoraju³³) i są jedną z form polskiego systemu opieki nad dzieckiem pozbawionym rodziny własnej. Działalność każdej formy systemu pieczy zastępczej, w tym również i Wiosek, musi być zgodna z obowiązującym prawem dotyczącym funkcjonowania systemu opieki zastępczej w danym kraju. Pomimo wielu starań i czynionych zabiegów ze strony Krajowego Stowarzyszenia SOS nie udało się wprowadzić do obowiązujących aktów prawnych tej formy opieki zastępczej pod nazwą „Wioska Dziecięca SOS”. Wprawdzie pisma otrzymywane z Ministerstwa Pracy i Polityki Społecznej potwierdzały, że Wioski Dziecięce SOS zaliczane są do placówek typu rodzinnego, to ciągle brak było tego potwierdzenia w aktach prawnych dotyczących funkcjonowania systemu opieki zastępczej³⁴. Powyższa sytuacja związana z usankcjonowaniem prawnym działalności Wiosek Dziecięcych SOS w Polsce spowodowała, że Stowarzyszenie SOS jako organ prowadzący Wioski Dziecięce SOS podjęło konkretne działania dotyczące dostosowania działalności Wiosek Dziecięcych SOS w Polsce do przepisów obowiązującej ustawy o wspieraniu rodziny i systemu pieczy zastępczej.

Stowarzyszenie SOS Wioski Dziecięce w Polsce, reprezentowane przez Prezesa Zarządu, wystąpiło do wojewodów, na których terenie funkcjonują Wioski Dziecięce SOS (woj. lubelskie, mazowieckie i zachodnio-pomorskie), o wydanie zezwolenia na prowadzenie placówki opiekuńczo-wychowawczej typu rodzinnego. Wojewodowie na podstawie art. 1, 4, 6 i 7 oraz art. 186 pkt 2 ustawy z dnia 9 marca 2011 roku o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej³⁵ oraz art. 104 ustawy z dnia 14 czerwca 1960 roku – Kodeks postępowania administracyjnego³⁶, po rozpatrzeniu

³³ Por. M. ŁOBOCKI, *Wioska Dziecięca w Biłgoraju*, Lublin 1975.

³⁴ Por. W. KOWALSKI, *Wioski Dziecięce SOS w systemie opieki zastępczej w Polsce*, Lublin 2011, s. 60.

³⁵ Por. Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej, „Dziennik Ustaw” z 2011 r., poz. 887.

³⁶ Ustawa z dnia 14 czerwca 1960 r. – Kodeks postępowania administracyjnego, „Dziennik Ustaw” z 2017 r., poz. 1257.

wniosku Stowarzyszenia SOS Wioski Dziecięce w Polsce o wydanie zezwolenia na prowadzenie placówki opiekuńczo-wychowawczej wydali decyzje o utworzeniu na bazie dotychczasowych rodzin wioskowych funkcjonujących w poszczególnych Wioskach placówek opiekuńczo-wychowawczych typu rodzinnego. Zgodnie z decyzją wojewodów każda rodzina wioskowa staje się placówką opiekuńczo-wychowawczą typu rodzinnego. Przykładowo Wojewoda Lubelski swoimi decyzjami zezwolił Stowarzyszeniu SOS Wioski Dziecięce w Polsce na prowadzenie 14 placówek opiekuńczo-wychowawczych typu rodzinnego w Wiosce Dziecięcej SOS w Kraśniku oraz 12 placówek opiekuńczo-wychowawczych typu rodzinnego w Wiosce Dziecięcej SOS w Biłgoraju.

Decyzja Wojewody Lubelskiego wydana w oparciu o wyżej wymienione przepisy zawiera orzeczenie, w którym zawarte jest zezwolenie dla Stowarzyszenia SOS Wioski Dziecięce w Polsce na prowadzenie placówki opiekuńczo-wychowawczej typu rodzinnego z liczbą miejsc – 8 pod nazwą Placówka Opiekuńczo-Wychowawcza Rodzina SOS I na czas nieokreślony. W uzasadnieniu decyzji stwierdza, że w dniu 28 listopada 2016 roku do Wojewody Lubelskiego wpłynął wniosek Prezesa Zarządu Stowarzyszenia SOS Wioski Dziecięce w Polsce o wydanie zezwolenia na prowadzenie Placówki Opiekuńczo-Wychowawczej – Rodzina SOS I, ul. Gmeinera 8/1 23-204 Kraśnik. Do wniosku dołączono wymagane dokumenty, zgodnie z art. 106 ust. 4 pkt 2 ustawy o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej³⁷.

Stosownie do zapisów art. 106 ust. 6 wyżej wymienionej ustawy w dniach 15-27 grudnia 2016 roku inspektorzy Wydziału Polityki Społecznej Lubelskiego Urzędu Wojewódzkiego w Lublinie przeprowadzili w placówce oględziny obiektu. W trakcie prowadzonego postępowania administracyjnego ustalono, że podmiot występujący o zezwolenie spełnia warunki określone w ustawie i standardy określone w przepisach, o których mowa w art. 127 ustawy o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej oraz dołączył wymagane dokumenty stosownie do art.

³⁷ Por. Decyzja Wojewody Lubelskiego nr PS-II.9423.3.4.2016 z dnia 28 grudnia 2016 r. (Dokumentacja Wydziału Polityki Społecznej LUW).

106 ust. 4 pkt 2 wyżej wymienionej ustawy. Biorąc powyższe pod uwagę, orzeczono jak w sentencji.

Wydane zalecenie w przedmiotowej sprawie stwierdza, że podmiot prowadzący placówkę Opiekuńczo-Wychowawczą-Rodzina SOS I zobowiązany jest poinformować Wojewodę Lubelskiego o każdej zmianie mającej wpływ na wydanie niniejszej decyzji w szczególności w zakresie spełnienia warunków określonych w ustawie o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej oraz standardów określonych w przepisach, o których mowa w art. 127 wyżej wymienionej ustawy. Decyzje o powyższej treści wydali także wojewodowie województw mazowieckiego i zachodniopomorskiego w stosunku do rodzin wioskowych SOS w Wioskach Dziecięcych SOS funkcjonujących na ich terenie. Każda dotychczasowa rodzina wioskowa w myśl decyzji wojewody staje się placówką opiekuńczo-wychowawczą typu rodzinnego prowadzoną przez Stowarzyszenie SOS Wioski Dziecięce w Polsce. W każdej Wiosce Dziecięcej SOS (Biłgoraj, Kraśnik, Siedlce, Karlino) funkcjonuje aktualnie po kilkanaście placówek opiekuńczo-wychowawczych typu rodzinnego.

Dostosowując działalność Wioski Dziecięcej SOS do nowych przepisów prawnych, zostały opracowane wewnętrzne akty prawne w postaci statutu i regulaminu organizacyjnego Wioski Dziecięcej SOS oraz statutów i regulaminów poszczególnych placówek opiekuńczo-wychowawczych jako placówek typu rodzinnego³⁸. Powyższe dokumenty zostały zatwierdzone w postaci przyjętych uchwał Zarządu Stowarzyszenia SOS i stanowią wewnętrzne przepisy prawne dotyczące działalności placówki opiekuńczo-wychowawczej typu rodzinnego w Wioskach Dziecięcych SOS w Polsce.

Analizując powyższe zmiany, nasuwa się pytanie: Co zostało z pierwotnych założeń idei H. Gmeinerja (matka, rodzeństwo, dom, wioska)? Z przedstawionych dokumentów prawnych aktualnie obowiązujących w Wioskach Dziecięcych SOS w Polsce wynika, że obowiązujące zasady H. Gmeinerja zostały znacznie zmodyfikowane. Zmiany, które nastąpiły w formach opieki zastępczej, wynikają z obowiązującego prawa.

³⁸ Por. Statut Stowarzyszenia SOS Wioski dziecięce w Polsce, <https://wioskisos.org/statut-i-raporty/> (odczyt z dn. 28.02.2019 r.).

W Polsce tym podstawowym aktem prawnym jest ustawa o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej.

Należy jednak podkreślić, że cel zasadniczy funkcjonowania tego typu placówek, zarówno Wiosek Dziecięcych SOS, jak i placówek opiekuńczych typu rodzinnego aktualnie wchodzących w skład Wiosek pozostał niezmienny. Jest nim opieka i wsparcie w rozwoju dzieci i młodzieży pozbawionych możliwości życia w rodzinach własnych.

Zakończenie

Przeobrażenia polityczne i społeczne, które nastąpiły po 1989 roku, dotyczyły niemal wszystkich dziedzin naszego życia. Zarysowane kierunki zmian w opiece nad dzieckiem i rodziną głównie w krajach europejskich uwidoczniły się także w Polsce. Zmiany te znacznie wpłynęły na rozwój rodzinnych form opieki nad dzieckiem niemającym możliwości wychowywania się w rodzinie biologicznej.

Powstało szereg form zastępczych w postaci rodzin zastępczych (zawodowe, specjalistyczne, funkcjonujące na zasadzie pogotowia opiekuńczego). Sprawy opieki nad dzieckiem powierzono organizacjom samorządowym głównie w powiatach (PCPR) oraz stworzono możliwość organizowania różnych form opieki organizacjom pozarządowym. Taką właśnie organizacją jest Krajowe Stowarzyszenie SOS Wioski Dziecięce w Polsce. W 2004 roku Polska stała się członkiem Unii Europejskiej. Ta europejskość spowodowała także dostosowanie prawa poszczególnych dziedzin życia w naszym kraju do wymogów unijnych. Stąd też powstały europejskie standardy w opiece zastępczej, które stały się obowiązujące dla wszystkich krajów w tym również Polski.

Dostosowanie działalności Wiosek Dziecięcych SOS do obowiązującego prawa stało się ważnym zadaniem Krajowego Stowarzyszenia SOS Wioski Dziecięce w Polsce. Zasadniczym aktem prawnym stała się uchwalona w 2011 roku ustawa o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej. W wyniku podjętych działań rodziny funkcjonujące w poszczególnych Wioskach Dziecięcych SOS przekształcono w placówki opiekuńczo-wychowawcze typu rodzinnego. Należy także podkreślić, że w kilku

ostatnich latach w działalności Krajowego Stowarzyszenia SOS znaczną uwagę przywiązuje się do realizowania programów umacniania rodzin, a szczególnie zapobiegania ich dysfunkcyjności.

Podsumowując, należy stwierdzić, że idea Hermanna Gmeiner'a stworzona w 1949 roku uległa znacznej ewolucji. Przeobrażenia wynikające z rozwiązań europejskich w znacznym stopniu także w Polsce przyczyniły się do zmian w ich obecnym funkcjonowaniu. Rozwój prorodzinnych form opieki nad dzieckiem wychowywanym poza rodziną to połowiczny sukces systemu opieki nad dzieckiem. Głównym celem i wartością nadrzędną powinna być jednak praca profilaktyczna z rodziną dysfunkcyjną. Wszystkie podejmowane działania mają na celu zapobiegać zjawiskom niewydolności wychowawczo-opiekuńczej rodzin i przyczynić się, aby proces opieki i wychowania dzieci odbywał się w rodzinach biologicznych.

Bibliografia

- Decyzja Wojewody Lubelskiego nr PS-II.9423.3.4.2016 z dnia 28 grudnia 2016 r. (Dokumentacja Wydziału Polityki Społecznej LUW).
- Festschrift: Hermann Gmeiner Vater der SOS Kinderdörfer*, Innsbruck 1987.
- Gmeiner H., *Die DOS Kinderdörfer*, Innsbruck 1953.
- Gmeiner H., *Eindrücke, Gedanken, Bekenntnisse*, Innsbruck–München 1987.
- Gmeiner H., *The SOS Children's Villages*, Innsbruck–München 1991.
- Kowalski W., *Wioski Dziecięce SOS w systemie opieki zastępczej w Polsce*, Lublin 2011.
- Kowalski W., *Wioski Dziecięce SOS w świecie i w Polsce 1949-1999*, Kraśnik 1999.
- Łobocki M., *Słowo wstępne*, w: W. Kowalski, *Wioski Dziecięce SOS w świecie i w Polsce 1949-1999*, Kraśnik 1999, s. 7-12.
- Łobocki M., *Wioska Dziecięca w Biłgoraju*, Lublin 1975.
- Quality 4 Children (Q4C) – Jakość dla Dzieci. Standardy opieki zastępczej w Europie SOS Kinderdorf International FICE International IFCO*, <http://www.quality4children.ch/> (odczyt z dn. 28.02.2019 r.).

Raport roczny Stowarzyszenia SOS Wioski Dziecięce w Polsce 2016, <https://wioskis.org/statut-i-raporty/> (odczyt z dn. 28.02.2019 r.).

Reinprecht H., *Abenteuer Nächstenliebe (Die Geschichte Hermann Gmeiners und der SOS-Kinderdörfer)*, Wien 1984.

Statut Stowarzyszenia SOS Wioski dziecięce w Polsce, <https://wioskis.org/statut-i-raporty/> (odczyt z dn. 28.02.2019 r.).

Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej, „Dziennik Ustaw” z 2011 r., poz. 887.

Ustawa z dnia 14 czerwca 1960 r. – Kodeks postępowania administracyjnego, „Dziennik Ustaw” z 2017 r., poz. 1257.

Prof. dr hab. Wiesław Kowalski – pracownik naukowy Wyższej Szkoły Ekonomii i Innowacji w Lublinie. Wcześniej był wieloletnim pracownikiem Wiosek Dziecięcych SOS w Polsce. Organizował Wioskę Dziecięcą SOS w Kraśniku i był jej pierwszym dyrektorem. Od 2005 roku aż do chwili obecnej jest związany ze wspomnianą WSEI w Lublinie, gdzie pełnił funkcje prodziekana i dziekana Wydziału Pedagogiki i Psychologii. Działalność naukowa autora obejmuje problematykę pedagogiki opiekuńczej, a w szczególności systemu opieki zastępczej i wspierania rodziny. Dotychczasowe publikacje w formie monografii autorskich i współautorskich oraz artykułów naukowych dotyczyły głównie zagadnień związanych z funkcjonowaniem Wiosek Dziecięcych SOS, specyfiki systemu pieczy zastępczej w Polsce, a także wybranych aspektów starzenia się społeczeństwa polskiego.

RECENZJE I SPRAWOZDANIA
REVIEWS AND REPORTS

ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.019.10648>

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM NAUKOWEGO
NA PROGU SŁOWA.
ODKRYĆ NA NOWO SENS MILCZENIA
KRAKÓW, 25 MAJA 2019 ROKU

REPORT FROM THE SCIENTIFIC SYMPOSIUM
ON THE THRESHOLD OF THE WORD.
REDISCOVER THE SENSE OF SILENCE
KRAKOW, MAY 25, 2019

W dniu 25 maja 2019 roku w Krakowie odbyło się sympozjum zorganizowane przez Katedrę Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz przez Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach, poświęcone tematowi: *Na progu słowa. Odkryć na nowo sens milczenia*. Sympozjum rozpoczął ks. dr Leszek Poleszak SCJ, rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, który w imieniu organizatorów przywitał uczestników tego wydarzenia naukowego. Odniósł się on do słów św. Jana od Krzyża: „Słowa (...) rozpraszą, a milczenie i praktyka cnoty skupiają i dają siły duszy. Gdy już więc dusza wie, co dla jej postępu potrzebne, to zbyteczne jej mówienie i słuchanie, wówczas trzeba jej tylko działać w milczeniu i pilności, w pokorze i miłowaniu, i we wzgar-

dzie siebie”¹. Zauważył także, że ten znany kierownik duchowy wielokrotnie podkreślał znaczenie milczenia i ciszy w rozwoju życia duchowego. Stwierdził nawet stanowczo, że „nie można postępować w doskonałości inaczej, jak tylko praktykując cnoty i cierpiąc mężnie, osłoniwszy się całkowicie milczeniem”².

Słowo wprowadzenia wygłosił ks. dr hab. prof. UPJPII Tadeusz Kałużny SCJ, kierownik Katedry Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Otwarcia sympozjum dokonał natomiast przełożony prowincjalny Prowincji Polskiej Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego ks. mgr lic. Wiesław Święch SCJ. Dalszą część sympozjum poprowadził ks. mgr Łukasz Ogórek SCJ.

Pierwszą prelekcję nt. *Milczenie Boga w Piśmie Świętym* wygłosił ks. dr Krzysztof Napora SCJ z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Zwrócił on uwagę, że Bóg nie jest Bogiem milczenia, a Pismo Święte jest słowem Boga, który nie milczy, jak bożki pogańskie, ale mówi do człowieka, objawiając mu siebie. Wzmianka o Bogu milczącym pojawia się niezwykle rzadko na kartach biblijnych. W Biblii istnieje jedynie 29 przypadków, w których jest mowa o milczeniu Boga. Wprost przeciwnie, o mowie Boga jest wspomniane niemal 2000 razy. Jednak marginalność tematu milczenia Boga jest jedynie pozorna. Ubogi język hebrajski ma dużo słów na określenie milczenia. Niekiedy posiadają one synonimy. Prelegent podkreślił, że mówiąc o milczeniu Boga, trzeba rozpocząć od mówienia Boga, które daje początek istnieniu. Cisza łączy się z nieistnieniem. Ciemności i cisza oznaczają brak istnienia. Bóg nie tylko zaczyna mówić, ale rozpoczyna dialog z człowiekiem. Autor referatu zauważył, że można wyróżnić pięć kategorii milczenia Boga. Swoje wystąpienie zakończył, odnosząc się do tekstu opisującego teofanię Boga na górze Horeb. Bóg objawił się Eliaszowi w szmerze łagodnego powiewu, który egzegeci tłumaczą, jako „cisza, która zaległa ziemię”.

¹ JAN OD KRZYŻA, *Do karmelitanek bosych w Beas*, 22.11.1587 r., w: TENŻE, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 814 (całość: s. 814-815).

² Tamże, s. 814-815.

Cisza ta stanowi zaproszenie do spotkania się z Bogiem i wejścia z Nim w dialog. Bóg milczy, ale słowo Boże rozbrzmiewa.

W czasie przeznaczonym na dyskusję, jeden z uczestników sympozjum zadał pytanie dotyczące pozornego milczenia Boga. Milczenie Boga w scenie burzy na jeziorze przypomina sytuację psalmów, w których jest mowa o wodzie, która sięga po szyję człowieka. Milczenie Boga może także oznaczać wejście na inny poziom dialogu. Milczenie nie oznacza zaprzestania komunikacji.

Drugi prelegent, ks. prof. zw. dr hab. Zygfryd Glaeser z Uniwersytetu Opolskiego, poświęcił swoje wystąpienie tematowi: *Teologia między słowem a milczeniem*. Rozpoczął on od stwierdzenia, że dzisiejszy świat opiera się przede wszystkim na słowie, które jest krzyżujące, oskarżające, niekiedy także przerażające. Postawienie problemu milczenia to jedna z istotnych kwestii dla dzisiejszego świata i dla dzisiejszej teologii. Przywołał następnie początkowe słowa encykliki św. Jana Pawła II *Fides et ratio*. Człowiek może i powinien docierać do prawdy, trwać przy niej i całe swoje życie opierać na prawdzie. Swoje wystąpienie prelegent poświęcił następującym zagadnieniom: teologia jako służba prawdzie, dialogiczny charakter teologii, teologia jako próba wypowiedzenia Niewypowiedzianego, teologia jako doksologia, kontemplacja drogą do poznania Boga i „językiem” teologii, apofatyczna droga teologicznego poznania Boga, ku teologii uprawianej na klęcząco. Teologia oznacza przekazywanie swojego rozumienia wiary oraz słuchanie o tym, jak to rozumieją inni. Bóg bierze czynny udział w dochodzeniu człowieka do pełni prawdy. W teologii chodzi nie o jakiegokolwiek Boga, ale o Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie. Teologia jest próbą wypowiedzenia Niewypowiedzianego. Wypowiedzi o Bogu i relacji z Nim mogą mieć różny charakter i kształt. Ostatecznie chodzi jednak o próbę wypowiedzenia tego, co jest niewypowiedzalne, ale jednak w jakiś sposób powinno zostać wypowiedziane. W przypadku charakteru kontemplatywnego poznania Boga, objawienie przyjmuje wymiar milczenia. Bóg pozostaje zawsze tajemnicą dla umysłu ludzkiego. Daje się poznać ludzkiemu umysłowi na tyle, na ile sam chce. Zarówno w poznaniu Boga pozytywnym, jak też negatywnym, chodzi o zaangażowanie człowieka w poznanie

Boga oraz w wypowiedzenie Niewypowiedzianego. Teologia wschodnia w inny sposób podchodzi do poznania Boga i mówienia o nim. Przejmując bizantyjskie wzorce myślenia, Wschód wysuwa na pierwszy plan kontemplację tajemnicy. Otwarcie się na jej oświecenie prowadzi do jej poznania, bez konieczności jej określenia. Dogmat staje się wówczas integralną częścią liturgii. Kontemplacja jest drogą do poznania Boga i jest językiem teologii. Serce stanowi właściwy organ poznania Boga, jest ono sercem inteligentnym, pełniącym rolę scalającą i przeobrażającą. Z tego stykania się dwóch światów rodzi się teologia w wymiarze eklezjalnym. Ze swojej istoty ma ona wymiar niewypowiedzialny. Umysł kontemplatywny i mądrościowy jest wyczulony na poznanie Boga. Jest to tak zwana filozofia serca, opierająca się na poznaniu Boga, czego wyrazem jest modlitwa serca. Wszystkie obrazy i pojęcia zaczerpnięte ze świata nie są w stanie wyrazić w pełni Boga. To skłania do wzniesienia umysłu ponad to, co wyrażalne. Bóg jest zawsze inny. Teologia apofatyczna jest mistycznym doświadczeniem, oczyszczeniem i drogą do przemiany. Bóg przewyższa wszelkie możliwości poznania i zrozumienia Go. Postawą człowieka może być jedynie kontemplacja. O Bogu wiemy, że jest, nie wiemy jednak, kim On jest. Kończąc prelekcję, zauważył, że przestrzeń milczącej kontemplacji jest szczególnym obszarem dla owocnego uprawiania teologii. Podkreślił również, że budowanie w teologicznych dociekaniach równowagi pomiędzy słowem i kontemplatywnym milczeniem jest ważnym zadaniem dla wszystkich, którzy uprawiają teologię.

Ostatni wykład w pierwszej części sympozjum przedstawił ks. prof. dr hab. Marek Tatar z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Poświęcił go tematowi: *Milczenie w życiu duchowym człowieka w hałasie ponowoczesności*. Prelegent zauważył, że lęk przed przyszłością, który rodzi się w człowieku, powstaje wskutek pozbycia się chrześcijańskiego charakteru społeczeństwa. Odnosił się również do diagnozy Benedykta XVI sprecyzowanej w encyklice *Spe salvi*. Odrzucenie Boga doprowadziło do ponowoczesności, inaczej nazywanej postmodernizmem czy neomodernizmem. Ponowoczesność charakteryzuje zerwanie z centralnym miejscem Boga, skierowanie się ku trudno określonemu *universum*, odwoływanie się do spirytyzmu, utrata wyjątkowej

biologicznej pozycji człowieka, opieranie się na psychologii Junga, która jest bardzo spirytystyczna, relatywizacja rzeczywistości – nic nie jest pewne, wszystko jest względne. Świat, w którym żyje współczesny człowiek, jest niejednoznaczny, wielokulturowy, nieokreślony. Czy jednak milczenie ma tutaj dzisiaj swoje miejsce? Milczenie – zdaniem prelegenta – bezwzględnie wpisuje się w całą tradycję rozwoju duchowego człowieka zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Opanowanie języka i kształtowania mowy prowadzi do uporządkowania życia człowieka. Wielki wkład w podkreślenie i zrozumienie natury i potrzeby milczenia ma tradycja karmelitańska. Z jednej strony odnosi się ona do oczyszczenia czynnego człowieka, z drugiej zaś strony podkreśla relację, jaka zachodzi pomiędzy człowiekiem – nicością przed Stwórcą, a Bogiem, który jest wszystkim. Wyciszenie – zdaniem kard. Hume'a – pomaga nam wejść w milczącą ciszę, która wprowadza nas w obecność Boga.

Drugą część sympozjum rozpoczął ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, który wygłosił referat nt. *Słuchanie – niezbędny komponent ewangelizacji*. Zwrócił on uwagę na konieczność obecności milczenia i ciszy w liturgii. Już dzieci powinno się wprowadzać w momenty ciszy, która pozwoli im rozwinąć umiejętność uwielbienia i kontemplacji Boga. Kto nie słucha Boga, nie ma ludziom nic wartościowego do powiedzenia. Wiara rodzi się bowiem ze słuchania. Bóg daje się usłyszeć w swoim słowie, które zostało spisane, aby mogło być głoszone do końca świata. Nie ma ważniejszych słów niż te, które pochodzą od Boga. To On nadaje sens wszystkiemu. Tylko słowo Boże ma moc przemiany życia ludzkiego. Słowo Boże i Eucharystia są życiodajne – dają życie wieczne.

W swoim pytaniu do prelegenta kl. Wojciech Olszewski SCJ zwrócił uwagę na dwie tendencje obecne w mediach, mianowicie – obronę wartości chrześcijańskich, z drugiej zaś strony – głoszenie kerygmatu w nowej ewangelizacji. Niekiedy wydaje się, że stoją one w opozycji do siebie. W odpowiedzi ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński podkreślił, że zamiast stawiać w opozycji te dwie opcje, warto je ujmować komplementarnie. Potrzebne jest również – obok głoszenia Chrystusa – świadectwo głoszących. Rozwój chrześcijaństwa dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu,

który działa w sercach słuchaczy. To Bóg sam daje łaskę nawrócenia czy odkrycia Jego Osoby. Doświadczenie wiary jest zawsze procesem odkrywania Boga.

Kolejny referat zatytułowany *Milczenie i słowo w dialogu ekumenicznym* wygłosił ks. dr hab. Marcin Składanowski, prof. KUL. Podkreślił on, że ekumenizm dotyczy nie tylko sfery dialogu, ale także wymiaru duchowego, wymiaru świadectwa. W dialogu ekumenicznym – jego zdaniem – można wskazać na dwie propozycje dotyczące milczenia. Żadna z nich nie jest jednoznaczna, dobra lub zła. Milczenie może być przemilczaniem – unikaniem pewnych tematów. Przemilczanie wynika niekiedy z pragnienia porozumienia. Jednym z przykładów takiego milczenia są pewne problemy związane z „uniatyzmem”, choć określenie to zostało nacechowane negatywnymi emocjami i zostało wypromowane przez Kościół prawosławny. Jednak zapomina się, że w praktyce Kościoła unia przyniosła pozytywne skutki. Przykład Podlasia pokazuje, że Unia Brzeska okazała się jak najbardziej praktyczna. Drugim przykładem przemilczenia jest pomijanie istotnych kwestii dogmatycznych np. dotyczących istoty Eucharystii. Ma to zmierzać do osiągnięcia szybkiej jedności. Jednak tutaj pomija się kwestię centralną zawierającą się w odpowiedzi na pytanie: co ja przyjmuję w Komunii Świętej? Bez wyjaśnienia tego wspólna Komunia nie jest możliwa. Prelegent zwrócił uwagę także na to, że odniesienie do życia moralnego i świadectwa jest bardzo ważne w dialogu ekumenicznym. Jego zdaniem nie można kwestii etycznych, jak np. ochrona dzieci nienarodzonych czy ocena moralna homoseksualizmu, przemilczać dla uzyskania postępu w dialogu ekumenicznym. Z punktu widzenia katolickiego ranga problemów, w których nie ma zgody – jest niezmiernie duża.

W dyskusji głos zabrał kl. Adam Maj SCJ, który zauważył tendencję do tworzenia nowej etyki. Zapytał, w jaki sposób w tej perspektywie Kościół ma głosić prawdę Ewangelii. W odpowiedzi ks. dr hab. Marcin Składanowski, prof. KUL zauważył, że choć Kościół często spotyka się z krytyką, jednak wciąż może i powinien głosić prawdę. Przede wszystkim powinien on głosić Ewangelię. Można mówić o prawach człowieka, ale ich źródłem jest ich Stwórca. Ewangelia jest fundamentem wszelkich

praw ludzkich. W ten sposób odnosimy się do Boga. Gdy chodzi natomiast o dialogowanie – nie da się używać języka niedostosowanego do naszych czasów.

Ostatni prelegent o. dr Zdzisław Klafka CSsR z Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu wygłosił referat nt. *Milczenie nie zawsze jest złotem. Granice milczenia*. Milczenie było tematem medytacji już w starożytności. Zauważył, że milczenie jest zawsze znaczące i powiadamia o czymś, może być złośliwe i dobroczynne. Jego zdaniem pycha i egotyzm to największe przeszkody w panowaniu nad milczeniem. Przywołał on następnie słowa Benedykta XVI o tym, że milczenie jest aktem miłości. Milcząc, pozwalamy innym mówić. Milczenie staje się konieczne zwłaszcza w atmosferze przesytu informacji. Milczenie staje się również oznaką kontemplacji milczącego Pana Boga. Jest fundamentem poznawania samoobjawiającego się Boga. Bez milczenia nie można również odkryć hierarchii spraw. Prelegent zauważył, że Maryja jest wzorem wszelkiej komunikacji, w której nie przemilcza się tego, co negatywne, bardziej jednak podkreśla się to, co pozytywne. Ona potrafi przemienić to, co negatywne, by z tego powstawało dobro. Jest matką, która swoją miłością jednoczy wszystkie swoje dzieci.

Zasady publikacji

Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.
2. Objętość artykułu powinna wynosić nie mniej niż 20 000 znaków i nie więcej niż 40 000 znaków (znaki ze spacjami, w przybliżeniu nie więcej niż 20 stron formatu A4 wraz z przypisami i bibliografią).
3. Do artykułu należy dołączyć tłumaczenie tytułu w języku angielskim (jeśli artykuł został przygotowany w języku innym niż polski – tłumaczenia tytułu na język polski i angielski). Należy dołączyć również streszczenie (ok. 1200 znaków) i słowa kluczowe w języku polskim oraz języku angielskim, jak również krótki biogram autora (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail) oraz adres poczty konwencjonalnej. W streszczeniu winien zostać wskazany problem podjęty w artykule oraz struktura przeprowadzonej w nim analizy.
4. Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię wszystkich cytowanych pozycji. W przypadku cytatów z dzieł starożytnych należy także podać pełne dane bibliograficzne użytego w artykule współczesnego przekładu.
5. Recenzje książek powinny wynosić 10 000-12 000 znaków ze spacjami. Redakcja przyjmuje recenzje książek polskojęzycznych – wydanych w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”, lub książek obcojęzycznych – wydanych w ostatnich pięciu latach.
6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10 000 – 12 000 znaków ze spacjami lub w formie artykułów.
7. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne – do 31 III, wydanie jesienne – do 30 IX.
8. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw. Poświadczają także, że przesłany tekst nie jest w danym momencie poddawany ewaluacji lub przygotowywany do druku przez innego wydawcę. Autor wyraża także zgodę na bezpłatną publikację nadesłanego materiału w wersji drukowanej i elektronicznej (na stronach internetowych oraz w bazach danych materiałów naukowych) oraz na przechowywanie i udostępnianie tekstu za pomocą nośników danych.

9. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.
10. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.
11. Autorzy opublikowanych artykułów, recenzji oraz sprawozdań otrzymują egzemplarz drukowany „Sympozjum”.

Przygotowanie tekstów do publikacji

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.
2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.
3. Autorzy są proszeni o sprawdzenie, czy tekst spełnia powyższe kryteria. Teksty, które nie spełniają wymagań redakcyjnych, mogą zostać odrzucone.

Materiały do publikacji w „Sympozjum” oraz korespondencję należy kierować na adres: „Sympozjum”, 32-422 Stadniki 81 lub drogą elektroniczną: sympozjum@scj.pl

Polityka prywatności

Imiona, nazwiska, adresy i inne dane autorów „Sympozjum” używane są wyłącznie w celach związanych z funkcjonowaniem naszego pisma. W konsekwencji dane te nie są wykorzystywane do innych celów i nie są udostępniane innym podmiotom.

Przykłady opisów bibliograficznych

Bibliografia

Dokumenty Kościoła

II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.
Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, Rzym 2006.
Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Rzym 2000.

Książki

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 321-362.

Wroceński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Sympozjum” 2(31) (2016), s. 211-237.

Hasło z encyklopedii, słownika

Kudasiewicz J., *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 386-388.

Cytowanie stron internetowych

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przeглядpowszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Przypisy

Dokumenty Kościoła

II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, 5.

BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, Rzym 2006, 3-4.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Rzym 2000, 8.

Książki

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. 2-3.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Sympozjum” 2(31) (2016), s. 220-221.

Hasło z encyklopedii, słownika

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 387-388.

Dzieło cytowane wcześniej

L. BALTER, *Eschatologia...*, *dz. cyt.*, s.

Cytowanie stron internetowych

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przeглядpowszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitaliki); tamże (antykwia); *dz. cyt.* (kursywa).

Publishing rules

General rules

1. The board accepts materials in the form of articles, reviews or reports; neither already published nor simultaneously delivered for publication in other periodicals.
2. The scope of the article should not be less than 20,000 and should not exceed 40,000 characters, including whitespaces (no more than approximately 20 A4-size pages, including footnotes and bibliography).
3. The author is required to provide the English translation of the article title (or, if the article was not written in Polish — its Polish and English title). Please also attach a short abstract (approx. 1,200 characters) and keywords in Polish and English, as well as a short author's biography (approx. 400 characters: author's scientific title, name, alma mater, fields of interest, e-mail) and address. The abstract should cover the topic of the article and the structure of the analysis conducted.
4. Bibliography of all works cited should be attached at the end of the article. In case of citations from ancient works, full bibliographic data of modern translations should be included as well.
5. Book reviews should be between 10,000 and 12,000 characters long, including whitespaces. The board accepts reviews of Polish books, published at most three years prior to the publication of the current issue of *Symposium*, or of foreign books — published within the last five years.
6. Reports from conferences, science symposia or congresses should lie within the 10,000–12,000 character limit, or should be submitted in the form of an article.
7. Deadlines for submitting materials are: for the spring issue — 31 March, for the autumn issue — 30 September.
8. By submitting the material for publication, its author confirms possession of full rights to the work as well as its originality. The author also asserts that the submitted text is not presently being evaluated or processed for printing by another publisher. The author also consents to royalty-free publication of the submitted material in both printed and electronic versions (on websites and in scientific material databases), as well as its storage and sharing through storage media.

9. Submitted articles undergo revision by specialists in the given field and are accepted for publication upon approval.
10. On approving the text for publication, the board reserves the right to amend the contents within the scope of the editorial work. Uncommissioned material will not be returned.
11. The authors of published articles, reviews and reports receive a printed copy of the periodical.

Preparing the text for publication

1. Format: MS-Word 97–2007
2. Main body text: Times New Roman, 12 pt, 1.5 line spacing, left-aligned, no hyphenation, no tabbing, no boldface, italics acceptable.
3. Footnotes: Times New Roman, 10 pt, single line spacing, left-aligned; references: author (initial and last name) in small caps, work title in italics, place and year of publication upright.
4. Authors are requested to ensure that their texts conform to the above mentioned criteria. Texts not conforming to editorial requirements may be rejected.

Materials for publication in *Symposium* and other correspondence should be delivered at

Symposium
Stadniki 81
32-422
POLAND
or via e-mail: symposium@scj.pl

Privacy policy

Names, addresses and other personal information of authors are used solely for the purpose of publication of their works. Consequently, their data is neither used for other purposes nor shared with third parties.

Bibliographical entry examples

Documents of the Church

Vatican Council II, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965.
Benedict XVI, Encyclical *Deus caritas est* on Christian love, Rome 2006.

Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus* on the unicity and salvific universality of Jesus Christ and the Church, Rome 2000.

Books

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

Articles from collective works and periodicals

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 321-362.

Wroceński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Symposium* 2(31) (2016), p. 211-237.

Encyclopaedic or dictionary entries

Kudasiewicz J., *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 386-388.

Citations from websites

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (lecture from 15.01.2011).

Footnotes

Documents

VATICAN COUNCIL II, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965, 5.

BENEDICT XVI, Encyclical *Deus caritas est* on Christian love, Rome 2006, 3-4.

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Declaration *Dominus Iesus* on the unicity and salvific universality of Jesus Christ and the Church, Rome 2000, 8.

Books

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, p. 2-3.

Articles from collective works and periodicals

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Symposium* 2(31) (2016), p. 220-221.

Encyclopaedic or dictionary entries

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 387-388.

Work/author previously cited

L. BALTER, *Eschatologia...*, *op. cit.*, p. 24.

Citations from websites

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegladpowszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (lecture from 15.01.2011).

Abbreviations to use: *Ibid* (normal caps), *IDEM.* (small caps); *op. cit.* (italics).



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Publikacja półrocznika naukowego „Symposium” – zadanie finansowane w ramach umowy 922/P-DUN/2019 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./faks: +48 12 290 52 98
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: Partner Poligrafia Andrzej Kardasz, Białystok 2019