

SPIS TREŚCI

KS. JAN BALBUS, CM

PYTANIE O SENS ŻYCIA LUDZKIEGO NA PROGU XXI WIEKU7

O. STANISŁAW CZYŻ, OMI

CHRYSTOLOGICZNE PRZESŁANIE EWANGELII PAWŁOWEJ23

KS. TOMASZ DUMA

PODSTAWY PROGRESYWNOŚCI ORAZ UNIWERSALIZMU
FILOZOFII ŚW. TOMASZA Z AKWINU WEDŁUG GALLUSA
MANSERA63

TOMASZ KAŁUSKI

ŹRÓDŁA DO DZIEJÓW KLASZTORU CYSTERSÓW W
PARADYŻU W ZASOBIE ARCHIWUM PAŃSTWOWEGO
W POZNANIU.....75

KS. REMIGIUSZ KRÓL

KONCEPCJA MORALNOŚCI WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z
AKWINU97

KS. EUGENIUSZ MITEK

ZADANIA WYCHOWAWCZE RODZICÓW W KATOLICKIM
DOMU.....111

KS. ANDRZEJ OCZACHOWSKI

TYTUŁ „SYN” W SIATCE JANOWYCH TYTUŁÓW
CHRYSTOLOGICZNYCH129

O. PIOTR FLORENCJAN SZYMAŃSKI, OFM

KAZNODZIEJSKI PRZEKAZ PERYKOPY ŁK 1,39-56163

KS. RYSZARD TOMCZAK

EKLEZJOGENEZA W INTERPRETACJI WSPÓŁCZESNYCH
POLSKICH TEOLOGÓW 179

KS. PAWEŁ WYGRALAK

CONTEMPTUS MUNDI W ŻYCIU DZIEWIC
KONSEKROWANYCH. ANALIZA *REGUŁY* ŚW. LEANDRA Z
SEWILLI (+600) 197

KS. PAWEŁ ŁOBACZEWSKI

OSOBOWOŚCIOWE I PSYCHOSPOŁECZNE KORELATY
RELIGIJNOŚCI. PRZEGLĄD BADAŃ 205

KS. DARIUSZ MAZURKIEWICZ

SPÓR O PRAWO WŁASNOŚCI KOŚCIELNYCH MAJĄTKÓW
PONIEMIECKICH NA ZIEMIACH ZACHODNICH I
PÓŁNOCNYCH W LATACH 1945-1973 221

KS. JAN BALBUS

Pytanie o sens życia ludzkiego na progu XXI wieku

WSTĘP

Fakt życia ludzkiego jest najważniejszym wydarzeniem, a z nim ściśle wiąże się pytanie o sens życia. Niemal każdy człowiek chce wiedzieć, jaki sens ma jego istnienie, a pytając o sens życia, chcemy przede wszystkim wiedzieć, jaki jest jego ostateczny cel. Nie wyklucza to pytań o cele szczegółowe, bliższe i dalsze. W „potopie informacyjnym” zwykle przeocza się pytanie o sens życia. A to z kolei powoduje, że w codzienność wdzierają się atmosfera zwątpienia, a nawet rozpacz. W tej sytuacji zorganizowano w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, w kwietniu 1999 r., Międzynarodowe Sympozjum pt.: „Filozoficzne orientacje w wyborze sensu życia”, a następnie wydano książkę pod tym samym tytułem. Można zauważyć, że na temat sensu ludzkiego życia istnieje szereg różniących się między sobą poglądów. Różnice dotyczą przede wszystkim określenia natury człowieka i jego miejsca w świecie. Celem prezentowanej publikacji było ukazanie refleksji nad wspomnianymi różnicami.¹

Od ukazania się książki, dotyczącej filozoficznych orientacji w wyborze sensu życia, upłynęło wiele lat. W tym czasie ukazały się nowe, znaczące publikacje, wobec których nie można przejść obojętnie. Jak słusznie zauważył P. Mazanka: „za sens lub bezsens życia płaci się przecież cenę najwyższą – cenę całego własnego życia – nigdy więc dosyć rozważań nad tym, czym ten sens jest i co go konstytuuje”.²

Dotychczasowe publikacje pozwoliły spojrzeć na sens życia z różnych perspektyw. Do najważniejszych należą opracowania z perspektywy teorii poznania, etyki, filozofii religii i psychologii. E. Nieznański do istotnych składników pojęcia sensu życia zaliczył: koncepcję działania z wolnego wyboru, pojęcie celu, ideału, stylu życia, zasadę rozumności celu, zasadę spełnienia i zasadę słuszności moralnej.³

¹ Por. P. Mazanka (red.), *Wstęp*, w: *Filozoficzne orientacje w wyborze sensu życia*, Warszawa 2000, 10.

² Por. j.w., 7.

³ Por. E. Nieznański, *Pojęcie sensu życia*, w: *Filozoficzne orientacje*, dz. cyt., 11-20.

Analizy E. Morawca pozwoliły odpowiedzieć na pytanie, co jest sensem życia człowieka, bez względu na to, kim on jest i w jakich żyje warunkach. Przeprowadzone analizy zostały dokonane przez wskazanie na człowieka, jako osobę. Doskonalenie osoby ludzkiej jest możliwe dzięki świadomej i wolnej realizacji dobra, którego źródłem jest sam Bóg.⁴

Artykuł M. Mylika był próbą odpowiedzi na pytanie: czy rozmaite cele, które pojawiają się w życiu ludzkim, zbiegają się w jeden i ostatni cel człowieka. Przez ostatni cel człowieka, autor rozumie taką sytuację, że po jego osiągnięciu człowiek już niczego nie będzie pożądał. Ostatni cel (sens) każdego życia ludzkiego, to szczęśliwość składająca się z dwóch głównych czynników, które wzajemnie się uzupełniają. Jednym z nich jest stan duszy rozumiany jako szczęście subiektywne. Drugim czynnikiem jest przyczyna tego subiektywnego szczęścia. Tą przyczyną jest dobro najwyższe, choć niektórzy myśliciele starożytni naliczyli aż 288 różnych zdań w tej kwestii, które następnie zredukowano do dwunastu podstawowych.⁵

1. POSZUKIWANIE ZNACZENIA SENSU

Ośrodki Akademickie w Olsztynie, przy współpracy z Polskim Towarzystwem Filozoficznym, zorganizowały w 1999 r., Międzynarodową Konferencję Filozoficzną skupioną wokół zagadnienia „Człowiek i pustka”. Na tej konferencji, związanej integralnie z sensem życia, wygłoszono dwadzieścia dwa referaty. Podejmowane tematy były uwarunkowane założeniami filozoficznymi, antropologicznymi, religijnymi i światopoglądowymi. Tak rozległa problematyka świadczy o wadze zagadnienia, jakim jest sens życia ludzkiego.

W refleksji filozoficznej zagadnienie człowieka i pustki można rozpatrywać w ramach systemów monistycznych i pluralistycznych.⁶ Pierwsze z nich odsłaniają kruchość i małość człowieka, którego życie zamknięte jest pomiędzy narodzeniem a śmiercią. Kosmos zaś odsłania swą potęgę i bezkres. Przy takim podejściu do rzeczywistości może wystąpić brak odniesienia do innych bytów a zwłaszcza do Absolutu. U podstaw tego poglądu można wyodrębnić trzy tezy. Po pierwsze, że istnieje tylko jedna substancja będąca bytem samoistnym. Po drugie, wszystko, co istnieje, daje się sprowadzić do tego jednego bytu samoistnego. Po trzecie, do

⁴ Por. E. Morawiec, *O filozoficznym pojęciu sensu życia ludzkiego*, w: *Filozoficzne orientacje*, dz. cyt., 21-49.

⁵ Por. M. Mylik, *O celu (sencie życia) ostatnim człowieka*, w: *Filozoficzne orientacje*, dz. cyt., 51-51.

⁶ Por. J. M. Dołęga, *Człowiek i pustka a sens życia w refleksji filozoficznej*, w: *Filozoficzne orientacje*, dz. cyt., 155-158.

wyjaśnienia zróżnicowanej rzeczywistości wystarczy jedna zasada, która leży u podstaw redukcjonizmów. Monistyczne interpretacje bytu mogą mieć sens genetyczny (co jest pierwotne, a co wtórne), lub sens funkcjonalny (co istnieje samodzielnie, a co zależnie). Monizmy, występujące w wersji słabej, najczęściej przyjmują postać monizmu genetycznego. Monizmy radykalne przyjmują z kolei postać monizmu funkcjonalnego.⁷

W systemach pluralistycznych, w których pojawiają się różne typy bytów, pustka kosmologiczna nie jest możliwa. Przy tej koncepcji rzeczywistości człowiek pozostaje w relacji do innych bytów. Absolut zaś może być opisywany wieloaspektowo. Jako byt: doskonały, konieczny, prosty, nieskończony, niezmienny, wieczny, duchowy a także jako byt osobowy.⁸

Zespół redakcyjny książki „Kosmos i człowiek” zwrócił uwagę na fakt, że człowiek, nie tylko żyje na świecie i należy do świata, ale także w swej strukturze organizacyjno-bytowej stanowi istotny element, nieodzowną część całego kosmosu, którym stara się zająć i pokierować według własnych planów.⁹ W tym działaniu człowiek dostrzega sens życia i sens tworzenia.

Na sens życia i sens wszechświata zwrócił także uwagę M. Heller. Jego przemyślenia są powiązane z tomizmem. Najpierw zrozumiał, że jeśli tomizm ma przetrwać, to musi zostać istotnie przebudowany i to w taki sposób, aby mógł wejść w „rezonans” z naukami przyrodniczymi. Pod koniec swych studiów był przekonany, że szkoda czasu na ratowanie tomizmu. Lepiej jest stworzyć od podstaw coś nowego. Była to pochojna reakcja na tomizm tradycyjny. Znaczny wpływ na sposób patrzenia na tomizm wywarł Sobór Watykański II, który wzywał, aby uczyć według św. Tomasza z Akwinu. Potrzeba było nie tylko odrodzenia tej filozofii, lecz także nowej interpretacji, zgodnej z wymogami drugiej połowy XX wieku. A były to czasy nie tylko zmagania się z filozofią diamentu, lecz także z rodzącymi się prądami postmodernizmu i New Age.¹⁰ M. Heller do najważniejszych pytań w całej historii filozofii zaliczył pytania o sens życia człowieka i sens wszechświata. Wszystkie pytania filozofów obracają się wokół nich. Nawet pozytywistyczne twierdzenie, że obszar sensowności kończy się na granicy bezpośredniego doświadczenia, to nic innego jak przejaw zmagania się z problemem sensu. A większość ludzkich tragedii i dramatów sprowadza się do jakiejś porażki w poszukiwaniu sensu życia.

⁷ Por. Z. Łyko, *Zarys filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1995, 85-90.

⁸ Por. G. Dągiel, *Metafizyka*, Kraków 1992, 44-52.

⁹ Por. P. Góralczyk, *Kosmos i człowiek*, Poznań-Warszawa 1989, 5-6.

¹⁰ Por. M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, 9-16.

Te dwa pytania są ze sobą tak ściśle powiązane, że stanowią jedno Wielkie Pytanie. Korzenie ludzkości wyrastają z dziejów wszechświata. Jeśli kosmos nie miałby sensu, to nasuwa się pytanie, czy mógłby istnieć człowiek obdarzony sensem w tym bezsensownym kosmosie.¹¹ Wydaje się, że już Pitagorejczycy widzieli sens wszechświata, gdyż nazywali go kosmosem. A kosmos to: ład, porządek i harmonia, gdyż *arche* całej rzeczywistości była liczba.

M. Heller rozróżnił terminy bliskoznaczne: „sens” i „znaczenie”. Pierwszy termin stosował do obiektów pozajęzykowych. Stąd postawił pytanie o sens życia i sens wszechświata. Termin „znaczenie” zarezerwował do wyrażen językowych. Dlatego też uzasadnione było pytanie o znaczenie wyrazu „sens”. Problem znaczenia jest jednym z najtrudniejszych i najbardziej subtelnych we współczesnej semantyce i syntaktyce. Aby uniknąć wielu nieporozumień, Filozof Tarnowski nawiązał do mało znanej rozprawki J. M. Bocheńskiego „o sensie życia”.¹²

J. M. Bocheński stwierdził, że problematyka sensu jest niezwykle szeroka i można pogubić się w tym bezkresnym obszarze. Skoncentrował się na sensie życia konkretnego człowieka. Jego analizy były osnute wokół ośmiu twierdzeń. Pierwszym twierdzeniem była teza, iż sprawa sensu jest sprawą prywatną. To twierdzenie traktował jako aksjomat, z którego wypływają dalsze wnioski. Zbiorowość, tzn., inni ludzie, są bezsilni wobec prywatności sensu życia. Utrata sensu może być skutkiem pewnych układów społecznych w określonych warunkach. Bezpośredniego wpływu na prywatność sensu nie mają inni ludzie. Życie każdego człowieka ma sens wtedy i tylko wtedy, kiedy istnieje cel, do którego człowiek dąży. Cel ten nie musi być celem całego życia. Wystarczy, aby obejmował on jakąś krótką chwilę. Życie ludzkie nie jest jedynym i jednym szeregiem wzajemnie sobie podporządkowanych dążeń, lecz składa się z wielu takich niezależnych szeregów. Są też chwile, w których konkretny człowiek nie dąży do żadnego celu, a mimo tego życie ma sens. Takim przykładem jest „używanie” przyjemności.

Problem znaczenia był obecny w filozofii niemal od zawsze. Istotny postęp dokonał się dopiero w XIX wieku wraz z rozwojem: semiotyki, semantyki i syntaktyki. Była to reakcja na psychologizm logiczny, który głosił, że analiza ludzkiej wiedzy musi się sprowadzać do analizy psychologicznych mechanizmów doznawania i rozumienia. B. Bolzano i G. Frege, przeciwstawiając się psychologizmowi, dokonali rozróżnienia między myśleniem a treścią myślenia oraz między znaczeniem a oznaczaniem. To ostatnie rozróżnienie zapoczątkowało ciąg prac

¹¹ Por. dz. cyt., 168-169.

¹² Por. J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, 7-22.

podejmowanych w XIX wieku, zajmujących się teorią znaczenia. F. Brentano zawdzięczamy opracowanie intencjonalności, która jest podstawową własnością aktów psychologicznych. Intencjonalność polega na odniesieniu wyrażania, raz do treści aktu psychicznego i po wtóre, do przedmiotu. Posłużymy się przykładem. Wyrażenie „książka” odnosi się raz do pojęcia, które jest w ludzkiej świadomości a drugi raz do przedmiotu, który leży na biurku. A więc akt psychiczny różni się w swej treści od swego podmiotu. W ten sposób zostały zapoczątkowane badania znaczenia „znaczenia”. Aby uniknąć większych nieporozumień, proponuje się wyrażenie: „badanie znaczenia sensu”. Słowo „sens” posiada własną treść, którą należy przedstawić. Znaczenia nie da się zredukować do psychicznej sfery doznań kogoś, ale bez tej sfery doznań trudno uchwycić istotę znaczenia.¹³

2. SENS ŻYCIA Z PERSPEKTYWY PSYCHOLOGICZNEJ

W. Chaim napisał, że człowiek, formułuje swoje odpowiedzi na pytania o sens życia, w zależności od własnej wrażliwości i wychowania, czyli od wartości. Są one przekazywane w tradycji rodzinnej i kulturowej, a w szczególności przez: religię, filozofię, literaturę, sztukę i etykę. Przekazywanie wartości dokonuje się wraz z aktualnymi problemami oraz brakami i dlatego wpływają one na poczucie i definiowanie sensu życia. Poczucie sensu czy bezsensu życia odzwierciedlają takie sytuacje, w których kwestionuje się religię rozumianą jako interpersonalny kontakt z Bogiem, czy też moralność zbudowaną na religijnych fundamentach. Często też minimalizuje się znaczenie ludzkiej śmierci oraz troski o jakość wartości i relacji w rodzinie.¹⁴

Zdaniem W. Chaima, duch ludzki jest dogłębnie opanowany przez dążenie do sensu, co potwierdzają jego badania empiryczne.¹⁵ Sens życia polega na realizowaniu własnej istoty w duchu odpowiedzialności, a to znaczy, że doczesne odpowiedzi wprowadza się w czyn. Jest prawdą, że człowiek potrafi ogarnąć tylko sens częściowy, który jest ograniczony do osoby i sytuacji. W pytaniu zaś o sens całej rzeczywistości, w relacji sensów częściowych, można natrafić na jakiś nadsens realizowany przez wiarę.

W. Chaim, idąc za poglądami V. E. Franka, jest przekonany, że od działania zależy, czy przyświecający mu sens zrealizuje się. W życiu bowiem nie chodzi o nadawanie sensu, lecz o jego odnalezienie. Sensu

¹³ Por. dz. cyt., 175-183.

¹⁴ Por. W. Chaim, *Atmosfera rodziny i religijności, a poczucie sensu życia*, w: *Filozoficzne orientacje*, red. P. Mazanka, dz. cyt., 135-140.

¹⁵ Tamże, 140-154.

życia ludzkiego nie można wymyślić czy wytworzyć, ale trzeba go odkryć. W poszukiwaniu sensu człowiek kieruje się sumieniem. Powinno to być sumienie dobrze ukształtowane. Takie sumienie kryje w sobie zdolność tropienia w każdej sytuacji niepowtarzalnego i jedyne w swoim rodzaju sensu. Przy pomocy takiego sumienia dokonujemy odpowiedniego wyboru wartości, które są nośnikami ogólnych możliwości sensu. Skoro tak jest, to dlaczego dziś żyjemy w czasach bezsensu? Wydaje się, że jest to spowodowane podsuwaniem przez środowisko wartości pozornych, w miejsce niszczonej wartości uniwersalnych oraz „dławieniem” sumienia.¹⁶

A. Manenti, w swojej dwutomowej publikacji „*Żyć ideałami*”, podjął próbę opisu wędrówki człowieka w głąb sensu swego istnienia. Metafora drogi i wędrówki jest specyficznym poszukiwaniem miejsca „dobrego i bezpiecznego”, a to jest koniecznym warunkiem bycia sobą. W tej wędrówce człowiek odkrywa, na różne sposoby, napięcia pomiędzy pragnieniem a lękiem. Z jednej strony zjawia się pragnienie: wiary, nadziei i miłości, aby złożyć Bogu w darze własne życie. W tej relacji do Boga ukazuje się najgłębszy sens życia człowieka. Z drugiej strony, pojawia się lęk przed: złudzeniem, rozczarowaniem i utratą własnego życia. Napięcie pomiędzy tymi stanami pojawia się w różnych fazach życia. Ponad tymi stanami góruje cel. Im cele są wyższe i ambitniejsze, tym gwałtowniej walczą ze sobą lęk i pragnienie. Nie znaczy to, że tej walce musi towarzyszyć huśtawka nastrojów. W niej ujawnia się, przede wszystkim, zdecydowana i odważna decyzja, która jest typowa dla aktu powierzenia się. Konflikt, pojawiający się u wszystkich ludzi, przyjmuje kształty zależne od okoliczności życia. W okresie młodzieńczym rodzą się rozmaite ideały, które następnie trzeba przekształcać w realistyczne cele, aby nie pozostały tylko wspomnieniem z przeszłości.¹⁷

W późniejszych fazach życia, gdy nagromadzą się doświadczenia pozytywne i negatywne, rodzi się potrzeba ponownego i bardziej autentycznego uzasadnienia wyboru swej drogi życiowej. W pierwszej kolejności rodzi się potrzeba uświadomienia sobie, czym w ogóle jest pragnienie.

Słowo „pragnienie” (*desiderio*) można także rozumieć jako „pożądanie”. Słyszac to słowo, myślimy natychmiast o popędzie

¹⁶ Por. V. E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, Warszawa 1978, 85-92; zob. także: V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1984, 63-68; K. Popielski, *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, w: *Człowiek-Wartości-Sens*, red.: K. Popielski, Lublin 1996, 25-48.

¹⁷ Por. A. Manenti, *Żyć ideałami*, t. 1, *Miedzy lękiem a pragnieniem*, Warszawa 2005, 11-15.

i kojarzymy sobie ten fakt ze: spontanicznością, arbitralnością i brakiem odpowiedzialności. Poza tym postrzegamy pragnienie (pożądanie) jako „ciemną siłę”, którą cechuje poruszenie „ślepe”, mimowolne, nieuporządkowane i bezładne. Po trzecie, „pragnienie” (pożądanie) oceniamy intuicyjnie jako coś irracjonalnego, co zaczyna człowiekiem kierować, pociągać go i pozbawiać obiektywnego osądu. W końcu słowo „pragnienie” (pożądanie) przywołuje przeszłość. Ulegać pragnieniom (żądcom), oznacza dla wielu ludzi powrót do popełnionych błędów.¹⁸

Wszystkie, wyżej wymienione rozumienia słowa „pragnienie” (pożądanie), prowadzą nas do przekonania, że jest ono czymś wywodzącym się z przeszłości. Pragnienia niezaspokojone w przeszłości domagają się w teraźniejszości natychmiastowego zaspokojenia, bez rozważania i poddania ocenie. Pragnienie (pożądanie) jest odczuwane jako siła, która nas popycha niejako „od tyłu” do działania. Ta siła jest w stanie poruszyć cały aparat psychiczny człowieka i zmusić do działania. Gdy zaistnieje taka sytuacja, w której aktywne jest pragnienie i wola, to okaże się, że obie władze dążą do czegoś przeciwnego. Wola nie jest w stanie działać, dopóki człowiek nie rozwiąże konfliktu najczęściej przez eliminację pragnienia.¹⁹

Jak można zauważyć, R. May położył nacisk na rolę pragnienia w zagadnieniu woli. Jego zdaniem, pragnienie nadaje woli: ciepło, treść, wyobraźnię, świeżość i bogactwo. Wola z kolei nadaje pragnieniu kierunek i dojrzałość, a przede wszystkim chroni je, pozwalając trwać bez narażania się na zbyt wielkie ryzyko.²⁰

Pragnienie nie jest więc ślepym popędem, czy niekontrolowaną skłonnością, lecz nastawieniem na coś, co jest z natury wartościowe. Pragnienie dąży do tego, co ma wartość samą w sobie. A więc posiada w sobie sens. L. M. Rulla, korzystając z publikacji D. von Hildebrenda, wyróżnił trzy rodzaje pragnień. Pierwszym jest pragnienie ukierunkowane na posiadanie i skonsumowanie pewnych dóbr. Do takich dóbr należy zaliczyć dobra materialne, konsumpcyjne. Drugim rodzajem pragnień są te, które odnoszą się do dóbr jeszcze nie zrealizowanych. Do nich można zaliczyć pragnienie zwycięstwa sprawiedliwości. Trzecim rodzajem pragnień są te, które są reakcją na obiekt z natury wartościowy. Radość z nawrócenia jest takim pragnieniem.²¹

Człowiek, podejmując decyzję kierowania się w życiu wartościami, odkrywa dwa rodzaje sensów: sens dany i sens zadany. „Podróż” człowieka

¹⁸ Tamże, 77-78.

¹⁹ Por. R. May, *Miłość i wola*, Poznań 1993, 228.

²⁰ Por. A. Manenti, dz. cyt., 79.

²¹ Por. L. M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, t. 1, Basi interdisciplinari Piemme, Casale Monferrato 1985, 88.

w kierunku odkrywania sensów nie jest pozbawiona ryzyka. Zawiera w sobie szereg niebezpieczeństw i jest związana z różnymi trudnościami. Z drugiej jednak strony, ta podróż jest podejmowana w nadziei i towarzyszą jej znaki oraz spotkania dodające otuchy. „Podróż” w kierunku odkrywania sensów nie jest podróżą w samotności, gdyż towarzyszy nam samo życie. Należy więc w pierwszej kolejności otworzyć się na pewien sposób myślenia, który A. Manenti nazywa „czułym”. Następnie autor opisuje „dobre życie”, które toczy się pod sztandarem braku definitywności i utrzymuje ludzi w stanie prowizorycznym, który nie przestaje zadziwiać. Na dobro otwierają rzeczy nieskończone, a nie definitywne. „Dobre życie” nie jest systemem: statycznym, nieruchomym i zamkniętym. Wprost przeciwnie, jest ono systemem: dynamicznym, podlegającym ciągłej reorganizacji, a przede wszystkim jest systemem żywym. Świat człowieka różni się jednak od świata zwierząt, w którym możliwości przeżycia zależą od stopnia równowagi między potrzebami a środowiskiem. „Dobre życie” odsyła człowieka ciągle ku wyżynom, ku nowym syntezom i ku nowym kontrastom. Autor zaznacza, że nie chodzi tu o coś w rodzaju rozwoju larwy, która czeka, aby stać się motylem, lecz o doświadczenie pasji, w podwójnym znaczeniu. W pasji jest coś z radości posiadania i ból z powodu dystansu. Doświadczenie pasji można wyrazić przykładem odwołującym się do wyprawy w góry. Alpinista, (himalaista), wspinając się na szczyt, przeżywa radość z faktu, że jest coraz bliżej celu, a z drugiej strony pojawia się coraz ostrzejszy ból związany ze zmęczeniem i wyczerpaniem organizmu. Osiągnięta stopniowo równowaga zostaje naruszona przez następny krok. Zmęczenie „namawia”, aby się zatrzymać, a cel „domaga się”, aby nie poddawać się zmęczeniu i podejmować dalszy wysiłek.²²

Zdaniem A. Manentiego, znaleźć sens, to znaleźć „przytulne” miejsce, w którym człowiek czuje się dobrze i potrafi być sobą bez konieczności zakładania masek. W poszukiwaniu tego „przytulnego” miejsca pomaga samo życie. Droga życia jest łatwiejsza niż się wydaje. Potrzebna jest jednak ufność. Bierze się ona z przekonania, że życie jest naszym sprzymierzeńcem, oraz z przekonania, że „ludzkie serce” potrafi odnaleźć własny kierunek na tej drodze. Harmonijne połączenie tego, co obiektywne, z tym, co subiektywne, jest niezawodną metodą znalezienia „przytulnego miejsca”. Istniejąca więź między nimi jest nazywana „kołem hermeneutycznym”.²³

²² Por. A. Manenti, *Życie idealami*, t. 2, *Między sensem danym a zadaniem*, Kraków 2006, 9-10.

²³ Tamże, 13.

3. FILOZOFIA SEKULARYZMU DROGĄ W KIERUNKU BEZSENSU CZY SENSU NADCZŁOWIEKA?

Filozofia współczesna coraz bardziej odchodzi od metafizycznych refleksji, a równocześnie pomija zagadnienie sensu. Sfera refleksji zawiera się całkowicie w dziedzinie przeżyć świadomych. Każdy człowiek, który myśli o czymkolwiek, jest w stanie odnieść to myślenie do siebie, jako podmiotu. W. Chudy wyodrębnił dwa wymiary refleksji. Pierwszy, to wymiar metaprzmiotowy i metateoretyczny. Drugi wymiar, to wymiar jedności osoby ludzkiej. Refleksja jest tu samozwrotnym i samoujawniającym się podłożem wszystkich świadomych aktów człowieka.²⁴

Szerząca się filozofia sekularyzmu sprawiła, że ludzie coraz częściej odwołują się do poglądów S. Freuda i mówią, iż pytanie o sens życia i śmierci świadczy o chorobie, ponieważ nie ma nic takiego, jak sens życia, czy sens śmierci. Zastanawianie się nad sensem życia jest naznaczone znamionami neurozy.

P. Mazanka podjął próbę zbadania znaczenia wyrazu: „sekularyzm”, który jest słowem bogatym znaczeniowo, a równocześnie wygodnym, gdyż można je stosować na oznaczenie różnych rzeczywistości.²⁵ Jednym z pierwszych filozofów, który zwrócił uwagę na problem sekularyzmu, był Platon. Opisał on trzy niewłaściwe postawy człowieka dotyczące problemu istnienia i natury Boga. Jedna postawa to odrzucenie istnienia Boga. Druga to deizm, wedle którego Bóg wprowadzie istnienie, ale nie zajmuje się sprawami ludzkimi. Dlatego wobec takiego Boga można przechodzić obojętnie. Trzecia postawa sprowadza się do pobożności powierzchownej, nie wymagającej żadnego odwrócenia się od zła.

Platon oburzał się najbardziej na postawę trzecią, przypisującą Bogu pobłażliwą dobroć, która może doprowadzić do lekceważenia i pogardy Bogiem. Dziewiętnastowieczny sekularyzm, rozwijający się w Anglii, był szczególnym typem filozofii. Podstawową zasadą tej filozofii było poszukiwanie postępu ludzkości poprzez poszukiwanie wyłącznie naturalnych środków. Relacja między sekularyzmem a religią sprowadzała się do separacji. Nie było w niej wrogości. Uważano, że ani teizm, ani ateizm nie wchodzi w strukturę sekularyzmu. W odniesieniu zaś do moralności sekularyzm proponował postawy całkowicie niezależne od chrześcijaństwa. Początkowo sekularyzm nie był ateizmem i nie wiązał się

²⁴ Por. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Lublin 1995, 17.

²⁵ Por. P. Mazanka, *Sekularyzm a sens życia*, w: *Filozoficzne orientacje*, dz. cyt., 121-134.

z tym nurtem filozoficznym. Był on raczej agnostycyzmem, który odrzucał chrześcijańskie podejście do rzeczywistości i nauki. Sekularyzm zajmował się problemami związanymi z ziemskim bytowaniem człowieka. Podstawową zasadą tej filozofii było poszukiwanie postępu ludzkości przy wyborze wyłącznie materialnych środków. Odrzucono wszelkie religijne uzasadnienia i odwoływanie się do transcendencji oraz Absolutu. Przy okazji wytykano niedoskonałości systemów religijnych, które krępują człowieka swoimi przepisami i karami. To, co najlepsze dla człowieka, musi być określone przez rozum i sprawdzone przez doświadczenie. Były to hasła Oświecenia, które starano się zrealizować w nowy sposób i na nowej drodze.

W połowie XIX w., sekularyzm zbliżył się do racjonalizmu i z nim się połączył. Zasadniczo stał się ruchem etycznym, ale z negatywnym nastawieniem do religii. Zwolennicy tej filozofii uważali siebie za humanistów o szczególnej formacji. Po pierwsze, ograniczali ludzkie wartości tylko do wartości doczesnych. Po drugie, wyłączali z życia ludzkiego wszystko, co nadprzyrodzone.

Droga od sekularyzmu do nihilizmu jest bardzo bliska. W nihilizmie unicestwia się prawdę bytu i prawdę o człowieku. Nihilizm ze swej istoty odsyła do nicości i unicestwienia.

Jak zauważył M. Neusch, myśl F. Nietzschego, twórcy współczesnego nihilizmu, pełna jest kontrastów, a nawet sprzeczności. Trudno ją jednoznacznie interpretować. Jego nihilizm rozwijał się według pewnego rytmu dialektycznego, gdzie negacja wpisuje się pomiędzy duże afirmacje. Jest to widoczne w trzech przemianach ducha: duch wielbłąda, następnie wielbłąd staje się lwem i wreszcie lew staje się duchem. Przemiany dokonują się przez bunt i krytykę wszystkiego, co było dotychczas wartością. Duch lwa to duch wolny, który jest zdolny do afirmacji siebie. Nie chce być prowadzonym przez kogokolwiek. Chce być panem we własnej przestrzeni. Duch lwa nie jest konstruktywny. Zatrzymuje się pośród swoich ruin. Jego przemiana pozostaje niepełna. Zdaniem Neuscha, Nietzsche odrzucał nihilizm Europejczyków, którzy wprowadzili buntowali się przeciw wartościom chrześcijańskim, ale nie byli zdolni do tworzenia nowych wartości. Ten nihilizm był rzeczywiście drogą w kierunku bezsensu.²⁶

Nietzsche stawiał siebie ponad nihilizmem. Nie miał on sympatii dla anarchistów, którzy chcieli wszystko zniszczyć, a nie potrafili zbudować samych siebie. Aby być twórcą, trzeba przejść trzecią przemianę i stać się duchem. Dziecko jest symbolem niewinności i zapomnienia oraz świętego „tak” mówieniem. Dziecko jest symbolem człowieka otwartego na nowy

²⁶ Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980, 135-143.

świat. Taki człowiek musi najpierw oderwać się od starych wartości i żyć z własnych bogactw. Aby tak żyć, należy być twórczym. Jedynym imperatywem jest: przejdź samego siebie. Na pytanie: dokąd iść?, odpowiada, w kierunku „nadczłowieka”.²⁷

Zdaniem G. Deleuze, filozofia Nietzschego była filozofowaniem „za pomocą młota”. F. Nietzsche nigdy nie ukrywał, że filozofia sensu i wartości musi być krytyką.

Pojęcie wartości implikuje w swej istocie „krytyczne” odwracanie się. Filozofia krytyczna musi obejmować dwa posunięcia. Pierwszym jest odniesienie wszelkich rzeczy i jej źródła do wartości. Drugim zaś jest odniesienie tych wartości do czegoś, co byłoby niejako ich źródłem, co rozstrzyga o ich wartości. Filozof ma być genealogiem, a nie sędzią trybunału na wzór Kanta. Genealogia oznacza wartość źródła i źródło wartości. Przeciwwstawia się zarówno absolutyzmowi, jak i relatywizmowi. Genealogia rozróżnia u źródła: szlachetność i podłość, szlachetność i nikczemność, szlachetność i dekadencję. Nietzsche nigdy nie traktował krytyki jako reakcji, lecz jako akcję. Aktywność krytyki przeciwstawia się: zemście, urazom i resentymentowi. Nauce Zaratusztry towarzyszą jako dwa młoty: tworzenie i radość, aby rozbijać „czerepy”, pod którymi kryją się najgorsze wady. Stąd Zaratusztrze towarzyszą trzy atrybuty: „małpa”, „błazen” i „demon”.²⁸

Poszukiwanie sensu rzeczy (bytu ludzkiego) musi zmierzać do odnalezienia siły, która, zawłaszcza rzecz, opanowuje ją, eksploatuje, i w niej się wyraża. Zjawisko jest tylko znakiem, który znajduje swój sens w aktualnej sile. Zjawisko zostało więc sprowadzone do znaku i dlatego może być wyjaśniane w ramach semantyki (semiologii). Ten sam przedmiot zmienia swój sens w zależności od siły, jaka je aktualnie zawłaszcza. Zawsze istnieje wiele sensów, które tworzą konstelacje. Ukazanie tych konstelacji czyni z interpretacji dzieło sztuki. Sztuka interpretacji, to sztuka przywdziewania i odkrywania masek. Należy odpowiadać na pytania: kto i dlaczego zakłada maski? W jakim celu człowiek zachowuje maskę i nadaje jej nowy kształt?

Zdaniem Deleuze, filozof to nie mędrzec, lecz przyjaciel mądrości, Jest on zawsze kimś trzecim pomiędzy „ja” i „mną”. To on popycha mnie do przekraczania siebie i każe mądrości służyć nowym celom. Nadczłowiek skierowany jest przeciw dialektycznej koncepcji człowieka. Nietzscheańskie „tak” przeciwstawia się dialektycznemu „nie”, które jest

²⁷ Por. dz. cyt., 143-159.

²⁸ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1993, 5-7.

pracą, a nie przyjemnością. Empiryczne poczucie różnicy jest przyjemnością.²⁹

Filozofowanie, w filozofii Nietzschego, jest usuwaniem wielości masek, które nie skrywają prawdziwej twarzy, lecz w nieskończoność odsłaniają kolejne maski. Filozofia to pozorowanie sensów, gdyż otwiera się na chaos i chce mówić o: nonsensie, nicości, pustce i nieobecności. Nietzsche stanął przed problemem: jak żyć i myśleć w świecie bez Boga, w obliczu nieobecności.³⁰

4. FILOZOFOWIE CHRZEŚCIJAŃSCY A SENS ŻYCIA

Dotychczasowe refleksje nad sensem ludzkiej egzystencji nie zadowoliły G. Haeffnera. W podręczniku „Wprowadzenie do antropologii filozoficznej” napisał: „Szukanie tej wiedzy, a w konsekwencji również ona sama, ma raczej zdecydowanie praktyczny komponent przede wszystkim w sensie zorientowania na kierowanie całością życia”.³¹

Przez „sens życia” Autor Podręcznika rozumie przynajmniej trzy zagadnienia: sens poszczególnych sytuacji życiowych, sens życia w całości, czy sens egzystencji ludzi w ogóle. Tak rozumiany sens jest bez wątpienia czymś, czego nie da się zadekretować i nie wiadomo do końca, czy można o nim mówić. Sens istnieje wcześniej, zanim zaczniemy go szukać. Pytanie o sens wcale nie musi się pojawić, ponieważ on wypełnia człowieka, choćby to był tylko sens powierzchowny lub pozorny. Ludzie niezadowoleni z siebie zaczynają szukać sensu i zauważają, że nie można go stworzyć, lecz trzeba go znaleźć. Szukanie sensu nie może dokonywać się z bezpiecznej odległości badań naukowych. Należy go szukać przez eksperymentowanie ze sobą, w które sami się angażujemy. A gdy sens zostaje znaleziony, to nie można poprzestać na rozważaniu jego istoty, lecz trzeba działać, włączając w to życiowe możliwości, które objawiły się jako dobre lub wiążące. Inaczej mówiąc, pytanie o sens życia ludzkiego ukierunkowane jest na praktykę. Tak ukierunkowane wpłynie na dwie warstwy znaczeniowe. W warstwie podstawowej chodzi o to, czy życie zasługuje na pełne zaangażowanie. Sens jest tu widziany w perspektywie absurdalności i bezsensu. W swej drugiej warstwie, pytanie o sens oznacza

²⁹ Por. dz. cyt., 8-10.

³⁰ Por. B. Banasiak, *Problematyka Nietzschego*, w: G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, 209-213.

³¹ Por. G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, Kraków 2006, 193.

szukanie tego, w czym konkretnie zawiera się pozytywny sens życia zarówno indywidualnego, jak i życia ludzkiego w ogólności.³²

Pytanie o sens życia pojawia się, gdy człowiek staje wobec jakiejś decyzji. Wówczas, poprzez swoje dyspozycje i koleje życia, podejmuje poszukiwania sensu. Te poszukiwania są uwikłane w błędzenie, aby w końcu znaleźć rozwiązanie problemu. Nie chcąc z góry decydować, jak powinno wyglądać sensowne życie jednostki, można ustalić pewne, przede wszystkim negatywne prawa rządzące poszukiwaniem konkretnego sensu. Prawa te wynikają z napięcia w ludzkiej egzystencji. Napięcie pojawia się między skończonością a nieskończonością. Akceptacja podstawowego napięcia jest warunkiem realizacji sensu. Akceptacja to nie rezygnacja, lecz aktywne zaangażowanie się w życie. Należy wskazać na trzy elementy akceptacji. Pierwszym jest akceptacja aktualnej sytuacji. Drugim elementem jest akceptacja samego siebie. Trzecim zaś elementem jest akceptacja śmierci.

Akceptacja terażniejszości stanowi decydujący warunek samorealizacji. Akceptacja samego siebie jest akceptacją osoby ludzkiej. Akceptacja zaś śmierci to uświadomienie, że pragnienie ciągłego przedłużania życia nie ma sensu.³³

Myśl o śmierci zawiera w sobie możliwość częściowego pogodzenia się ze śmiercią. W zależności od sytuacji, czy komuś życie przysparza więcej cierpień, czy więcej przyjemności, będzie pragnął śmierci lub nie będzie jej chciał. Tak więc stosunek człowieka do śmierci może zmieniać się w zależności od położenia i sytuacji. W obliczu śmierci unaocznia się wartość życia. A tym samym pokazuje się cena czasu. Śmierć nie jest unicestwieniem człowieka-osoby, lecz jej uwiecznieniem.³⁴

Warunkiem pytania o sens jest wolność człowieka. Wolność wyznacza kierunek i jest drogą do poznania sensu ludzkiego życia. Pełnego i głębokiego sensu życia nie da się osiągnąć, pomijając sens wolności. Czy zatem jest sens ludzkiej wolności? Tym problemem zajmowano się w całej filozofii nowożytnej i nie udało się udzielić pełnej odpowiedzi na to pytanie. Nie ulega wątpliwości, że sens wolności jest związany z realizacją celów, które same w sobie są sensowne i które nie mogłyby istnieć bez swobodnej realizacji. Do takich celów należy m. in. zachowanie własnego życia i przekazywanie go potomstwu. Przede wszystkim jest to swobodne dawanie i przyjmowanie różnych dóbr, a zwłaszcza: uznania, zaufania i przebaczenia. Są to także realizacje odznaczające się jednością, np., poznawanie prawdy, tworzenie i recepcja piękna itd. Zdaniem G. Haeffnera,

³² Por. dz. cyt., 193-194.

³³ Por. dz. cyt., 195-206.

³⁴ Por. J. Tarnowa, *Cierpienie, umieranie, nadzieja*, Kraków 2003, 87-107.

sens życia polega na realizacji kilku postulatów. Pierwszy postulat jest związany z sensem bycia wolnym. Drugi postulat sprowadza się do działania na miarę naszych sił na rzecz całości, o ile ta całość jest w sobie sensowna. Trzeci postulat sprowadza się do radości i przyjemności życia. Życie pozbawione radości, to „żadne życie”. Dlatego wszyscy pragną szczęścia.³⁵

Należy zgodzić się z wypowiedzią R. Rożdżeńskiego, że pytanie o sens naszej egzystencji jest pytaniem bardzo szczegółowym i posiada najbardziej filozoficzny charakter ze wszystkich pytań. Dotyczy ono tego, co jest najbardziej osobiste i doniosłe. Nic więc dziwnego, że podążając drogą wskazaną przez to pytanie, staje się ona szczególnie bliska codziennemu życiu. Człowiek musi postawić sobie pytania: „Czym jest nasze życie i co w nim jest szczególnie ważne?” Odpowiedź na te pytania nabiera szczególnej głębi, gdy poszukujemy Prawdy i podejmujemy wysiłek bycia wiernym Dobru oraz gdy zmagamy się z cierpieniem i złem.³⁶

R. Rożdżeński, podejmując problematykę sensu życia, za punkt wyjścia przyjął stanowisko M. Heideggera, które jest fenomenologią egzystencji. Egzystencja, ujęta jako „Dasein”, posiada właściwą sobie strukturę, a jej elementy nazywa się „Existentiale”. W samej egzystencji można odnaleźć pewną istotę. Ludzka egzystencja „czasuje się”. Jak zaznacza Krakowski Filozof, sens człowieczego bytowania nie polega na tym, że się ono „czasuje”, lecz na tym, że „czasujące się” bytowanie dokonywane jest przez określonego człowieka w sposób zapewniający temu bytowaniu fundamentalną doniosłość. Istotowe ukształtowanie bytowania zawiera szereg elementów. Po pierwsze, najbardziej podstawowym ukształtowaniem ludzkiego bytowania jest skończoność-co-do-bycia. Nie tyle chodzi tu o niedoskonałość czy też ograniczoność, ile raczej o poczucie „bycia-w-niemocy”. Skończoność można inaczej określić jako przygodność. Pierwszym, istotowym charakterem udzielonego nam bytowania, jest bycie-istotą-posiadającą-możność wielorakiej transcendencji. Chodzi tu o możliwość transcendencji wobec skończonej wolności-co-do-możliwości bytowania. Chodzi tu też o możliwość transcendencji wobec troski o sens własnego bytowania. Drugim, istotowym charakterem udzielonego nam bytowania, jest bycie-istotą-posiadającą-ciało.

Bycie-istotą-posiadającą-możność wielorakiej transcendencji zawiera w sobie:

- możliwość bycia – wykraczającym – ku ostatecznemu horyzontowi bytowania bytów,

³⁵ Por. G. Haeffner, *Wprowadzenie*, dz. cyt., 106-108.

³⁶ Por. R. Rożdżeński, *Pytanie o sens naszej egzystencji*, Kraków 1997, 11.

- możliwość bycia – odkrywającym w mroku owego horyzontu,
- możliwość bycia – zatroskanym o ostateczny sens własnego bytowania,
- możliwość bycia – swobodnie decydującym o sposobach własnego bycia-na-co dzień.

Bycie-istotą-posiadającą-ciało zawiera następujące możliwości:

- możliwość bycia – napotykałym na rozmaite byty,
- możliwość bycia – zachowującym się względem tych bytów,
- możliwość bycia – zranionym, okaleczonym, a nawet zniszczonym,
- możliwość niemożliwości bycia – dokonującym swego codziennego bytowania. Chodzi tu o ukierunkowanie udzielonego nam bycia ku jego kresowi.

Nasuwa się wniosek, że ostateczny sens udzielonej nam egzystencji to „niedaremność” będąca tajemnicą człowieka.

Analizy przeprowadzone przez R. Rożdżeńskiego wymagają głębokich przemyśleń. Ze względu zaś na hermetyczny język filozofii egzystencjalnej mogą skutecznie zniechęcić do tej refleksji.³⁷

Bardzo ciekawie prezentuje się książka, U. Michalak, dotycząca poszukiwania ostatecznej perspektywy życia osobowego, będącej kluczem do sensu bycia człowiekiem. Punktem wyjścia analiz jest doświadczenie istnienia świata i człowieka-osoby. W części drugiej został ukazany człowiek działający. Poszukiwanie celów jest powiązane z realizacją szczęścia. Część trzecia ukazała człowieka w perspektywie Boga. Autorka uwyraźniła miejsce religii w życiu człowieka. Swoje analizy ograniczyła do koncepcji św. Tomasza z Akwinu.³⁸

Z. Zdybicka, oceniając książkę U. Michalak, napisała, że dla Autorki istnieją dwa najważniejsze problemy współczesnej kultury. Pierwszy problem sprowadza się do pytania: Kim jest człowiek? Drugi problem sprowadza się do pytania: Czym jest religia i jakie są jej źródła?

Z. Zdybicka za punkt odniesienia swojej oceny wzięła wypowiedź Papieża Jana Pawła II, który przestrzegał przed błędem antropologicznym, którym są niewłaściwe wizje człowieka, jako ważne przyczyny kryzysu kultury. Z tych wizji wypływają tendencje: ateistyczne, sekularystyczne, laickie oraz takie postawy jak: skrajny liberalizm, pesymizm i konsumpcyjny styl życia. Nic więc dziwnego, że w takiej sytuacji prawda o człowieku i religii są potrzebą chwili.³⁹

³⁷ Por. dz. cyt., 44-68.

³⁸ Por. U. Michalak, *Sens bycia człowiekiem. Poszukiwanie ostatecznej perspektywy życia osobowego*, Łódź 2006, 21-52; 99-124; 171-184.

³⁹ Por. Z. Zdybicka, *Przedmowa*, w: *Sens bycia człowiekiem*, dz. cyt., 9.

Książka U. Michalak w sposób: precyzyjny, przejrzysty i głęboki daje odpowiedzi na postawione pytania. Należy zauważyć, że prezentowana publikacja odwołuje się do klasyków filozofii realistycznej i równocześnie do ludzkich doświadczeń. Dzięki temu zostały uchwycone głębokie więzi człowieka-osoby z Bogiem. Człowiek, jako byt osobowy, jest otwarty na Boga oraz jest zdolny poznać i umiłować swego Stwórcę.

Źródłem sensu życia ludzkiego jest świadomy i wolny związek człowieka-osoby z Bogiem-Osobowym, który jest Pełnią Prawdy, Dobra i Piękna. Myślą przewodnią książki może być teza: nie można zrozumieć człowieka bez Boga.

Wydaje się, że publikacje R. Rożdżeńskiego i U. Michalak wzajemnie się uzupełniają. Pierwsza ukazuje egzystencjalną prawdę sensu życia a druga jej wymiar esencjalny. W ten sposób byt człowieka posiada swoje uwarunkowanie w różnych aspektach swego człowieczeństwa.

ZAKOŃCZENIE

S. Kowalczyk w refleksji nad człowiekiem stwierdził, że we współczesnej antropologii można wyróżnić następujące ujęcia sensu życia człowieka: pesymistyczno-katastroficzne, pragmatyczno-witalistyczne, kolektywistyczne oraz integralno-personalistyczne.⁴⁰ Wydaje się, że w świetle przeprowadzonych analiz należy nieco inaczej spojrzeć na to zagadnienie. Bardziej widoczne są ujęcia optymistyczne. Można zauważyć zainteresowanie się sensem życia ze strony nauk psychologicznych, etycznych, filozoficznych i teologicznych. Także ze strony nauk pedagogicznych dostrzega się zainteresowanie tym zagadnieniem. Akceptacja zagadnienia sensu życia ludzkiego pojawia się też ze strony pragmatyzmu. Alkoholizm, narkomania, a także różne postawy agresywne mają swe źródło w braku sensu życia u dzieci i młodzieży. Pragnąc przeciwstawić się różnym patologiom społecznym, należy zacząć od poszukiwań sensu życia. Każdy człowiek i grupy społeczne, poszukują własnych sensów. Nie wystarcza odsyłanie do dawnych sensów, które dobrze funkcjonowały w innych warunkach i w innych sytuacjach.

⁴⁰ Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., 19-21.

O. STANISŁAW CZYŻ, OMI

Chrystologiczne przesłanie Ewangelii Pawłowej

WPROWADZENIE

Nie można mówić o Ewangelii św. Pawła w oderwaniu od jego osoby i życia. On nie tylko głosił Ewangelię, nauczając o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, ale w czasie swojej działalności apostołskiej dawał świadectwo o Chrystusie, realizując w życiu to, czego nauczał. W pewnym sensie on sam może być nazwany Ewangelią, gdyż orędzie głoszone o Chrystusie zespoliło się w sposób trwały i nierozzerwalny z jego postacią. Od przyjętego orędzia Chrystusa uzależnił całe swoje życie z rzadko spotykaną stanowczością.¹

Objawienie pod Damazkiem uczyniło z Pawła niestrudzonego głosiciela Ewangelii. Nic go nie potrafiło powstrzymać od przepowiadania Ewangelii, ani nienawiść, ani prześladowania, ani wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwa i największe ofiary (2 Kor 11,23-33). W 1 Liście do Tesaloniczan wyznaje, że przyszło mu głosić Ewangelię „pośród wielkiego utrapienia” (2,1n). Słowa te wypowiedział Apostoł po dramatycznych przeżyciach w Filipi. Tam był osądzony, biczowany i więziony (Dz 16,11-40). Miał pełną świadomość powierzonego mu zadania, które otrzymał od Boga: „Przez Boga zostaliśmy uznani za godnych powierzenia nam Ewangelii” (1 Tes 2,4; Ga 1,1). Głoszona przez niego Ewangelia nie pochodziła od ludzi, ale została mu objawiona przez Jezusa Chrystusa. Powołanie na apostoła pojmował jak wyjątkowy dar Boży. Szczególne okoliczności jego powołania, czyniące z prześladowcy Kościoła, apostoła Jezusa Chrystusa, zaostriżyły jego świadomość zależności od łaski. Stanie się to dla niego nieustannym powodem wdzięczności, czego wyrazem są jego słowa: „Jestem bowiem najmniejszy ze wszystkich apostołów i niegodzien zwać się apostołem, bo prześladowałem Kościół Boży. Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną” (1 Kor 15,10).²

¹ B. Widła, *Apostolska postawa św. Pawła jako dawanie świadectwa o Chrystusie*, STV 13 (1975) 2, 81n.

² J. Harasim, *Ewangelia św. Pawła*, Studia teol. B.D.Ł. 4 (1986), 3.

Już w pierwszym wierszu Listu do Rzymian podkreśla wyraźnie, że został „przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej” (1,1; por. 1 Kor 2,17). Głosząc Ewangelię ma na celu, „aby pozyskiwać wszystkich pogan dla posłuszeństwa wierze” (Rz 1,50), „by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną” (Rz 15,16). Świadom ciężkiej na nim odpowiedzialności zawoła: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9,16).

Poruszając zagadnienia związane z Ewangelią św. Pawła, skoncentrujemy się przede wszystkim na jego autentycznych Listach, mniej natomiast uwagi poświęcimy Listom Deutero-Pawłowym.

Nowość Ewangelii, głoszonej przez Pawła, polega na tym, że dotyczy ona osoby i dzieła Syna Bożego. Stąd w jego ujęciu Chrystus nie tylko jest twórcą Ewangelii, ile raczej zasadniczą jej treścią.³ Co więcej, można powiedzieć, że sam Chrystus jest Ewangelią.

Zanim zaczniemy omawiać Ewangelię Pawłową, najpierw zastanowimy się na tym, czym w ogóle jest „Ewangelia” i gdzie należy szukać jej terminologicznej genezy.

1. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

1.1. ZNACZENIE TERMINU EUAGGELION

Termin *euaggelion* występuje w NT 76 razy w tym 48 razy, w Listach Pawłowych i 8 razy w Deutero-Pawłowych (Rz – 9, 1 Kor – 8, 2 Kor – 8, Ga – 7, Ef – 4, Flp – 9, Kol – 2, 1 Tes – 6, 2 Tes – 2, 1 Tm – 1, 2 Tm – 3, Flm – 1); natomiast tylko 12 razy w Ewangeliach (Mt – 4, Mk – 8). Słowa tego nie spotykamy w Ewangelii Łk, w Pismach Janowych, w Tt, Hbr, 2 Pt, Jk i Jud.⁴ Jest to na pewno ulubiony termin św. Pawła. Warto zaznaczyć, że gdy pisał swoje Listy, nie było jeszcze ani jednej z czterech Ewangelii.

W ST, w pismach żydowskich i literaturze grecko-hellenistycznej, słowa tego używa się na określenie „wieści o zwycięstwie”, względnie „nagrody” za zwiastowanie „dobrej nowiny”. Rzymski prokonsul Paulus Fabius Maximus uhonorował Cezara Augusta, wyznaczając dzień jego urodzin za początek roku kalendarzowego. Nazwał zaś dzień narodzin władcy „dobrą nowiną” dla całego świata.⁵

³ K. Romanuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1978, 78.

⁴ H. Balz, H.G. Schneider, *Euaggelion*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* Bd. 2, Stuttgart-Berlin-Köln-Minze 1980, 177.

⁵ *Ewangelia*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, 271.

W ST w Septuagincie częściej od formy rzeczownikowej pojawia się forma czasownikowa *euaggelizomai* – „ewangelizować”, „przynosić dobre nowiny” lub „ogłaszać dobre nowiny”. Czasownik ten w tekstach mesjańskich Izajasza ma już znaczenie wyłącznie religijne. Na przykład posłaniec obwieszcza dobrą nowinę, że Izrael powróci z wygnania babilońskiego (Iz 40,9; 41,27; 52,7).

W NT Ewangelia zawsze wiąże się z Bogiem lub pochodzi od Boga. Chociaż termin *euaggelion* łączy się zwykle z czterema dokumentami zwanymi Ewangelią, to jednak Paweł posługuje się tym rzeczownikiem częściej niż inni autorzy NT. Można stąd przyjąć, że Ewangelia w NT, to przede wszystkim ulubione pojęcie Pawłowe. Ewangelia, jako „dobra nowina o Jezusie”, jest terminem typowo chrześcijańskim, którego pojęcie zostało rozwinięte przez Pawła. Oznacza ono jego własne przedstawienie wydarzenia Chrystusowego.

Euaggelion w Listach św. Pawła oznacza nieraz czynność ewangelizacji (Ga 2,7; Flp 4,3.15; 1 Kor 9,14b.18b; 2 Kor 2,12; 8,18) podobnie jak czasownik *euaggelizthai* (występuje u Pawła 19 razy a także dwukrotnie w Listach-Deutero-Pawłowych). Zwykle jednak oznacza treść jego apostołskiego przesłania, naukę, jaką w sobie zawiera (1 Kor 15,1; 2 Kor 11,7; Ga 1,11 itd.).

1.2. OKREŚLENIA EWANGELII GŁOSZONEJ PRZEZ PAWŁA

Ponieważ słowo *euaggelion* stało się Pawłowym sposobem ukazania wydarzenia Chrystusowego, a osoba Jezusa i Jego działanie mają znaczenie dla historii i egzystencji człowieka, dlatego Paweł może powiedzieć: to jest „moja Ewangelia” (Rz 2,16), „Ewangelia, którą głoszę” (Ga 2,2; por. 1,8.11) lub „nasza Ewangelia” (1 Tes 1,5; 2 Kor 4,3; por. 1 Kor 15,1).

Jest to Ewangelia, która już wcześniej została zapowiedziana w Piśmie Świętym przez proroków (Dz 3,18). Dla czytelników pochodzenia żydowskiego miało to duże znaczenie, gdyż dla nich Pismo Święte ST stanowiło największy autorytet. Przy czym nie chodzi w tym wypadku o trzech większych i 12 mniejszych proroków, ale o wszystkich, którym pierwotny Kościół przypisywał zapowiedzi prorockie o Jezusie Chrystusie.⁶ Ewangelia ta w swoim wypełnieniu (por. Rz 15,4; 1 Kor 10,11) jest eschatologiczną obietnicą. Jest niejako odkryciem zbawienia, które dotąd było ukryte w Bogu. Jest to ważny punkt wyjścia dla Pawła, aby ocenić wszystkie dawne wydarzenia ST, jak również przeszłość człowieka. Jezus Chrystus, poprzez swoje zjawienie się na ziemi, potwierdza wszystkie Boże

⁶ J. A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001, 1262.

obietnice. Ewangelia nie jest więc teologią, by się nią można było tylko zachwycać i roztrząsać, ale mocą i mądrością, przez którą Bóg realizuje zbawienie wszystkich ludzi, którzy ją przyjmują.⁷

Według Pawła, przesłanie głoszone przez niego miało swe źródło w samym Bogu. Jego autorem jest sam Bóg, przedmiotem natomiast Syn Boży (Rz 1,3); stąd nazywa je „Ewangelią Bożą” (1 Tes 2,2.8-9; 2 Kor 11,7; Rz 1,1; 15,16). W innych miejscach orędzie to określa jako „Ewangelię Chrystusa” (1 Tes 3,2; Ga 1,7; Flp 1,27) lub Ewangelię Jego Syna” (Rz 1,9), przy czym dopełniacz może być rozumiany w znaczeniu przedmiotowym, dobra nowina o Chrystusie (2 Kor 5,20) lub podmiotowym, gdzie Chrystus ukazywany jest jako inicjator Ewangelii (Rz 15,18-19). Precyzując, jest to „Ewangelia chwały Chrystusa” (2 Kor 4,4), jest to bowiem orędzie o zmartwychwstałym Chrystusie: „Nie głosimy bowiem siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana” (2 Kor 4,5).

Ewangelia nazwana jest również „słowem Bożym” (1 Tes 2,13), „słowem wiary” (Rz 10,8). Orędzie ewangelijne zawiera w sobie słowo Chrystusa prowadzące do wiary (Rz 10,17). Paweł, cytując zdanie z Pwt (30,14) „Słowo to jest blisko ciebie, na twoich ustach i w sercu twoim” (Rz 10,8), przeciwstawia słowo Prawu. Jest to słowo przynoszące zbawienie. Słowo wypowiedane ustami i przyjęte sercem, jest według Pawła, słowem wiary, Ewangelią. To nie jest słowo, które traktuje o wierze i domaga się wiary, lecz słowem, w którym wypowiada się wiara, które głosi wiarę. Pawłowy zwrot „głosić Ewangelię” (Ga 2,2; 1 Tes 2,9) pokrywa się niejako z analogicznym sformułowaniem „głosić Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,23; 15,12; 2 Kor 4,5). Tak więc jak Chrystus jest obecny w głoszonej Ewangelii, tak jest również obecny w „słowie wiary”, a zatem jest blisko nas i blisko nas jest zbawienie.

Głoszenie „słowa wiary” odpowiada wyznaniu wiary, które prowadzi do zbawienia. Wyznanie to pociąga za sobą praktyczne konsekwencje (zob. 1 J 2,14 nn.). Co więcej, wyznanie takie jest aktem publicznym, ma bowiem charakter świadectwa (Dz 18,5; 1 J 1,34; 1 J 4,14). Od wyznania uzależnione jest zbawienie (Rz 10,9; 1 J 5,15; Hbr 3,2). Paweł, nawiązując do innych głosicieli Ewangelii, nazywa ją „naszą” (2 Kor 4,3; 1 Tes 1,5) lub „moją Ewangelią” (Rz 2,16). Ewangelia ta jest mocą Bożą, bo w niej zawarta jest cudowna moc Boża (1 Kor 1,18). „Jest mocą Bożą dla zbawienia” (Rz 1,16). Moc słowa Bożego objawia się wobec faraona: „Po to właśnie cię wzbudziłem, aby okazać na tobie moją potęgę i żeby rozsławiło się moje imię po całej ziemi” (Rz 9,18; Wj 9,16). To z Boga pochodzi „owa przeogromna moc” (por. 2 Kor 4,7). Posiada ogromne możliwości

⁷ H. Schlier, *Der Römerbrief*, Aufl. 3, 1987 Freiburg-Basel-Wien 1987, 42, 312n.

o znaczeniu fundamentalnym dla zbawienia człowieka (1 Kor 1,24; 2,4). Jest prawdziwą mocą Ducha. Bóg, przez objawienie się Jezusa Chrystusa, ukazuje swoją potęgę. Ewangelii tej dana jest moc zbawcza. Zbawienie zaś – według Pawła – należy rozumieć jako zbawienie eschatologiczne, które ostatecznie objawi się w czasie paruzji Jezusa Chrystusa (por. Rz 5,9; 13,11; 1 Kor 3,15; 5,5; Flp 1,19).⁸

Ewangelia jest mocą Bożą, bo w niej w szczególny sposób „objawia się sprawiedliwość Boża” przynosząca zbawienie wierzącym. Niegdyś ukryta w Bogu, teraz objawia się ona w Ewangelii jako wielki dar Boży. Sprawiedliwość ta nie tylko jest objawiona, ale jest również skuteczna. Moc Ewangelii wynika właśnie stąd, że w niej „ukazuje się sprawiedliwość Boża”. Doskonałą ilustracją terminu „sprawiedliwość” (hebr. *sedequam*) może być Ps 98,2: „Pan okazał swoje zbawienie: na oczach narodów objawił swą sprawiedliwość”. Jest tu oczywiście mowa o zbawczej interwencji Boga. Wskazuje na to najbliższy kontekst: „Wspomniał na dobroć i na wierność swoją wobec domu Izraela. Ujrzały wszystkie krańce zbawienie Boga naszego” (Ps 98,3). Tekst ten jest bliski Rz 1,17. Zarówno tu, jak i tam, spotykamy tę samą terminologię. Paweł zapewne chce powiedzieć, że człowiek, przyjmując Ewangelię, poddaje się zbawczemu działaniu Boga i tym samym wchodzi w zasięg Jego zbawienno-oddziaływania.

Tak więc, jak gniew Boży oznacza działanie karzące, tak sprawiedliwość Boża jest określeniem działania przynoszącego człowiekowi wybawienie. Jak dawniej Bóg w swej sprawiedliwości ratował Izraela, tak dziś swoją sprawiedliwość kieruje ku wszystkim wierzącym (Rz 1,16.18).

Moc Ewangelii jest również uchwytana w swojej ziemskiej przestrzeni, w krajach i prowincjach, gdzie jest głoszone słowo Boże. Mając na uwadze wielką skuteczność Ewangelii, Paweł może powiedzieć: „Nie odważę się jednak wspominać niczego poza tym, czego dokonał przeze mnie Chrystus w doprowadzeniu pogan do posłuszeństwa (wierze) słowem, czynem, mocą znaków i cudów, mocą Ducha Świętego. Oto od Jerozolimy i na całym obszarze aż po Illirię dopełniam (obwieszczenia) Ewangelii Chrystusa” (Rz 15,18n). Ewangelia, poprzez swoją obecność, nappełniła całe przestrzenie wschodnich krajów.

Ewangelia, którą głosi Paweł, łączy się ściśle z jego misją powołania. Prawdopodobnie jeszcze przed swoim nawróceniem znane mu były w ogólnym zarysie prawdy wiary chrześcijańskiej. Jednak nie doszedł on do Ewangelii na podstawie przekazanej mu tradycji, ale poprzez bezpośrednie objawienie. O objawionej mu Ewangelii dowiadujemy się z Listu do

⁸ Tamże, 43.

Galatów, gdzie odpiera zarzuty swoich przeciwników. Zarzucano mu bowiem, że był człowiekiem drugiej generacji i o Ewangelii został pouczony przez ludzi. Stąd jasno stwierdza: „Oświadczam więc wam, bracia, że głoszona przeze mnie Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim. Nie otrzymałem jej bowiem ani nie nauczyłem się od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus” (Ga 1,11n). Chcąc określić element nieoczekiwany tego objawienia, nawiązuje do czasu, w którym zwalczał Kościół Boży (Ga 1,13n). Sam Bóg objawił mu swego Syna. Objawiony Jezus Chrystus jest jego Ewangelią, którą teraz przepowiada. Mamy tu do czynienia z objawieniem najwyższej wagi, gdyż w Jezusie Chrystusie zmartwychwstałym i wywyższonym zawarte jest ostateczne i uniwersalne objawienie.⁹

Paweł, chcąc wykazać, że jego Ewangelia została mu objawiona, zrównuje się w tym względzie z tymi, którzy przed nim zostali powołani na Apostołów (Ga 1,17), jak Kefas i dwunastu (1 Kor 15,5). Chodzi zatem o tę samą Ewangelię, która wynika z objawienia Jezusa Chrystusa. Będąc o tym głęboko przekonany, przytacza starochrześcijańskie credo o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa w 1 Kor 15,3-5. Taką Ewangelię głosili już przed nim inni.¹⁰

Udział ludzi w szerzeniu Ewangelii jest dla Pawła powodem do dziękczynienia Bogu (Flp 1,3nn). Wyrazem tego są zakładane gminy. Głoszenie Ewangelii natomiast dokonuje się dzięki „słowu”: „Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił” (Rz 10,14), ale również i przez moc Ducha (1 Tes 1,5). Szerzeniu Ewangelii mogą towarzyszyć nadzwyczajne skutki. Jak już wspomnieliśmy, Paweł przyjął Ewangelię przez objawienie mu się Jezusa Chrystusa. Z daru objawienia mogą korzystać również ci wszyscy, którzy przyjmą Ewangelię w wierze. Muszą jednak dysponować odpowiednią dyspozycją. Ewangelia bowiem „dla jednych jest to zapach śmiercionośny – na śmierć, dla drugich zapach ożywiający – na życie” (2 Kor 2,16). Orędzie, zawarte w Ewangelii, jest krzyżem przynoszącym zbawienie. Dlatego Apostoł w jej centrum stawia Krzyż i zmartwychwstanie Jezusa (1 Kor 2,1n).¹¹ Nie wszyscy więc dali posłuch Ewangelii (Rz 10,16). Głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego „jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,23).

⁹ J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg-Basel-Wien 1994, 31.

¹⁰ Tamże, 32.

¹¹ Tamże, 33.

2. CHRYSTUS TREŚCIĄ EWANGELII

Jest rzeczą interesującą, że pierwsze wyznania wiary, odnoszą się tylko do Chrystusa. Nie mają odniesień ani do Ojca, ani do Ducha Świętego. To naprowadza na myśl, że pierwszorzędnym celem pierwotnego chrześcijaństwa był „chrystocentryzm”.¹²

Faktycznie, dla pierwszych chrześcijan, wywodzących się z judaizmu, aluzja do Ojca nie wydawała się potrzebną, ponieważ wierzyli w Boga od samego początku i ta wiara nie stwarzała żadnego problemu. Z czasem jednak, kiedy poganie zaczęli się nawracać na chrześcijaństwo, myśl o Ojcu i Duchu Świętym była nieodzowna, ponieważ nawróceni nie słyszeli nigdy ani o Ojcu, ani o Duchu Świętym.¹³

Chrystocentryzm ukazał się bardzo wyraźnie w pewnych tekstach Dz i Listów św. Pawła. „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3,27; zob. też Rz 6,3). „Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa” Dz 8,16; zob. też Dz 10,48). Powyższe teksty wskazują, że w pierwotnym Kościele chrzczono „w imię Pana Jezusa”. Co więcej, z całą pewnością można stwierdzić, że Kościół pierwotny uważał, że wiara w Chrystusa stanowiła podstawę nowej religii. Kościół apostołski był w istocie „chrystocentryczny”. Gdy później chrześcijanie weszli w kontakt ze światem pogańskim, Kościół w liturgii musiał zmodyfikować swój sposób nauczania. Było rzeczą konieczną wyznawać wiarę w Ojca wobec nawróconych z pogaństwa. Przykładem może być 1 List do Koryntian: „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6; zob. też Ef 4,5-6).¹⁴

Zasadniczą treścią Ewangelii Pawłowej jest Jezus Chrystus, Jego męka i zmartwychwstanie (Rz 1,1-5; 1 Kor 15,1-40). Wszystko bowiem wokół Chrystusa się koncentruje. Nauka głoszona przez Apostoła, jak również cała jego działalność i całe życie w Nim się wyjaśnia. Zdaniem św. Pawła, Bóg definitywnie wkroczył w osobie Jezusa Chrystusa w dzieje ludzkości. Dzięki głoszeniu Ewangelii Chrystus jest wciąż aktualny i żywy. W niej dokonuje się realizacja zbawczego planu Boga istniejącego od wieków, który osiągnął pełnię w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Inicjatorem tej Ewangelii jest sam Bóg. Wszystko tutaj ukierunkowane jest na Chrystusa. Stoi On w centrum nauczania Pawła.

¹² G. Outrepoint de, *Jésus dans les Évangiles et les Lettres de Saint Paul*, Paris 1973, 127n.

¹³ Tamże, 128.

¹⁴ Tamże, 128n.

Kim jest dla niego Jezus Chrystus? Największym skarbem, dla którego warto wyzuć się ze wszystkiego, by go pozyskać (Flp 3,7-8). Stąd rodzi się w jego sercu imperatyw głoszenia Ewangelii o Jezusie Chrystusie całemu światu. „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9,16). Dla niego Ewangelią jest sam Jezus Chrystus.¹⁵

Jak wielką rolę odegrał Paweł w głoszeniu Ewangelii, świadczą Dzieje Apostolskie, które jego osobie poświęcają aż 20 rozdziałów. Píše o tym nie kto inny tylko naoczny świadek pierwszych wypraw misyjnych Apostoła, św. Łukasz. Według jego relacji u początków działalności misyjnej św. Pawła był fakt ukazania się Jezusa zmartwychwstałego (Dz 9,1-9; zob. 9,1-19), co świadczy o randze jego działalności apostolskiej.¹⁶

Paweł od najmłodszych lat był wychowywany w wierze w jednego Boga (Ga 1,13-14). Jednak początkiem zwrotnym w jego życiu było spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym pod Damaszkiem. Chociaż nie opisuje on tego wydarzenia, to jednak wyraźnie do niego nawiązuje: „zostałem zdobyty przez Chrystusa” (Flp 3,12). A o swojej Ewangelii tak píše: „Oświadczam więc wam, bracia, że głoszona przeze mnie Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim, Nie otrzymałem jej bowiem ani nie nauczyłem się jej od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus” (Ga 1,11-12). Centralne miejsce w jego życiu zajmuje teraz Chrystus w miejsce Prawa starotestamentalnego. Paweł pod Damaszkiem otrzymał zadanie zanieśienia imienia Jezusa do pogan, królów i do synów Izraela (zob. Dz 9,15).¹⁷

Paweł nabrał odtąd przekonania, że zaczyna się nowa era: czas mesjański, że Jezus jest początkiem „nowego stworzenia”. Do tego wszystkiego nie doszedł na drodze wnioskowania intelektualnego, ale na drodze osobistego doświadczenia, którego doznał pod Damaszkiem. Usłyszał wówczas słowa: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. Ale podnieś się i stań na nogi, bo ukazałem się tobie po to, aby ustanowić cię sługą i świadkiem tego, co zobaczyłeś, i tego, co ci objawię” (Dz 26,15-16). „Bo wobec wszystkich ludzi będziesz świadczył o tym, co widziałeś i słyszałeś” (Dz 22,15).

Bóg, którego Paweł czcił w dotychczasowym życiu, objawił mu się teraz w Jezusie Chrystusie. Paweł nabrał przekonania o zbawczym charakterze śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Stąd centralnym punktem jego nauczania stanie się prawda o śmierci i zmartwychwstaniu

¹⁵ Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2000, 175; por. H. Langkammer, *Apostoł Paweł i jego dzieło*, Opole 2001, 251n.

¹⁶ G. Rafiński, *Dziesięć Pawłowych błogosławieństw*, Pelplin 1999, 10nn.

¹⁷ Tamże, 12n.

Jezusa. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że czasownik „zmartwychwstał”, użyty w języku greckim w perfectum (1 Kor 15,4), określa fakt dokonany w przeszłości, którego skutki trwają w teraźniejszości. „Chrystus zmartwychwstały również teraz żyje”.¹⁸

Dzięki Chrystusowi załamał się dotychczasowy świat myślenia Apostoła, nastąpiło przewartościowanie rzeczy tego świata. To, co dotychczas uważał za ważne, teraz w jego oczach jawi się jako nicność. Znajomość Chrystusa stawia na pierwszym miejscu. Ona rzutuje teraz na całe jego posłannictwo. Paweł ma świadomość, że został wybrany i przeznaczony do głoszenia Ewangelii o Jezusie Chryście i to już przed swoim narodzeniem (Ga 1,15n). Do tego zadania został wybrany przez Boga.

Pawłowi zarzucano, że głosi obraz zupełnie nowego Chrystusa, należącego już do nieba. Jest prawdą, że w jego Listach historyczny Jezus z Nazaretu jest na dalszym planie.¹⁹ Utrzymywano, że Paweł widział Jezusa w Jerozolimie i był świadkiem Jego ukrzyżowania. Tego nie można wykluczyć. Nie ma jednak na to rzeczowych dowodów. Z jego Listów wynika, że znał pewne fakty z życia i działalności Jezusa. Znał na przykład Jego pochodzenie od Dawida (Rz 1,3), Jego narodzenie (Ga 4,4), Jego dobrowolne оголошение (Flp 2,6-11; 2 Kor 8,9), cichość i łagodność (2 Kor 10,1), jego rezygnację z szukania tego, co byłoby dla Niego dogodne (Rz 15,3), zdradę i ustanowienie Eucharystii (1 Kor 11,23-25), śmierć, pogrzebanie i zmartwychwstanie (1 Kor 15,3-5) oraz wniebowstąpienie (Rz 10,6; Ef 4,8). Niekiedy nawiązuje również do jakichś słów Jezusa lub je cytuje, np.: „Pan postanowił, żeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię” (1 Kor 9,14; por. Mt 10,10; Łk 9,3-4). Informacje na temat wyżej wspomnianych faktów przejął z wcześniejszej tradycji.²⁰

Pewnych określeń i tytułów Jezusa, występujących w Ewangeliach i Dziejach Apostolskich, nie spotykamy w Listach Pawła. Należą do nich: Rabbi, Rabbuni, Mistrz, Prorok, Syn Dawida, Syn Maryi, Syn Józefa, Syn Człowieczy, Król Izraela, „Ten, Który przychodzi”, Święty, Sprawiedliwy. Wśród tytułów pochodzących z tradycji najczęściej używanym jest „Jezus” (125 razy w Listach Pawłowych i 70 razy w Deutero-Pawłowych). Często można również spotkać imię „Chrystusa”, samo lub połączone z innymi określeniami. I tak Chrystus jest nazwany „kamieniem węgielnym” (Ef 2,20), „skałą” (1 Kor 10,4), „mocą Bożą” (1 Kor 1,24). Paweł nadał Chrystusowi również nowe tytuły: „Obraz Boga (Kol 1,15), „Pierworodny”

¹⁸ Tamże, 13n.

¹⁹ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, 14.

²⁰ A. Świderkówna, dz. cyt., 176.

(Rz 8,29; Kol 1,15-18), „Mądrość Boża” (1 Kor 1,24), „Ostatni Adam” (1 Kor 15,45). W tym punkcie zauważa się zależność Pawła od słownictwa używanego w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich. Nie cytuje on takich określeń i tytułów jak: Pasterz, Pośrednik, Baranek, Arcykapłan, Adwokat, Logos. Tytuł „Zbawiciel” pojawia się w jego Listach tylko dwa razy.²¹

Śledząc treść Listów św. Pawła nietrudno zauważyć, że przede wszystkim koncentruje się na nadprzyrodzonych aspektach osoby Chrystusa i Jego stwórczej władzy (2 Kor 5,17). Rodzi się pytanie, w jaki sposób Paweł pojmuje człowieczeństwo Jezusa? Kiedy mówi o Chrystusie, ma na myśli rzeczywistego człowieka (por. Rz 5,15; Flp 2,8). Nie spotkamy jednak u niego żadnej deklaracji, którą można by porównać z formułą św. Jana: „A Słowo stało się ciałem” (1,14). Kiedy czyni aluzję do człowieczeństwa Jezusa, zawsze posługuje się parafrazą: „na podobieństwo ludzi”, „przybierając postać człowieka” (Flp 2,7), „na podobieństwo grzesznego ciała” (Rz 8,3). W każdym bądź razie Paweł nie wątpi w prawdziwe i doskonałe człowieczeństwo Jezusa. Świadczą o tym jego mocne sformułowania: 2 Kor 8,9, Ga 4,4 i Flp 2,6-11.²²

2.1. ZNACZENIE TYTUŁU CHRISTOS

Tytuł „Chrystus”, mający znaczenie eschatologiczne,²³ jest najczęściej spotykanym terminem w Listach św. Pawła (w Listach Pawłowych – 266 razy, w Deutero-Pawłowych 113 razy).²⁴ Zadawano pytanie, dlaczego tak często występuje ten wyraz w *Corpus Paulinum* i usiłowano na nie odpowiedzieć.²⁵ Być może w grę wchodzi w tym przypadku ukazanie Ewangelii Pawłowej w kontekście zbawczego planu Bożego. Paweł chciał zapewne wykazać, że wszystkie obietnice mesjańskie zrealizowały się w Chrystusie. Grecki termin *Christos* był w Septuagincie odpowiednikiem hebr. *Masiah* – pomazaniec. Tytuł ten nawiązuje do obrzędu namaszczenia królów izraelskich, kapłanów, a niekiedy i proroków, którzy byli uważani

²¹ V. Taylor, *La personne du Christ dans Le Nouveau Testament*, Paris 1969, 45n.

²² Tamże, 49n.

²³ J. Łach, *Najstarsze wyznania wiary w Jezusa Chrystusa w NT (kilka uwag)*, w: *Żywe jest słowo i skuteczne. Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, opr. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 194.

²⁴ M. G. Gomez, *El idioma del Nuevo Testamento*, ed. 2, Burgos 1971, 144.

²⁵ J. Łach, *Najstarsze wyznania wiary...*, 198.

za wysłanników Bożych.²⁶ Czy Jezus stosował do siebie ten tytuł? Prawdopodobnie nie posługiwał się nim. Ewangelie konsekwentnie podkreślają niechęć Jezusa do tytułowania się wprost „Mesjaszem”. Przyczyna tego stanu rzeczy leży w tym, że w ST termin ten, dopóki żyli królowie, miał znaczenie polityczne. Zapewne z tego powodu Zbawiciela, który przyjdzie na końcu czasów, prorocy nie nazywali Mesjaszem, lecz Księciem Pokoju i Synem Człowieczym.

Żywe były nadzieje mesjańskie w narodzie żydowskim o Pomazańcu Bożym, idealnym królu, który wyzwoli lud Izraela z politycznej niewoli. Takiego Mesjasza oczekiwano również za czasów Jezusa. Jednak nie chciał On być takim królem. Nie miał zamiaru realizować jakichkolwiek politycznych nadziei mesjańskich (zob. Łk 23,2; Mk 15,2-12).²⁷ Żydzi wyobrażali sobie przyjście Mesjasza w znaczeniu politycznym, jako doczesnego i zwycięskiego władcę, który odbuduje królestwo Izraela na wzór Dawida. W NT nastąpiło odpolitycznienie tego tytułu. Wydaje się więc nieprawdopodobne, aby Jezus za życia swego przypisywał sobie ten tytuł.

Kiedy Piotr w Ewangelii Mk wyznał: „Ty jesteś Mesjaszem” (8,29), Jezus natychmiast koryguje go mówiąc, że jest On raczej cierpiącym Synem Człowieczym (8,30-31). Na przesłuchaniu przed Sanhedrynem Jezus na pytanie: „Czy Ty jesteś Mesjasz? (...), odpowiada: „Ja jestem” (Mk 14,62), ale dodaje: „Ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmogącego, i nadchodzącego na obłokach niebieskich” (por. par. Mt 26,64; Łk 22,67).

Chociaż tytuł „Mesjasz” nie określa w sposób jednoznaczny osoby pretendującej do godności „króla Izraela”, to jednak napis na krzyżu (J 19,21n) sugeruje takie skojarzenie (por. Mk 15,39). Być może za sprawą tego napisu zaczęto Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego nazywać „Mesjaszem”. Ta tendencja przejawia się również w tradycji ewangelijnej (por. Łk 2,26; 9,20; 23,35; Dz 3,18; Mt 1,16).²⁸

Powstaje pytanie, jaką ideę Mesjasza, na podstawie ST i judaizmu, wyrobił sobie Paweł, która stała się przedmiotem wiary pierwotnego chrześcijaństwa? Wydaje się on ignorować ideę mesjanizmu narodowego. Paweł był obywatelem rzymskim. Trzeba było dużo roztropności, aby nie narazić się władzom. Mimo to przypomina, że Mesjasz, według zapowiedzi proroków, pochodzi z rodu królewskiego. Idee zaszczerpione przez Pawła

²⁶ Słownik teologiczny t.1, „Jezus Chrystus”, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, 226.

²⁷ J. Łach, *Najstarsze wyznania wiary...*, 196.

²⁸ Encyklopedia biblijna, „Mesjasz”, dz. cyt., 740; por. też Praktyczny słownik biblijny, „Mesjasz”, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, 718n.

w gminach chrześcijańskich na pewno odbiegają od idei, jakie mieli dotychczas o Mesjaszu Żydzi. One dadzą się potwierdzić tylko w pewnych punktach.²⁹

Chrystus jest dla Pawła Tym, którego Bóg wskrzesił z martwych, aby Go uczynić sędzią w czasie paruzji. Paweł, na podstawie objawienia danego mu pod Damaszkiem, po chrześcijańsku odczytuje ST. Chrystus, który mu się objawił, „otworzył mu oczy rozumu, aby zrozumieć Pisma”. Łukasz opisuje w Dz pierwszą ewangelizacyjną aktywność św. Pawła, gdy starał się nawracać Żydów. Cały jego wysiłek zmierzał ku temu, aby im wykazać, że Jezus jest Chrystusem, tzn. Tym, którego przepowiadały Pisma, że miał umrzeć i zmartwychwstać.³⁰ W czasie wizji przekonał się, że to nie Prawo, ale Mesjasz, Syn Boga, nas usprawiedliwił. Jezus Chrystus jest dla niego tym Mesjaszem Izraela, w którym urzeczywistniły się obietnice dane Abrahamowi i jego potomstwu, które również odnoszą się do wszystkich narodów (Rdz 12,3).³¹

Kiedy w Damaszku głosił Ewangelię, dowodził w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym” (Dz 9,20-22). Natomiast w Antiochii Pizydyjskiej wyjaśniał: „Z jego to potomstwa, stosownie do obietnicy, wyprowadził Bóg Izraelowi Zbawiciela Jezusa” (Dz 13,23). Tak więc Jego śmierć, zmartwychwstanie, przepowiadanie o Nim poganom, odbyło się według Pism (por. Dz 13,29-47). W synagodze w Tesalonice podczas trzech szabatów „wyjaśniał i nauczał: Mesjasz musiał cierpieć i zmartwychwstać. Jezus, którego wam głoszę, jest tym Mesjaszem” (Dz 17,2-3). Również w Koryncie Paweł udowadniał Żydom, na podstawie Pism, „że Jezus jest Mesjaszem” (Dz 18,28). W rozmowie z królem Agrypą, w Cezarei, streszcza swoje nauczanie zgodnie z tym, co przepowiadali Prorocy i Mojżesz, „że Mesjasz ma cierpieć, że pierwszy zmartwychwstanie, że głosić będzie światło zarówno ludowi, jak i poganom” (Dz 26,22-23). Świadectwo Łukasza, przekazane w powyższych tekstach ma duże prawdopodobieństwo. Stąd trudno je odrzucić. Paweł używa zwykle terminu *Christos* tam, gdzie nie ma żadnej racji, aby posługiwać się terminem „Syn Boży” lub „Pan”.³² Trzeba jednak zaznaczyć, że termin *Christos* jest jedynym terminem ogólnym, który można zastosować wszędzie, gdyż jego znaczenie jest dość płynne i harmonijne.³³

Nie ulega wątpliwości, że w oczach św. Pawła Jezus był Mesjaszem. Przywołując obietnice zbawcze dane przez Boga, mówi wyraźnie o Jezusie

²⁹ L. C e r f a u x, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris² 1954, 264n.

³⁰ Tamże, 366.

³¹ Ch. S c h ö n b o r n, *Bóg zesłał Syna swego*, Poznań 2002, 7.

³² L. C e r f a u x, dz. cyt., 366.

³³ Tamże, 367.

„pochodzącym według ciała z rodu Dawida” (Rz 1,3; por. też 9,5). Idea ta ma zawsze w sobie soteriologiczne aspekty mesjanizmu, jednak Chrystus Mesjasz nie jest centralną ideą w jego Listach.³⁴ Według Pawła, uwierzyć w Chrystusa, to uwierzyć, że w życiu i działalności Jezusa z Nazaretu wypełniły się proroctwa mesjańskie.³⁵

W chrześcijaństwie z czasem zapomniano o aspekcie mesjańskim Chrystusa. Termin *Christos* stracił wartość tytułu. Stał się po prostu Jego imieniem własnym. Dlatego wyznawcy Chrystusa po raz pierwszy w Antiochii zostali nazwani, od imienia Chrystusa, chrześcijanami. Uważano ich jako sektę powiązaną z osobą Chrystusa. W późniejszym czasie sekty przybierały imię od założycieli herezji, np. Arianie, Walentynianie (por. 1 Kor 3,23; Rz 8,9).³⁶

W wielu miejscach Listów Pawłowych określenia *Christos* używa się jako imienia własnego. Nie zawsze jednak wiadomo, czy użyto go w znaczeniu teologicznym, czy też jako własnego imienia. Natomiast dwa określenia zamieszczone obok siebie: „Jezus Chrystus” dla jednych oznaczały Mesjasza, dla innych zaś podwójne imię własne. Nazywano też cesarzy rzymskich podwójnym imieniem, np. Cezar August. Podobnie brzmi : *Kyrios Iesous*. Paweł jednak nigdy nie zestawia dwóch tytułów: *ho Kyrios Christos*, ale je wiąże z imieniem *Iesous*.³⁷ „Jezus” jest także imieniem własnym. Zauważa się, że jego użycie zawiera inną myśl niż *Christos*. Kiedy mówimy o Jezusie, mamy na myśli przede wszystkim Jego życie ziemskie. Kiedy mówimy „Pan”, myślimy o Jego życiu po zmartwychwstaniu i o Jego obecności we wspólnocie chrześcijańskiej. Kiedy mówimy o Chrystusie, mamy na uwadze Jego pobyt na ziemi, zmierzający ku wieczności.³⁸

W Pawłowym posługiwaniu się tytułem *Christos* uderza fakt, że stał się on praktycznie drugim imieniem Jezusa: „Jezus Chrystus” (np. 1 Tes 1,1.3) lub „Chrystus Jezus” (np. Tes 2,14; 5,18). Tylko w Rz 9,5 Paweł używa słowa *Christos* wyraźnie w sensie tytularnym, odnoszącym się do jednego Mesjasza – Jezusa. Przez słowo *Christos* Paweł rozumiał to, co chrześcijanie rozumieli pod stosowanym wcześniej żydowskim tytułem. Objawienie pod Damazkiem skorygowało całkowicie jego wiarę w Mesjasza.³⁹ Paweł bowiem wyrósł i wykształcił się w atmosferze nadziei

³⁴ V. Taylor, dz. cyt., 51.

³⁵ R. Kempia k, *Wiara w Jezusa Chrystusa na podstawie Listu św. Pawła do Galatów*, Kraków 1993, 210.

³⁶ L. Cerfaux, dz. cyt., 362.

³⁷ J. Łach, art. cyt., 198n.

³⁸ L. Cerfaux, dz. cyt., 367.

³⁹ J.A. Fitzmyer, *Teologia św. Pawła*, w: *Katolicki komentarz biblijny...*, 2150.

mesjańskich. Dzięki przeżyciu nawrócenia pod Damaszkiem, przekonał się, że Jezus z Nazaretu, ukrzyżowany i zmartwychwstały, jest tym zapowiedzianym już w ST Mesjaszem. Dlatego może wołać: „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,23n). Takie przekonanie potwierdza jeszcze inny tekst: „Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2).⁴⁰

Termin „Chrystus” jest więc nie tylko tytułem, ale i imieniem własnym. Niektórzy bibliści sądzą, że pewne teksty tworzą przejście między pierwszą specyfikacją sensu a drugą, gdzie *Christos* jest imieniem własnym, zachowując całkowicie swoje znaczenie „Mesjasza”. Według L. Cerfaux, tam gdzie występuje *Christos* z rodzajnikiem, termin ten oznacza „Mesjasza Jezusa” (por. Mt 11,2; Dz 8,5; 9,20; Rz 9,3.5; 1 Kor 1,6.13.17; 9,12; 10,4.16; 2 Kor 2,12; 4,4; Ga 1,7; 6,2; Flp 1,15 itd.). Przeciwnie, kiedy termin *Christos* i w złożonych formułach *Iesous Christos* lub *Christos Iesous* zachodzi brak rodzajnika, to uważa się *Christos* jako imię własne. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie jest to regułą, którą da się wszędzie zweryfikować.⁴¹

Paweł wyraźnie rozróżnia Chrystusa i Jezusa, nie używając tych terminów zamiennie. Kiedy pisze *Christos Iesous* lub *Iesous Christos*, czy nie należy się w tym przypadku dopatrzeć niuansów znaczeniowych?⁴²

2.2. ORĘDZIE PAWŁA O CHRYSTUSIE

Paweł głosi Chrystusa Jezusa: „Chrystus Jezus, Ten, którego głosiłem wam ja i Sylwan” (2 Kor,19). „Nie głosimy bowiem siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa” (2 Kor 4,5). Do nierozumnych Galatów pisze: „Któż was urzekł, was, przed których oczami nakreślono obraz Chrystusa ukrzyżowanego?” (Ga 3,1). Rodzi się pytanie, czy ten obraz przedstawiony przez Pawła jest autentyczny, a nie zniekształcony, przemalowany, daleki od Jezusa „historycznego”, jak niektórzy sądzą?⁴³

Paweł, pisząc swój List do Koryntian, głosi Chrystusa, w którym objawia się mądrość i potęga Boża (1 Kor 1,22-24). Napotykamy formuły, które mają raczej na uwadze ewangelizację pogan na przykład, jak: *euangelion tou Christou* (1 Tes 3,2; Rz 15,19; 1 Kor 9,12; 2 Kor 2,12; 9,13;

⁴⁰ J. Ł a c h, *Najstarsze wyznania wiary...*, 199.

⁴¹ L. C e r f a u x, dz. cyt., 263

⁴² Tamże, 364.

⁴³ Ch. S c h ö n b o r n, dz. cyt., 25.

10,14; Ga 1,17; Flp 1,270. W powyższych przypadkach zauważyć można ustawiczne używanie terminu *Christos* i to zawsze z rodzajnikiem. Do tej grupy można zaliczyć podobne wyrażenia: *to martyrion tou Christou* (1 Kor 1,6), *to kerygma* (Rz 16,25), *to mysterion tou Christou* (Ef 3,4; Kol 4,3).

Występuje jeszcze inne wyrażenie odnoszące się do Chrystusa, a mianowicie: „głosić Chrystusa (Rz 15,20; 2 Kor 4,5; Flp 1,15.18). Te wszystkie wyrażenia potwierdzają regułę: przedmiotem orędzia jest Chrystus. Z orędziem związane jest głoszenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W tym przypadku rozumie się termin „Chrystus” jako imię własne.⁴⁴

2.3. CHRYSTUS PANEM

Bardzo ważnym tytułem Jezusa, zwłaszcza zmartwychwstałego, jest *Kyrios*, „Pan”. Paweł posługuje się nim nieco rzadziej niż *Christos*, ale częściej niż tytułem „Syn” czy „Syn Boży”.

Tytułu tego używa, odnosząc go do Jahwe ST, zwłaszcza wtedy, gdy cytuje lub wyjaśnia starotestamentalne teksty (por. 1 Tes 4,6; 1 Kor 2,16; 3,20; 10,26). W tych fragmentach występuje *Kyrios* w znaczeniu absolutnym i to w większości w rękopisach chrześcijańskich Septuaginty. Być może, że tytuł ten został wprowadzony przez kopistów chrześcijańskich. Podważa się jednak hipotezę, by takie użycie mogło przeniknąć do kręgu chrześcijan NT z ówczesnych greckich przekładów ST, gdyż określenie „Pan” nie było typowym tytułem Boga w judaizmie (R. Bultmann). W greckich tłumaczeniach ST, wykonanych przez Żydów i dla Żydów, tetragram (JHWH) zapisywano za pomocą hebrajskich znaków. Dziś jednak nie ma wątpliwości, że Żydzi, władający językiem hebrajskim, aramejskim lub greckim, w ostatnich wiekach poprzedzających przyjście Chrystusa, zaczęli już nazywać swego Boga „Panem” w sensie absolutnym).⁴⁵

Do momentu określonej historii – nieznanej zresztą – nie odważano się, ze względu na szacunek dla Jahwe, wygłaszać tego imienia publicznie w czasie lektury biblijnej i dlatego zastępowano je słowem *Adonai*. To słowo było imieniem własnym jedyne Boga Jahwe; Septuaginta przetłumaczyła je na *Kyrios*. Tytuł ten jest więc osobistym tytułem Boga w ST. Pierwsi chrześcijanie bardzo szybko dojrżeli w zmartwychwstaniu tryumfalne wyniesienie Jezusa do chwały Ojca. Chrystusowi przypisywali władzę królewską, taką, jaka przynależy samemu Bogu. Chrystus, przez

⁴⁴ L. Cerfaux. dz. cyt., 367nn.

⁴⁵ J.w., 364.

swe zmartwychwstanie, stał się władcą królestwa niebios. Wiara pierwszych chrześcijan, uznając bóstwo Jezusa, przydzieliła dla Niego tytuł *Kyrios*.⁴⁶

Zawiera on w sobie ideę mocy i władztwa. Ma na uwadze zmartwychwstanie i wywyższenie Chrystusa, a zwłaszcza Jego rolę w dziele zbawienia. Chrystus, będąc Panem, ma moc zbawczą. Obdarowanie ludzi zbawczym uczestnictwem w misterium paschalnym przypisuje się szczególnie Chrystusowi zmartwychwstałemu.⁴⁷

Pisma NT zachowują wspomnienie ścisłej więzi między tym tytułem a królewską godnością Jezusa. Św. Marek wkłada w usta Jezusa ten tytuł, kiedy wkracza On uroczyście do Jerozolimy (Mk 11,3).⁴⁸

Ewangelia głoszona przez św. Pawła koncentruje się na Jezusie⁴⁹ i to w dużej mierze na Chrystusie Panu. Ten tytuł zdominował całą jego teologię.⁵⁰ Św. Paweł pisze przede wszystkim dla Greków. Dla nich zaś termin *Christos*, oznaczający króla mesjańskiego, Pomazańca Bożego, był pojęciem obcym.⁵¹ Sam tytuł *Kyrios* nie był obcy światu pogańskiemu. Posługiwano się nim w odniesieniu do różnych pogańskich bogów. Nazywano ich „panami” (rodzaj żeński *kyria* przysługiwał np. bogini Izis).⁵² Tytuł ten nadawano również cesarzom. Chociaż na terenach pogańskich ten właśnie tytuł często był w obiegu, jednak treść, jaką mu nadało chrześcijaństwo, daleko odbiega od znaczenia pogańskiego. Paweł powie wprost: „A choćby byli na niebie i na ziemi tak zwani bogowie – jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów – dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,5n).⁵³ W ramach NT znajdujemy teksty, które raz odnoszą ten tytuł do władców tego świata (np. Dz 25,26), innym razem zaś w znaczeniu chrześcijańskim stosują go do Chrystusa (Ap 19,6). Dla chrześcijan Chrystus jest Panem o zupełnie innym charakterze niż cesarz.⁵⁴

Paweł, stosując tytuł „Pan” do Jezusa, nie tyle skorzystał z nomenklatury pogańskiej, ile raczej z ustalonej treści tego tytułu

⁴⁶ G. Outrepont de, dz. cyt., 105 i 109.

⁴⁷ L. Misztal, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa*, Kraków 2002, 133n.

⁴⁸ L. Cerfaux, dz. cyt., 348.

⁴⁹ V. Taylor, dz. cyt., 52.

⁵⁰ EWNT Bd. 2, *Kyrios*, dz. cyt., 817.

⁵¹ Cerfaux, dz. cyt., 345.

⁵² Encyklopedia Biblijna, „Pan”, dz. cyt. 895.

⁵³ H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, Wrocław 1984, 108.

⁵⁴ Tamże.

w kościołach hellenistycznych, jak również mógł go przejąć z tradycji palestyńskiej. Na to wskazuje przyjęcie formuł koncentrujących się wokół tego tytułu w liturgii pierwotnego Kościoła, istniejących jeszcze przed działalnością św. Pawła na tych terenach.⁵⁵

Na dowód, że tytuł „Pan” w odniesieniu do Jezusa znany był już w gminie palestyńskiej, świadczą również teksty znajdujące się u ewangelistów (por. Mt 7,22; 25,11n). Już Septuaginta oddaje zazwyczaj imię Boże, Jahwe, przez „Pan” (*Kyrios*). Jednakże najstarsze jej kodeksy nie tłumaczą imienia Jahwe, lecz umieszczają przy tekście greckim tetragram JHWH.⁵⁶ W czasach Jezusa używano powszechnie aramejskiego słowa *mari* („mój Pan”) jako tytułu honorowego, stosując go do ludzi cieszących się autorytetem, np. rabinów czy też Jezusa (por. Mt 7,21; Mk 7,28).⁵⁷

Jeżeli NT przypisuje te przymioty Jezusowi, co w ST zastrzegł tylko do Jahwe, to znaczy, że Chrystus posiada taką samą władzę jak Bóg. Wymowna pod tym względem jest adaptacja tekstu Iz 40,3 do osoby Jezusa przez Jana Chrzciciela (Mk 1,3). Jan ma przygotować lud na przyjście Pana. Mamy tu do czynienia z bardzo wczesną transpozycją tytułu „Pan” z Boga na Jezusa. Warto również zaznaczyć, że inwokacja chrześcijańska: „Ktokolwiek będzie wzywał imienia Pana, zostanie ocalony”, opiera się na tekście Jł 3,5. Św. Piotr w swoim przemówieniu nawiązuje do tego tekstu, odnosząc proroctwo do ziemskiego Jezusa (Dz 2,21n). Panem wywyższonym, w jego pojęciu, jest Jezus z Nazaretu. Identyfikacja Jezusa z Bogiem jest szczególnie widoczna w hymnie (Flp 2,6-11; por. też Iz 45,23; 1 Kor 8,5n). W wyrażeniu „imię ponad wszelkie imię”, (Flp 2,9n) słowo „imię” wyraźnie wskazuje na imię *Kyrios* – „Pan”. Należy ono do boskich tytułów w ST jako Imię nieprzekazywalne (Mdr 14,21). W Septuagincie stanowi ono jedno z imion boskich, zastępujących JAHWE, odczytywane do dzisiejszego dnia przez Żydów w liturgii jako *Adonai* („nasz Pan”).⁵⁸ Nadanie Chrystusowi tytułu „Pan” ukazuje, wobec całego kosmosu biblijnego, równość Chrystusa z Bogiem. Monoteizm izraelski nie doznaje z tego powodu żadnego uszczerbku, gdyż Chrystus nie okazuje się tutaj bóstwem drugorzędnym, lecz prawdziwym Panem, równym Ojcu w sposób dotąd nieznanym Żydom.⁵⁹ Przenoszenie tytułu „Pan” na Jezusa Chrystusa jest widoczne we wszystkich księgach NT.⁶⁰ W ST mamy

⁵⁵ Tamże, 106.

⁵⁶ Tamże, 111.

⁵⁷ Encyklopedia biblijna, „Pan”, dz. cyt., 894.

⁵⁸ A. J a n k o w s k i, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, 56n.

⁵⁹ Tamże, 58.

⁶⁰ Tamże, 59.

wzmianki o „dniu Jahwe”, czyli sądzie Bożym. W NT funkcje tę przypisuje się Jezusowi.⁶¹

W okresie popaschalnym najważniejszym starotestamentalnym tekstem łączonym z postacią zmartwychwstałego Chrystusa stał się Ps 110,1, w którym słowo „Pan” używa się zarówno na określenie Boga jak i mesjańskiego Króla (Dz 2,34). Zastosowanie tego tekstu do Jezusa oznaczało, że tytuł *mari*, za pomocą którego zwracano się na ziemi do Jezusa, został podwyższony do rangi mesjańskiej. Stąd w języku liturgicznym ukształtowało się zawołanie *marana tha* – „przyjdź Panie nasz” (1 Kor 16,22; Ap 22,20). Od chwili zmartwychwstania wywyższony Jezus objął nową funkcję panowania Boga nad światem i Kościołem (Epl 2,11). Teraz za pośrednictwem Jezusa Bóg sprawuje królewską władzę.⁶²

Podejmując wśród pogan misję szerzenia Ewangelii (Dz 11,20), która została zapoczątkowana w Antiochii, chrześcijaństwo weszło w krąg kulturowy, gdzie terminu „Pan” używano w odniesieniu do bożków pogańskich. Początkowo więc sądzono, że stosowanie tego tytułu do Jezusa miało swe źródło w kulturze hellenistycznej. Przodował w tym egzegeta protestancki W. Bousset. Potem jednak hipoteza ta została obalona. Odkryto bowiem, że już wcześniej posługiwano się aramejskim słowem „Pan”. Trzeba również zaznaczyć, że we wschodniej części cesarstwa rzymskiego tytułu „Pan” (*Kyrios*) zaczęto używać na określenie cesarza (Dz 25,26).⁶³

Paweł Apostoł jest jedynym autorem NT, który szerzej rozwinął teologię panowania Chrystusa. On nie tylko stosuje do Jezusa tytuł „Pan”, kiedy ma na uwadze Jego wywyższenie, ale również wtedy, gdy odwołuje się do Niego jako nauczyciela z okresu Jego ziemskiej działalności (1 Kor 7,10; 9,14; 11,21).⁶⁴

Paweł, poprzez tytuł *Kyrios*, nie ma na myśli jedynie Mesjasza chwalebego i transcendentnego lub Syna Bożego. Dla niego Pan to również Jezus w swoim śmiertelnym życiu, mistrz i nauczyciel. Tytuł ten nieraz może sugerować pewnego rodzaju intymność, jaką pierwsi uczniowie mieli w stosunku do Jezusa (1 Tes 2,15). Na potwierdzenie takiego poglądu przytacza się teksty mówiące o naśladowaniu Pana (1 Tes 1,6; 4,2), oraz te, gdzie Paweł daje pouczenia (1 Kor 7,10; 9,1; 11,23). Formuły takie, jak: „bracia Pańscy” lub „brat Pański”, zostały zaczerpnięte ze wspólnoty apostołskiej i wskazują na Chrystusa w Jego egzystencji ziemskiej.⁶⁵

⁶¹ H. L a n g k a m m e r, *Teologia Nowego Testamentu...*, 112nn.

⁶² Encyklopedia biblijna, „Pan”, dz. cyt., 894n. Zob. A. J a n k o w s k i, dz. cyt., 59.

⁶³ Tamże, 895.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ L. C e r f a u x, dz. cyt., 351.

Rodzi się pytanie, jakie znaczenie miał tytuł „Pan” dla Pawła? Poprzez *Kyrios* w NT zwykle określa się zmartwychwstałego Chrystusa. Zmartwychwstanie bowiem intronizuje Chrystusa w funkcji króla mesjańskiego. Wiara pierwotnej gminy wyraża się w formule: „Jezus jest Panem” (Rz 10,9 i 1 Kor 12,3; por. też Rz 4,24). Taka była wiara pierwotnych wspólnot. Bóg, poprzez zmartwychwstanie, uczynił Panem tego, którego Żydzi odrzucili. On jest Panem królestwa Bożego. Być może pierwotnie ten tytuł nadawano Jezusowi, by oznaczyć Jego przyjście w czasie paruzji.

Listy do Tesaloniczan sprawiają wrażenie, że tytuł *Kyrios* ma ścisły związek z ideą paruzji. „Sam bowiem Pan zstąpi z nieba na hasło i na głos archanioła, i na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi” (1 Tes 4,16). Pan bowiem w swojej władzy wykonawczej, jako sędzia żywych i umarłych, objawi się w całej swojej chwale (por. 1 Tes 1,3; 2,19; 3,13; 4,15; 2 Tes 1,7; 2,1-2).

Wyniesiony Chrystus, siedzący po prawicy Ojca, jest suwerenem oczekiwanym w paruzji. Występuje tożsamość między ziemskim Jezusem, który został ukrzyżowany, a Panem i Mesjaszem (Ap 22,20). Potwierdzeniem tego wezwania i aklamacji są teksty o powtórным przyjściu Jezusa (Mt 7,22; Dz 2,20-21). Przypowieści eschatologiczne Mt wiążą zawsze paruzję z terminem *Kyrios* (zob. Mt 24,42-50)⁶⁶. Aramejska forma *marana tha* (1 Kor 16,22) bliska jest także 1 Kor 11,26, gdzie tytuł „Pan” w absolutnym znaczeniu został użyty w hymnie przedpawłowym (Flp 2,6-11). W tym hymnie judeochrześcijańskim tytuł „Pan” jest imieniem ponad wszelkim imieniem (w. 9). Nawiązuje on do wywyższonego Jezusa i jest podstawą dla oddawania mu czci (w. 10n), którą zgodnie z Iz 45,23 przypisuje sobie sam Jahwe. To przedpawłowe zastosowanie, które stanowi echo we wczesnych wyznaniach „Jezus jest Panem” (1 Kor 12,3; Rz 10,9), ma związek z najstarszym wyznaniem judeochrześcijańskim w Palestynie. Tytuł ten w Listach Pawłowych ujęty jest w potrójnym znaczeniu:

- w znaczeniu absolutnym odnosi się do zmartwychwstałego Chrystusa „Pana” (Rz 10,9; 1 Kor 2,8; 4,4-5);
- przyimkowo „w Panu” (Rz 16,2.8.11; 1 Kor 4,17, 7,22.39);
- w połączeniu z imieniem Jezusa lub Chrystusa (np. Rz 1,4.7; 4,24).⁶⁷

⁶⁶ Por. C e r f a u x dz. cyt., 349n.

⁶⁷ EWNT Bd. 2, *Kyrios*, 817n. A. J a n k o w s k i, dz. cyt., 103: Według autora, wyrażenie *marana tha* pod względem filologicznym może być podwójnie tłumaczone. Za wersją „Pan nasz przyszedł!” opowiedziała się dawna tradycja Ojców, za wersją: „Panie nasz, przyjdź!, idą niemal wszystkie nowsze komentarze. Obydwie wersje świadczą o tym, że w pierwotnym Kościele powtarzano prawdę o ostatecznej paruzji głoszonej przez Jezusa.

Według R. Bultmanna, właściwym tytułem Jezusa jest właśnie „Pan”, a nie Chrystus. Kiedy Paweł posługuje się nim, to zawsze w znaczeniu religijnej czci. Zdaniem Andersena Scotta, Paweł nadaje mu znaczenie, które trudno odróżnić od znaczenia, jakie nadaje samemu Bogu.⁶⁸

Tytuł „Pan” wyraża dostojeństwo, cześć, moc i władzę przyznaną osobie, której przypisuje się ten tytuł. W ST terminu „Pan” używano do określenia różnych imion Boga (np. Adonai, El Saddaj). W stosunkach międzyludzkich mogło to słowo oznaczać zwierzchnika lub właściciela.⁶⁹

W pismach NT termin *Kyrios* przywołuje zawsze ideę władztwa Chrystusa rozciągającego się na cały kosmos. Przez swe zmartwychwstanie Jezus jest ukonstytuowany i rozpoznany jako władca żywych i umarłych: „Po to bowiem Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak nad żywymi” (Rz 14,9). Taka jest więc racja, dla której w Ewangelii tytuł *Kyrios* jest często używany w perspektywie królestwa. Jako przykład może nam posłużyć opis wjazdu Jezusa do Jerozolimy przed męką. Miał on naprawdę charakter królewski (Mt 21,1-11). Podobną myśl znajdujemy w przypowieści o sługach czuwających, którzy oczekują powrotu swego pana (Mt 24,45-51). Jezus jest tym Królem, którego powrotu oczekują chrześcijanie w dniu paruzji.⁷⁰

Zrozumiałą jest więc rzeczą, dlaczego zwłaszcza u św. Pawła tytuł *Kyrios* tak często występuje w powiązaniu z tematem paruzji (1 Tes 1,3; 3,13; 4,15-17; 1 Kor 1,14; Flp 4,5). Jezus jest rzeczywiście królewskim władcą, który dzięki zmartwychwstaniu wszedł do królestwa niebieskiego. Powrotu tego właśnie władcy pierwsi chrześcijanie oczekiwali w cierpliwości i nadziei.⁷¹

Bóg wywyższył Jezusa, dając Mu imię ponad wszelkie imię. Tym imieniem jest *Kyrios*. Kto otrzymuje takie imię, jest prawdziwym Bogiem. „I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,11). To wyrażenie streszcza istotę wiary pierwszych chrześcijan. Tę myśl św. Paweł precyzuje w Liście do Rzymian: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że JEZUS JEST PANEM, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie” (10,9). Według Pawła, takie wyznanie wiary może inspirować tylko Duch Święty: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus” (Rz 12,3).⁷²

⁶⁸ V. Taylor, dz. cyt., 52.

⁶⁹ Encyklopedia biblijna, „Pan”, dz. cyt., 894.

⁷⁰ G. Outrepoint de, dz. cyt., 110n.

⁷¹ Tamże, 111.

⁷² Tamże, 114.

W dniu swego zmartwychwstania Jezus inauguruje nowe królestwo obejmujące cały wszechświat (Mt 28,18): „Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy” (1 Kor 15,25). Królestwo Jezusa nie będzie miało końca (Łk 1,33) i „będzie trwać na wieki” (Ap 11,15; Ef 1,21). Zostało ono zainaugurowane w dniu, w którym „On zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (Hbr 1,3). Swoją mocą obejmuje On cały wszechświat stworzony. Co prawda wszystkie złe moce nie zostały jeszcze zniszczone, ale przyjdzie dzień, w którym „położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć” (1 Kor 15,25-26). Idea władztwa Jezusa nad całym wszechświatem znajduje się w centrum wiary pierwszych chrześcijan. Najprostsze wyrażenie tego wyznania wiary skondensowane jest w formule: „Jezus Chrystus jest Panem”. Takie wyznanie wiary głosili pierwsi męczennicy przed władzami rzymskimi, które chciały ich zmusić do oddawania hołdu cesarzowi przy użyciu przeklętej formuły „Cezar jest Panem”. Formuła „Jezus jest Panem” aktualna jest po dzień dzisiejszy. Jest to wyznanie królewskiego władztwa Jezusa Chrystusa nad całym wszechświatem i nad każdym z nas.⁷³

Paweł nazywa Jezusa Panem, kiedy chce wskazać na Niego jako wywyższonego ponad wszystko (Flp 2,9.11), jako na najwyższego Sędziego (1 Tes 4,6), Pana swoich sług i wszystkich ludzi (Rz 10,12). Nie robi różnicy między Bogiem i Panem. Jezus Chrystus działa w świecie z wszechmocą, żeby świat cały poddać Bogu (1 Kor 8,5-6).⁷⁴ Charakter prawdziwego, transcendentnego Władcy i zwycięzcy śmierci, stał się widoczny z racji wejścia Jezusa Chrystusa do chwały Ojca (Mt 28,18; Łk 24,26; Rz 10,9). Wynika on z boskiej władzy sądenia żywych i umarłych (Dz 10,42). Dzięki tym treściom Kościół jerozolimski mógł tytułować Chrystusa po aramejsku *Maran* („Pan nasz”). Z kolei taką tytulaturę przejęły kościoły hellenistyczne, ewangelizowane przez św. Pawła, oddając ją w języku greckim jako *Kyrios hemon*.⁷⁵

Formuła Pawłowa „w Panu” używana jest w Listach Pawłowych zarówno w kontekście działalności duszpasterskich, jak np. w rozdz. 16 Listu do Rzymian, w pozdrowieniach, jak również w kontekście powtórnego przyjścia Chrystusa (1 Tes 4,17; 5,12). Znajdować się w Panu, znaczy to samo, co być „w Chrystusie”, z tą tylko różnicą, że formuła „w Chrystusie” ma wymiar soteriologiczny, a formuła „w Panu” etyczny (np. 1 Kor 7,39).⁷⁶

⁷³ Tamże, 115n.

⁷⁴ Praktyczny słownik biblijny, „Pan”, dz. cyt., 917.

⁷⁵ A. Janowski, dz. cyt., 59.

⁷⁶ Encyklopedia biblijna, „Pan”, dz. cyt., 895.

Chrześcijaństwo od samego początku było przekonane o bóstwie Chrystusa a Jego tytuł królewski uważano jako potwierdzenie absolutnego boskiego zwierzchnictwa. Mesjasz nie jest jakimkolwiek królem, ale wykonuje istotną, boską funkcję, rządząc światem.⁷⁷

Pierwsi chrześcijanie bardzo szybko w zmartwychwstaniu dojrzeli tryumfalne wyniesienie Jezusa do chwały Ojca, przypisując Chrystusowi władzę królewską, taką, jaka przynależy samemu Bogu. Chrystus, przez zmartwychwstanie stał się władcą królestwa niebios. Wiara pierwszych chrześcijan, uznając bóstwo Jezusa, przydzieliła dla Niego tytuł *Kyrios*.⁷⁸

2.4. KULT ODDAWANY CHRYSTUSOWI PANU

Pierwotny kult chrześcijański bardzo wcześnie koncentruje się na osobie Pana Jezusa identyfikowanego z samym Bogiem poprzez użycie słowa *Kyrios*. Tytuł ten w oczach pierwszych chrześcijan miał znaczenie Bożego imienia. Był aplikowany Jezusowi w tym samym sensie, w jakim prorocy ST określali Jahwe.⁷⁹

Kult Boży, oddawany Jezusowi, nie zniósł bynajmniej dawnej wiary w Jahwe. Dla pierwszych chrześcijan bóstwo Jezusa nie różni się w żaden sposób od bóstwa Boga Ojca. Dawny monoteizm żydowski został integralnie zachowany (1 Kor 8,6). Dla św. Pawła tytuł *Kyrios* oznacza również Boga. Takie przekonanie weszło do Credo: „Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego i w Jezusa Chrystusa, Pana naszego”.⁸⁰

W oczach Pawła Jezus jest Sędzią nie tylko dlatego, że jest obiecany Mesjaszem, ale ponieważ jest „Chrystusem Panem”, któremu należy się cześć i posłuszeństwo.⁸¹

Nie ulega żadnej wątpliwości, że w pobożności św. Pawła i wspólnot hellenistycznych wyznawanie wiary „Jezus jest Panem” wyraża postawę największej czci. Według niektórych egzegetów w wyrażeniu „być w Chrystusie” zawiera się doświadczenie Pana Jezusa obecnego w kulcie i życiu wspólnoty. Pobożność Apostoła względem Chrystusa nie rozpałała się poprzez kontakt z historycznym Jezusem ani nawet poprzez objawienie się Jezusa pod Damaszkiem, ale raczej wobec rzeczywistej potęgi *Kyriosa*, która ujawniła się w pierwszych wspólnotach hellenistycznych. Liczne słowa Apostoła, wyrażające atmosferę religijnej czci i relacje z Panem zawsze żyjącym, są relacjami sługi wobec swego Mistrza: „Nie głosimy

⁷⁷ L. Cerfaux, dz. cyt., 352.

⁷⁸ G. Outrepoint de, dz. cyt., 109.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, 110.

⁸¹ V. Taylor, dz., cyt., 52.

bowiem siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana, a nas – jako sługi wasze przez Jezusa” (2 Kor 4,5). „Po to bowiem Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak i nad żywymi” (Rz 14,9). Chrystus dla Pawła jest Panem, który króluje, który jest największym autorytetem, który nadaje przykazania. Jeśli postawa wierzącego odznacza się wiarą wobec Pana, jest również posłuszna Jego rozkazom.⁸²

Trzykrotnie w Listach Pawła napotykamy na wczesną homologię: „Panem jest Jezus” (Rz 10,9; 1 Kor 12,3; Flp 2, 11). Przy czym w formule zawartej w Rz 10,9 jest podkreślona wiara w Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który jest Panem wierzących. Ponadto wyznanie „w Panu” w pierwotnym Kościele stało się kryterium, za pomocą którego odróżniano wierzących od niewierzących (1 Kor 12,3; por też Rz 10,12n). Jak wynika z Flp 2,6-11, Jezus ziemski i wywyższony Pan, to jedna i ta sama osoba.⁸³

Jaka ma być relacja wierzących wobec Pana, wyrażają doskonale słowa Rz 14,7-9: „Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i śmierci należymy do Pana. Po to bowiem Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak i nad żywymi”. Paweł nazywa siebie sługą i niewolnikiem. Podobną postawą mają się odznaczać wierni. Pan swoją mocą obejmuje całą naszą egzystencję, życie i śmierć. Wszystkie etapy egzystencji ludzkiej są w rękach Pana, nawet jedzenie i picie (por. Rz 14,6). Od Niego też zależy, czy ktoś stoi, czy też upada. „Pan ma moc utrzymać go na nogach” (Rz 14,4). Tę zależność potwierdzają następujące słowa: „Niech się przeto nie chełpi nikt z powodu ludzi. Wszystko bowiem jest wasze: czy to Paweł, czy Apollos, czy Kefas; czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze, czy przyszłe; wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga” (1 Kor 3,21-23). Paweł w tym tekście zaznacza, że chrześcijanie są również panami, ale w zależności od jednego Pana Jezusa Chrystusa, który doprowadzi ich do Boga⁸⁴. Wyznawanie wiary w Chrystusa – według Pawła - stanowi element życia chrześcijańskiego (por. 1 Kor 15,14.17; 16,13)⁸⁵. Chrystus jest dla wierzących wszystkim (por. 1 Kor 1,30n): „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie” (Rz 10,9). Kto bowiem wyznaje wiarę w Chrystusa, ten otwiera

⁸² Tamże, 53n.

⁸³ H. L a n g k a m m e r, *Teologia Nowego Testamentu...*, 114n.

⁸⁴ Tamże, 116n.

⁸⁵ L. M i s z t a l, dz. cyt., 134.

się na dar zbawienia. Zauważyć tu można ścisły związek między Chrystusem Panem i zbawieniem.⁸⁶

Teksty Jł 3,5 i Iz 28,16, które uzależniają zbawienie od wiary i wzywania „Pana”, były już aplikowane przez pierwotną gminę. Tytuł „Kyrios nadawano Chrystusowi. Chrystus był nośnikiem chwały i mądrości Boga. Bóg pozostanie najwyższym „Panem”. W tekstach Pawła można niejednokrotnie spotkać uroczystą formułę: „mówi Pan”.⁸⁷

Podsumowując wywody na temat tytułu „Pan” w chrystologii Pawłowej, stwierdza się po pierwsze, że dla Pawła tytuł „Pan” wskazywał przede wszystkim na status zmartwychwstałego i wywyższonego Jezusa Chrystusa (1 Kor 9,1).

Po drugie, w oczach chrześcijan, Chrystus był godzien takiej samej czci, jaką oddawało się Jahwe w ST (zob. Iz 45,23; Flp 2,30). Takie przekonanie implikuje Jego transcendencję, wyrażając jednocześnie Jego dominację nad całym światem w sensie absolutnym.⁸⁸ Jeżeli istniał jeden Bóg chrześcijan, tak też dla nich istniał tylko „Pan”.

Po trzecie, wydaje się również, że tytuł ten był używany pierwotnie w kontekście paruzji Chrystusa, na co wskazują słowa *marana tha* (1 Kor 16,22), jak i Pawłowe rozumienie Eucharystii.

Po czwarte, tytuł ten wyraża panowanie zmartwychwstałego i wywyższonego Jezusa nad ludźmi w ich obecnej egzystencji. Chrześcijanie bowiem uznają swoją zależność od Chrystusa jako jedynego Pana, uznając się za Jego sługi.⁸⁹

2.5. EWANGELIA O SYNU BOŻYM

W autentycznych Listach św. Pawła określenie „Syn Boży” występuje tylko 15 razy (Rz 7 razy, 2 Kor 1, Ga 4, i 1 Tes 1). Tymczasem użycie określenia *Christos* pojawia się 217 razy, a *Kyrios* 187 razy.⁹⁰ Tytuł „Syn Boży” nie pojawia się wcale w Jk i w 1 P, bardzo rzadko natomiast występuje w Dz i Ap. Natomiast w Ewangelii Janowej jest centralnym pojęciem chrystologicznym, zamiennym z samookreśleniem „Syn” wkładanym w usta Jezusa. Tytuł ten najprawdopodobniej pochodzi ze

⁸⁶ Tamże, 133.

⁸⁷ L. C e r f a u x, dz. cyt., 353.

⁸⁸ Por. E. T o m a s z e w s k i, *Geneza tytułu Kyrios w Listach św. Pawła*, STV 8 (1970) nr 1, 275.

⁸⁹ J. A. F i t z m y e r, *Teologia św. Pawła...*, 2151.

⁹⁰ EWNT Bd. 3, *Hyios*, dz. cyt., 920.

środowiska judeochrześcijańskiego. Wyklucza się raczej, że Jezus sam używał tego samookreślenia.⁹¹

Paweł mówi o Synu Bożym (Rz 1,4; 2 Kor 1,19; Ga 2,20), o Synu (1 Kor 15,28), także kilkanaście razy o „Jego Synu” (Rz 1,3.9; 5,10; 8,3.29.32; 1 Kor 1,9 i Ga 1,16; 4,4.6; 1 Tes 1,10). Mówi ponadto o Bogu jako Ojcu Jezusa Chrystusa, (np. 2 Kor 1,3; 11,31).

Nasuwa się pytanie, dlaczego Paweł tak rzadko używa tytułu „Syn Boży” w porównaniu na przykład z tytułem „Pan”? V. Taylor starał się wykazać, że wyrażenie „Syn” lub „Jego Syn” należą raczej do terminologii nauczania niż kultu. Chrześcijanie, wierząc z całą żarliwością w „Syna”, wzywali Go przede wszystkim w charakterze Pana. Używanie terminu „Pan” świadczy o ich osobistej relacji z Chrystusem, natomiast gdy mówili o Nim jako „Synu”, uznawali Jego boskie pochodzenie.⁹²

Rodzi się również pytanie, co św. Paweł miał na myśli, określając Chrystusa tytułem „Syn Boży”? Na starożytnym Bliskim Wschodzie tytuł ten mógł mieć różne znaczenie. W Egipcie faraon, począwszy od 4-ej dynastii (ok. 2600 r. przed Chr.), nosił tytuł „Syna (boga słońca) Re”. Tytuł ten nosili również asyryjscy i babilońscy królowie.⁹³ W świecie greckorzymskim używano tego tytułu w odniesieniu do rzymskich cesarzy. Nadawano go też mitycznym bohaterom i cudotwórcom, a nawet niektórym postaciom historycznym (Pitagoras, Platon). W świecie greckim istniało bowiem przekonanie, że dana osoba obdarzona jest boską mocą.

W Pismach ST oraz judaizmie przedchrześcijańskim tytuł „Syn Boży” odnoszono do Izraela ze względu na jego wybranie (np. Wj 4,22; Pwt 14,1;

⁹¹ Praktyczny słownik biblijny, „Syn Boży”, dz. cyt., 1250; L. C e r f a u x, dz. cyt., 329: Autor uważa, że „Syn Boży” nie jest imieniem własnym, ale określeniem wyrażającym relacje między Bogiem Ojcem a Chrystusem. Natomiast według M. Wojciechowskiego termin ten jest antropomorficzny i wskazuje na analogię do rodziny ludzkiej, na wielką bliskość Ojca i Syna, Chrystologia Nowego Testamentu, podsumowanie, w: Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”, Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, opr. W. Chrostowski, Warszawa 2001, 449.

⁹² V. T a y l o r, dz. cyt. 54. Autor sądzi, że terminologia Pawłowa sugeruje w tym przypadku, że był bardziej człowiekiem religijnym niż teologiem, będąc mocno pod wpływem tradycji pierwotnych wspólnot. Kiedy mówi o Chrystusie do wierzących, posługuje się po prostu tytułem „Pan”, ale gdy Listy swoje adresuje do niewierzących lub katechumenów, albo nawet do wierzących, ale którzy nie mają elementarnych wiadomości, używa innych tytułów. Ponieważ na terenach pogańskich tytuł *Kyrios* był często stosowany, stąd i Paweł częściej nim się posługuje, tytuł zaś „Syn” lub „Syn Boży” zawiera w sobie większy stopień czułości i intymności.

⁹³ Praktyczny słownik biblijny, „Syn Boży”, dz. cyt. 1250.

Oz 2,1; 11,1; Iz 30,1; Jr 3,22). Był on również tytułem królewskim nadawanym monarsze (np. 2 Sm 7,14; Ps 2,7; 89,27); używano go w odniesieniu do sędziów (Ps 82,26) i do pobożnych Żydów (Syr 4,10; Mdr 2,18; aniołów również nazywano „Synami Bożymi” (Hi 38,7)).⁹⁴

Nie ma jednak wyraźnych dowodów na to, by go stosowano na określenie Mesjasza w przedchrześcijańskim judaizmie palestyńskim. Chociaż tytuły „Syn Boży” i „Syn Najwyższego” występują w pismach z Qumran (4 Q 2462,1), to jednak osoba, do której je odnoszono, nie jest nam znana ze względu na brak pełnego tekstu.

Utożsamienie Mesjasza z Synem Bożym pojawia się dopiero w NT (Mk 14,61; Mt 16,16). Hebrajskie pojęcie synostwa stanowi podstawę, by odnieść ten tytuł do Chrystusa.⁹⁵

Jezus Chrystus, jako Człowiek przynależący do konkretnego rodu izraelskiego, wywodzącego się z linii Dawidowej, żyjący na konkretnym świecie i w konkretnej rodzinie, „okazał się Synem Bożym w mocy według Ducha uświęcenia przez powstanie z martwych”. Ten artykuł wiary pierwotnego Kościoła łączy się ściśle ze stwierdzeniem zawartym w Rz 1,3: „Narodził się według ciała z rodu Dawida”. Połączenie to – jak zauważa J. Łach – miało miejsce jeszcze przed Pawłową redakcją Listu do Rzymian. Oznacza to, że pierwszy artykuł wiary nie może być wypowiedziany bez drugiego członku. W pierwotnym chrześcijaństwie obydwa artykuły wiary wypowiedziano jednocześnie. Drugi element podkreśla wyraźnie boskość Jezusa (zob. 1 Kor 15,12).⁹⁶

Wyrażenie o „Synu Bożym w mocy” odnosi się zasadniczo do Boga. Tylko Bóg jest „pełen mocy” (Łk 1,35; 5,17; Dz 1,8; 8,10; zob. też Pwt 10,17; Ps 68,34; 93,4). Syn Boży jest „mocą” i działa dzięki „mocy”, jaka jest w Bogu (por. Flp 3,10). Moc Boża przekracza siły ludzkie i możliwości człowieka (Mt 19,26; Mk 10,27; Łk 18,27).⁹⁷

Określenie „według ciała” wskazuje na ziemskie życie Jezusa, natomiast „przez powstanie z martwych” dochodzi do przekroczenia tego, co ludzkie. Dochodzi tu bowiem nowa jakość. Jezus „uświęca” to, co ludzkie, mocą swego zmartwychwstania.⁹⁸

⁹⁴ J. A. Fitzmyer, art. cyt. 2149; por. też Encyklopedia biblijna, „Syn Boży”, dz. cyt. 1162.

⁹⁵ J. A. Fitzmyer, art. cyt., 2149.

⁹⁶ J. Łach, „Okazał się Synem Bożym w mocy według Ducha uświęcenia przez zmartwychwstanie” (Rz 1,4), w: Pan moim światłem, Księga pamiątkowa dla ks. Prof. Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, 219n.

⁹⁷ Tamże, 223.

⁹⁸ Tamże.

Wszystko wskazuje na to, że wyrażenie „Syn Boży” weszło w użycie dopiero po wydarzeniu Wielkiej Nocy. Jezus został ogłoszony „Synem Boga” (Rz 1,4) dzięki swemu zmartwychwstaniu. Użycie słowa „ustanowiony” w Rz 1,4 przekonuje, że na tym etapie rozwoju myśli teologicznej tytuł „Syn Boży” oznaczał urząd bądź funkcję w historii zbawienia, a nie preegzystencję Jezusa.

Wtręt o Synu Bożym w Rz 1,3n jest fragmentem wczesnochrześcijańskiego wyznania wiary. W tej parentezie zawiera się cytat Apostoła, ale już zretuszowany. Autor wyraźnie wskazuje na dwie natury Jezusa Chrystusa oraz na ważność Jego zmartwychwstania jako dowód Jego synostwa Bożego. Ukazują się tutaj trzy etapy dziejów zbawienia: Boża zapowiedź o nim za pośrednictwem proroków, doczesne życie Syna Bożego w ciele i dopełnienie Jego posłannictwa w chwale. Nie ma tu mowy o jakimś „awansie” Chrystusa. Przez fakt zmartwychwstania Chrystus ukazał się pełnym mocy Synem Bożym, jakim już przedtem był. Fakt zmartwychwstania ujawnia Jego boską transcendencję.⁹⁹

U Pawła spotykamy się z tzw. formułami „posłania” i „wydania” Syna Bożego (Ga 4,4-5; Rz 4,22; 8,3-4; por. też Mk 14,21; J 3,17; 8,16). Syn Boży zjawił się na świecie na mocy misji, aby przynieść ludziom zbawienie (Ga 4,4nn). Ma ona podwójne oblicze – uwalnia Żydów od Prawa, a nas wszystkich wynosi do godności dzieci Bożych. Uwolnienie od Prawa jest konsekwencją zbawczej śmierci Jezusa, zaś godność dzieci Bożych jest uczestnictwem w godności Syna, którą otrzymał w dziedzictwie od Ojca.

Uroczyste zaadresowanie Listu do Rzymian podejmuje również ideę misji Jezusa w Jego cielesnym uniżeniu (Rz 1,3n). Istnieje ścisły paralelizm między tym tekstem a Flp 2,5-11. Choć nie ma tutaj wyraźnej wzmianki o „posłaniu”, niemniej dobrowolne przyjęcie życia ludzkiego przez Syna Bożego w poniżeniu, jak również śmierci na krzyżu, implicite tę myśl zawiera. Motyw woli Bożej, która wydaje Syna i motyw woli Syna, który się wydaje, znany był św. Pawłowi (Iz 53). Temat misji Syna zaczerpnął św. Paweł z tradycji palestyńskiej (zob. Mt 21,33-46 i teksty par.). Temat ten występuje również często w czwartej Ewangelii. Jako przykład może nam posłużyć przypowieść o krzewie winnym (J 15,1-11). Temat misji Syna Bożego odnajdujemy również w deklaracji o chrzcie (Mt 3,17) oraz Przemienieniu Pańskim (Mt 17,5 i par.).¹⁰⁰

Tam, gdzie jest mowa o posłaniu Syna, dla Pawła nie jest tylko ważne upełnomocnienie, ale również powiązanie z ideą preegzystencji i ideą

⁹⁹ A. Jankowski, dz. cyt., 64.

¹⁰⁰ L. Cerfaux, dz. cyt., 332nn.

przyjścia z nieba na ziemię, jak na to wskazuje tekst Flp 2,6-8; (por. Rz 8,3n), a także Ga 4,5a („zrodzonego z niewiasty”).¹⁰¹

Nie wydaje się jednak, by formuła „posłania” była wyrazem chrystologii preegzystencjalnej. Formuła „posłania” jest raczej ideą wcześniejszą od idei preegzystencji. Stąd Ga 4,4 dość powszechnie uważa się za tekst przedpawłowy, a J 3,16-17 jako materiał przedewangelijny. Coraz częściej przyjmuje się, że początki chrystologii preegzystencjalnej nie pojawiły się wraz z tytułem „Syn Boży”, ale z uznaniem Jezusa za wcieloną Mądrość Bożą. To właśnie utożsamienie leży u podstaw rozwoju chrystologii preegzystencjalnej w hymnach mądrościowych NT (Flp 2,6-11, chociaż nieraz kwestionuje się obecność takiej idei w tym hymnie; 1 Kor 8,6; Kol 1,15-20; Hbr 1,2-3; J 1,1-18). Tak więc preegzystencjalna Mądrość jest jako taka również odwiecznym Synem Boga, który „na początku” był z Bogiem, będąc zarazem podmiotem stworzenia, objawienia i odkupienia.¹⁰² Trzeba dodać, że Jezusa utożsamia się w teologii NT z personifikacją atrybutów boskich takich, jak: Słowo, Mądrość. Te określenia – zauważa M. Wojciechowski – mają wymiar funkcyjny i dynamiczny.¹⁰³

Bóg się uniżył aż do tego stopnia, że posłał Syna swojego. Sam Syn się wyniszczył, stając się sługą wszystkich. To, co w ST i w judaizmie było zgoła niemożliwe, dokonało się w Chrystusie. Bóg zstąpił „rzeczywiście na ziemię” i spotkał się autentycznie z ludźmi. Bóg, posyłając swego Syna, daje siebie samego wraz ze swoim Synem (zob. 1 J 4,9).¹⁰⁴

Wzmianki o „Synu Bożym” pojawiają się często w opisach paruzji. W czasie paruzji będzie miał miejsce sąd, w którym główną rolę odegra Jezus „Syn Boży”. Bóg wzbudził z martwych Jezusa, swego Syna, aby uwolnić nas od nadchodzącego gniewu (1 Tes 1,9n.). Godność Syna Bożego ma swój początek w chwale Ojca.¹⁰⁵

Czy Paweł dostrzegał różnicę między określeniami „Syn Człowieczy” a „Syn Boży”? W księdze Henocha „Syn Człowieczy” jest identyfikowany z „Synem Bożym”. Chrześcijanie prawdopodobnie w miejsce tytułu „Syn Człowieczy” posługiwali się określeniem „Syn Boży” – *pais Theou*. Trzeba jednak zaznaczyć, że tytuł „Syn Człowieczy” należy do typu apokaliptycznego, którym pierwotni chrześcijanie posługiwali się dość

¹⁰¹ EWNT Bd. 3, *Hyios*, dz. cyt., 921.

¹⁰² Encyklopedia biblijna, „Syn Boży”, dz. cyt., 1163.

¹⁰³ M. W o j c i e c h o w s k i, art. cyt., 449.

¹⁰⁴ Ch. S c h ö n b o r n, dz. cyt., 119.

¹⁰⁵ L. C e r f a u x, dz. cyt., 330.

często. Nie miało to jednak miejsca we wspólnotach Pawłowych, które składały się przeważnie z chrześcijan pochodzących z pogaństwa.¹⁰⁶

Tytuł „Syn Boży” odnajdujemy w obszernym opisie paruzji w 1 Kor 15,23-28. Chrystus „przekaze królowanie Bogu i Ojcu” (w. 24), „wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko” (w. 28). Opis tej paruzji Paweł opiera na dwóch tekstach: Ps 110,1 i 8,7 (por. Mt 22,44; Mk 12,36; Łk 20,42nn; Dz 2,34nn; Hbr 1,13). Oba psalmy odczytywane są w duchu mesjańskim. Natomiast psalmy mesjańskie: 2 i 110, opisując chwalebne królowanie Chrystusa, podkreślają temat zrodzenia Mesjasza przez Boga Ojca.¹⁰⁷

Dla pierwotnej wspólnoty, jak i dla Pawła, godność Syna Bożego została uwypuklona i zewnętrznie zmanifestowana przez zmartwychwstanie i wyniesienie do chwały. Godność ta nie zaistniała dopiero w tym momencie.¹⁰⁸

Synoptycy, a nawet św. Jan, podkreślają, że Syn Człowieczy, który przyjdzie w chwale, najpierw musi wiele wycierpieć od ludzi. Jest On identyfikowany ze Sługą Jahwe z Iz. Paweł, zamiast mówić o Synu Człowieczym, mówi o Synu Bożym (zob. Rz 8,32; por. też J 3,16). Przez śmierć Syna swego, Bóg nas ze sobą pojednał (Rz 5,10). Odpowiadając na miłość Ojca, Syn Boży umiłował nas i wydał za nas samego siebie (Ga 2,20).¹⁰⁹

W hymnie Kol 1,15-20 jest wzmianka o „umiłowanym Synu”, przez którego mamy odkupienie i odpuszczenie grzechów. Syn, jak i Chrystus, jest obrazem Boga niewidzialnego, zrodzony przed wszelkim stworzeniem, przez Niego wszystko zostało stworzone.

W Rz 1,3b i 4a jest mowa o synostwie Bożym w powiązaniu z urzędem mesjańskim na podstawie zmartwychwstania. Zawarta jest treść posłannictwa Ewangelii. Analogiczne znaczenie należy odnieść do Rz 1,9 i 2 Kor 1,19. W Rz 1,4 egzegeci zgodnie upatrują język pierwotnego credo. Tekst 1 Tes 1,9n., mówiący o zmartwychwstaniu i powtórny przyjsciu Chrystusa, zakłada takie przekonanie. W Ga 2,20 Paweł mocno podkreśla, że jego wiara ugruntowana jest na „Synu Bożym”: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie”. Chodzi więc przede wszystkim o więź z Synem Bożym (1 Kor 1,9). W tym miejscu, jak również w Rz 8,32, wyrażenie „Syn Boży” zostało powiązane z tradycyjną formułą.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże, 331.

¹⁰⁸ Tamże, 332.

¹⁰⁹ Tamże.

Tekst Ga 4,4n potwierdza posłanie Syna Bożego, aby udzielić ludziom synostwa (por. też Rz 8,3n., a także Ga 4,5c). W centrum znajduje się śmierć Jezusa, jak to wynika z Rz 5,10. Według Ga 1,15n, powołanie Pawła na Apostoła pogan polega na tym, że Bóg mu objawił swego Syna. W Ga 4,6 jest zaś mowa o „Duchu Syna Bożego”, który jest rozlany w sercach tych, którzy uczestniczą w synostwie¹¹⁰. Użycie zaimka dzierżawczego „własny” w Rz 8,32 ma na celu odróżnienie Syna Jedynego od wszystkich ludzi, których nazywa się również dziećmi Bożymi.¹¹¹

Tam, gdzie Paweł mówi o „Synu”, „Jego Synu”, wyraźnie odróżnia Go od Boga. Na przykład w 1 Kor 15,28 przewiduje dzień, w którym Syn będzie poddany Ojcu, który jest wszystkim we wszystkich. W Rz 5,10 wskazuje na pojednanie ludzi z Bogiem dokonane „poprzez śmierć Jego Syna”. Według Rz 8,3 Bóg wysłał swego Syna na świat. W 29 wersecie tego samego rozdziału poucza, że Bóg przeznaczył ludzi, „aby stali się na wzór obrazu jego Syna”. W 8,32 przypomina, „że (Bóg) nie oszczędził nawet własnego Syna, ale Go za nas wszystkich wydał”. Zacytujmy jeszcze tekst 1 Kor 1,9, który mówi o komunii wiernych z Synem Bożym. W Ga 1,16 Paweł mówi, że spodobało się Bogu, „aby objawić Syna swego we mnie”, a następnie w 4,4, że On Go wysłał. Wreszcie w 1 Tes 1,10 autor wskazuje swoim adresatom, że mają oczekiwać na Syna Bożego, który przyjdzie z nieba.¹¹²

Zmartwychwstały Syn Boży ze swoim chwalebnym ciałem jest naszym „wzorem”. Bóg przeznaczył Go do tej roli od wieków, abyśmy i my w Nim stali się dziećmi Bożymi. „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29). Przeznaczył nas do komunii ze swym Synem (1 Kor 1,9). Z tego tytułu zostaliśmy przybranymi dziećmi Bożymi. Paweł pisze: „Na dowód tego, że jesteście Synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Ga 4,6n.). Mamy więc część w dziedzictwie Syna Bożego (por. Rz 8,17; Hbr 1,2; Ef 5,5).¹¹³

Paweł nigdy nie mówi o „Synu” w sposób absolutny, jak to uczyni późniejsza teologia, która rozróżnia Ojca i Syna w jedności boskiej natury. „Syn” nie jest imieniem własnym, tak jak „Chrystus” czy „Pan”. Wskazuje się zawsze na relacje między Chrystusem a Bogiem. Nie ograniczają się one do odniesień transcendentnych Ojca i Syna, lecz są relacjami, które wiążą

¹¹⁰ EWNT Bd. 2, *Hyios*, dz. cyt., 921.

¹¹¹ A. Jankowski, dz. cyt., 65.

¹¹² V. Taylor, dz. cyt., 57.

¹¹³ L. Cerfaux, dz. cyt., 335.

Syna Bożego z Jego dziełem na świecie i z chrześcijanami. Nie rozumie się też Ojca w sposób absolutny, ale ma się na uwadze relacje Boga z Chrystusem i chrześcijanami. W liturgii nieraz wzywa się Boga poprzez tytuł „Ojca”. Zwykle formuły brzmią: nasz Ojciec lub Bóg Ojciec naszego Pana. Konsekwentnie, nie znajdziemy nigdy terminów „Ojciec” i „Syn” użytych w tym samym zdaniu (wyróżnione jako osoby boskie). Antyteza normalnie brzmi: Bóg i Pan. Rozszerza się ona w „Bóg nasz Ojciec” i „Pan Jezus Chrystus”.¹¹⁴

Treść zawarta w określeniu „Syn Boży” ma znamię chrześcijańskie. Jezus miał świadomość zjednoczenia z Bogiem poprzez więzy synostwa. „Synostwo” jest wyrażeniem ludzkim o relacji, której w pełni nie można oddać. Stąd nie można wykluczyć antropomorfizmu, mówiąc o stosunku Boga jako Ojca względem Syna. Bóg kocha swego Syna nawet wtedy, kiedy Go wydaje na śmierć (Rz 8,32; 5,10). „Syn Boży” jest „Synem umiłowanym” (Kol 1,13 i Ef 1,6). Syn jest dziedzicem swego Ojca. Świadomość Chrystusa jest świadomością Syna (zob. Ga 4,6; Rz 8,15). Ze względu na relacje między Ojcem i Synem, Syn stał się przyczyną sprawczą stworzenia, będąc zjednoczonym z Ojcem (zob. Kol 1,15nn.; 1 Kor 8,6).¹¹⁵

W wizji pod Damaszkiem Paweł zrozumiał, że Jezus, który mu się objawił, jest „Synem Bożym”. To właśnie oświecenie rozwinęło w nim teologię „Syna Bożego”.¹¹⁶

2.6. CHRYSTUS BOGIEM

W NT Jezusowi przypisuje się boskie funkcje, jak na przykład udział w akcie stworzenia, władzę odpuszczania grzechów, zasiadanie na tronie Bożym.¹¹⁷ Z boskością Jezusa łączy się przede wszystkim słowo „Pan” (krewnych Jezusa nazywa się („braćmi Pańskimi”). Grecki termin *Kyrios* jest odpowiednikiem *Adonai* i *Jahwe* ze ST.¹¹⁸ Formuła „Panem jest Jezus”, wypowiedziana przez pierwszych chrześcijan, stanowiła wyznanie wiary, że Jezus jest Panem, a mówiąc ściślej: Jezus jest Bogiem.¹¹⁹

¹¹⁴ Tamże, 336.

¹¹⁵ Tamże, 337n.

¹¹⁶ Tamże. Suponuje się, że Pawłowi były znane spekulacje na temat „Syna Człowieczego” w apokaliptyce. „Syn Człowieczy”, kontemplowany przez Daniela, jest identyfikowany z Mesjaszem Psalmów.

¹¹⁷ M. Wojciechowski, art. cyt., 450.

¹¹⁸ Tamże, 449.

¹¹⁹ J. Łach, *Najstarsze wyznania wiary...*, 199n. Nazywanie Jezusa, Panem, miało podtekst historyczny. Już w II w. przed Chr. panowała apoteoza cesarzy. I chociaż cesarze, August i Tyberiusz, bronili się przed tego rodzaju

W słowach „...Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen” (Rz 9,5) cała tradycja chrześcijańska upatrywała solidne potwierdzenie przez Pawła jego wiary w bóstwo Jezusa. Ponieważ jest On Bogiem, stoi ponad wszystkim.¹²⁰

Na boskie rysy Chrystusa wyraźnie wskazuje chrystologiczny hymn zawarty w Flp 2,6-11. Powszechnie przyjmuje się, że jest on tekstem przedpawłowym, pochodzącym prawdopodobnie z ok. 40 r. Niewątpliwie ma bardzo duże znaczenie dla chrystologii NT. Dopatrzyć się w nim można aluzji do tekstu Iz 45,23-24.¹²¹ Hymn ten jest zapewne jednym z najpiękniejszych i najstarszych opisów chrystologicznych.¹²² Chrystus został w nim ukazany w swej preegzystencji jako Bóg, potem stał się Człowiekiem na ziemi, a wreszcie został wywyższony i uwielbiony. Gdy Apostoł mówi, że Chrystus przyjął postać sługi, będąc równy Ojcu, zapewne ma na myśli Sługę Jahwe, o którym pisze Deutero-Izajasz.¹²³ Jezus, cieśla z Nazaretu, otrzymał od Boga imię, które jest imieniem samego Boga. Dlatego chrześcijanie pierwszej generacji czcili Jezusa jako Boga, przypisując Mu bóstwo w sposób, który był nie do przyjęcia dla żydowskiego myślenia.¹²⁴

Chrystus mógł się unieść, ponieważ miał boską naturę. Nie mógł się wyrzec swej natury boskiej, ale mógł na pewien czas zrezygnować z przywilejów z nią związanych. W 50 lat po śmierci i zmartwychwstaniu

wpływami, nie potrafili zahamować tego trendu. Kiedy bowiem chrześcijaństwo zaistniało, kult i ubóstwianie władców na Bliskim Wschodzie były dość powszechne. Takim poglądom chrześcijanie się przeciwstawili, mocno podkreślając, że to nie cesarz, władca Rzymu, panuje nad światem, ale Chrystus. On jest Królem wszechświata i Panem dziejów (Ap 19,6).

¹²⁰ G. Outrepont, dz. cyt., 93. Zob. K. Romaniuk, *List do Rzymian*..., 201n. W ten sposób tekst interpretuje prawie cała patrystyka do końca w. IV. Takie przeświadczenie potwierdzają inne teksty Pawła (zob. 1 Kor 8,6; Flp 2,6; Tt 2,13; por. też 1 J 5,20. Por. J.A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*..., 1301. Jak stwierdza autor, w tej kwestii jednak nie można zajmować stanowiska apodyktycznego.

¹²¹ Ch. Schönborn, dz. cyt., 45n. Według O. Culmanna „po śmierci Jezusa pierwsi chrześcijanie przenieśli na Jezusa bez trudności to, co ST mówi o Bogu”. (*Christologie des Neuen Testaments*, Aufl. 5, Tübingen 1975, 242.

¹²² P. Lamarche, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament*, Paris 1966, 25.

¹²³ G. Outrepont, dz. cyt., 112.

¹²⁴ Ch. Schönborn, dz. cyt., 47. Ponieważ hymn w Flp 2,6-11 jest dobrze osadzony w tradycji biblijnej, bliski literaturze mądrościowej i Deutero-Izajasza, stąd należy wykluczyć wszelkie aluzje do mitu gnostyckiego o Zbawicielu.

Chrystusa chrześcijanie mocno wierzyli w Jego bóstwo: „W Nim mieszka cielesnie cała pełnia bóstwa”; „On jest wielkim Bogiem i Zbawicielem”; „On jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki”; „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał z sposobności, aby na równi być z Bogiem”.¹²⁵

Doświadczenie Kościoła pierwotnego, odnośnie do bóstwa Jezusa, stało się także udziałem Pawła. Poznanie Jezusa zmieniło całkowicie patrzenie na Niego. Przed swym nawróceniem uważał Jezusa za niebezpiecznego podżegacza, bluźniercę z Galilei, którego należało prześladować, gdyż Jego działalność zagrażała tradycji ojców (por. Flp 3,5-6). Po nawróceniu taką wiedzę o Jezusie Paweł ocenił jako poznanie „według ciała” (2 Kor 5,16), czyli na „miarę ludzką”. To, czego sam doświadczył pod Damaszkiem, potem uznał za wydarzenie porównywalne z wielkością samego stworzenia i wypowiedział znamienne słowa: „Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego?” (1 Kor 9,1). Dzięki spotkaniu z Jezusem stał się nowym człowiekiem i zmienił radykalnie spojrzenie na Niego: „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4,6; por. Rdz 1,3).¹²⁶

Dopiero stworzenie światła umożliwia jakiegokolwiek widzenie, dopiero wtedy, gdy „światło oczy” (Ef 1,18) zostaną rozjaśnione, czyli stworzone na nowo, może olśnić człowieka „wspaniałość Boga”. Ten „blask chwały” nie zaciemnił spojrzenia Pawła na obraz Jezusa historycznego. W jednym momencie otrzymał on dar prawdziwego i głębokiego poznania Jezusa. Całą tę inicjatywę Paweł przypisuje Bogu: „Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom...” (Ga 1,15-16; por. 2 Kor 4,6). Chrystus mu się ukazał (por. 1 Kor 15,8; 9,1), pojął go i uchwycił (Flp 3,12).¹²⁷

Odnosząc hymn Flp 2,6-11 do Jezusa, Paweł zapewne chciał zasugerować, że trzeba zginać kolana przed Jezusem, jak przedtem domagał się tego Deutero-Izajasz, aby to samo czyniono przed Jahwe. Apostoł identyfikuje Jezusa z Jahwe (por. 1 Kor 8,6; Kol 1,17; 1,16). Teksty te świadczą, że Jezus jest Stwórcą, a więc Bogiem (por. Ef 1,21; Kol 1,15).¹²⁸ W hymnie tym został ukazany w swej preegzystencji Chrystus jako Bóg, potem stał się człowiekiem, a wreszcie został uwielbiony i wywyższony. Występuje tutaj przeciwstawienie – z jednej strony „postać Boga” (w.6),

¹²⁵ G. Outrepoint, dz. cyt. 93. Por. Kol 2,9; Tt 2,13; Rz 9,5; Flp 2,6.

¹²⁶ Ch. Schönborn, dz. cyt., 48.

¹²⁷ Tamże, 48n.

¹²⁸ G. Outrepoint, dz. cyt., 94.

a z drugiej strony „postać Sługi” (w. 7). Uniżenie jest przeciwstawieniem wywyższenia.¹²⁹

W wierze żydowskiej mamy wiele wyobrażeń o rzeczywistościach preegzystujących. Za czasów Pana Jezusa istniało przekonanie o preegzystencji Tory: „istniała od założenia świata”. To samo można powiedzieć o Bożej Mądrości, Słowie Bożym, Logosie, a nawet samym Mesjaszu.¹³⁰

W literaturze apokaliptycznej spotykamy również myśl o preegzystencji Syna Człowieczego. Oryginalnością nauki chrześcijańskiej jest to, że ten preegzystujący Mesjasz, Syn Człowieczy, Logos i Mądrość, Syn Boży, znajduje się „nie tylko po stronie stworzeń, ale równocześnie po stronie Boga”. Judaizm zna bowiem wielkości niebieskie, będące jakby uosobionymi właściwościami Boga, ale pojęcie osobowej wielkości, odwiecznie istniejącego Syna Bożego, który równocześnie może być Bogiem, było mu całkowicie obce. Strzeżono przecież z wielką pieczołowitością monoteizmu.¹³¹

Trudno było pogodzić wyznanie Jezusa jako *Kyrios*a z wyznaniem wiary w jedynego Boga, które znajduje swój wyraz w modlitwie „Słuchaj Izraelu” (Pwt 6,4). Dla Żydów musiało być bardzo szokujące, gdy Paweł, mówiąc o Bogu, uwypuklał równocześnie jedność *Kyrios*a z Bogiem, wiążąc wyznanie jednego Boga z wyznaniem jednego tylko Pana: „...dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6; por też 1 Tm 2,5). Wszystko więc istnieje „od” jednego Boga i dokonane zostało „przez” jednego Pana. Nie chodzi w tym przypadku o ścisłe utożsamienie Boga z *Kyriosem*. *Kyrios* zostaje ukazany jako Pośrednik, jest Tym, „przez którego (*dia*) wszystko istnieje” (por. J 1,1 i 20,28; 20,31).¹³²

Paweł, pisząc słowa: „Wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre” (2 Kor 5,10), jest przekonany, że Chrystus jest Bogiem. Dlatego tak często przypisuje Mu tytuły właściwe samemu Bogu.¹³³

Liczne modlitwy inwokacyjne, występujące w Listach św. Pawła, świadczą, że od początku Kościoła modlono się do Jezusa, śpiewano na Jego cześć i wzywano Go jako Boga (1 Kor 1,2). Chrzęścijanie z Koryntu

¹²⁹ A. Paciorek, *Paweł Apostoł. Pisma*, t. 1, Tarnów 1995, 176.

¹³⁰ Ch. Schönborn, dz. cyt., 72.

¹³¹ Tamże, 72n.

¹³² Tamże, 73n.

¹³³ G. Outrepoint, dz. cyt., 95.

wzywali Jezusa, bo byli mocno przekonani o Jego bóstwie. W drugim Liście do Koryntian jeszcze bardziej przejawia się postawa wiary w bóstwo Jezusa Chrystusa. Św. Paweł sam, w czasie tajemniczego doświadczenia, wzywał trzy razy Pana: „Dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby odszedł ode mnie, lecz (Pan) mi powiedział: Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali. Najchętniej więc będę chlubił się z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa” (2 Kor 12,8-9). Paweł nie wzywa Boga Ojca, ale Pana Jezusa, gdyż On sam mógł wysłuchać prośb Apostoła i obdarzyć go taką łaską, jaką zwykle obdarza sam Bóg. Dla Pawła więc wzywać Pana Jezusa, to wzywać samego Boga. Piszac zaś do mieszkańców Rzymu, Apostoł zapewnia: „Albowiem każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (Rz 10,13).¹³⁴

W oczach św. Pawła Chrystus jest Bogiem, podobnie jak Ojciec jest Bogiem. To się przejawia zwłaszcza przy rozpoczynaniu Listów. Paweł głosi, że należy oczekiwać łaski, przebaczenia i daru Ducha od Ojca, jak i Syna. Wierzy więc, że można prosić o te dary duchowe zarówno Syna, jak i Ojca. Umieszcza Ojca i Syna na tej samej płaszczyźnie, ponieważ ma świadomość autentyczności ich boskiej natury. W ten sposób Paweł życzy łaski i pokoju mieszkańcom Rzymu „od Boga naszego Ojca” i „od Pana Jezusa Chrystusa” (Rz 1,7). Identyczne formuły znaleźć można w Listach do Koryntian (1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2), w Liście do Galatów (1,3), Filipian (1,2), Tesaloniczan (1, 1,1). W Listach tych wzmianki o Ojcu i Panu Jezusie Chrystusie są zawsze łączone razem, co uzasadnia równość Ojca i Syna uczestniczących w tych samych przymiotach boskich.¹³⁵

Należy zwrócić uwagę na jeszcze inny fakt, a mianowicie na formuły, które kończą Listy: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech będzie z wami” (Rz 16,20; 1 Kor 16,23; 2 Kor 13,13; Ga 6,18; Flp 4,23; 1 Tes 5,28). W nich mocno jest zaznaczona wiara Pawła w bóstwo Jezusa, gdyż łaska może być darem tylko samego Boga.¹³⁶ Na transcendencję boską Chrystusa wskazują także takie terminy, jak: „bogactwo” (*plutos*) i „chwała” (*doksa*).¹³⁷

Inne jeszcze wyrażenia uwydatniają równość Ojca i Syna. Paweł zawdzięcza swe powołanie zarówno Bogu, jak i Jezusowi Chrystusowi: „Paweł, apostoł nie z ludzkiego ustanowienia czy zlecenia, lecz z ustanowienia Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, który Go wskrzesił z martwych” (Ga 1,1). Spójnik „i” potwierdza równość Ojca i Syna.

¹³⁴ Tamże, 96n. W starożytnej literaturze słowo *epikaleo* oznacza „wzywać bóstwo przez modlitwę”.

¹³⁵ Tamże, 101n.

¹³⁶ Tamże, 102.

¹³⁷ A. Jankowski, dz. cyt., 63.

W swych Listach Paweł wynosi Chrystusa ponad wszystko z wyjątkiem Boga. Stawia więc na równi Chrystusa z Bogiem. Do Niego skierowuje modlitwy, inwokacje, doksologie i hymny, które odnosi się tylko do samego Boga.¹³⁸

Było w zwyczaju u starożytnych narodów ubóstwiać królów i cesarzy po ich śmierci (np. w imperium grecko-rzymskim). Od w. I zaczęto nawet ubóstwiać imperatora za jego życia. Domicjan kazał nazywać siebie przez podwładnych „panem i bogiem”. Pierwsi chrześcijanie z obrzydzeniem patrzyli na takie ubóstwienie cesarzy. Echo tych oburzeń zauważyć można w 1 Kor. Paweł, zajmując się problemem ofiarowania mięsa bożkom, oświadcza, że „jeden jest tylko Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,4b-6). Jeśli jest tylko jeden Bóg, wszyscy inni bogowie są fałszywymi bogami. Ojciec jest Bogiem, dla którego my istniejemy i Pan nasz Jezus Chrystus, dzięki któremu wszystko istnieje. Cześć boska powinna być oddawana Panu naszemu Jezusowi Chrystusowi, jak Ojcu, ponieważ Jezus Chrystus jest Bogiem, jak Ojciec. Kiedy więc Paweł nadaje Chrystusowi imię i przymioty Boże, odrzuca z mocą ubóstwienie cesarzy praktykowane za jego czasów. Bez wątpienia odróżnia osobę Ojca od Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale utrzymuje ze stanowczością zasadę absolutnego monoteizmu. W oczach Apostoła i wspólnot pierwotnego Kościoła, bóstwa Jezusa nie można w żaden sposób porównywać do mitologicznych bożków.¹³⁹

Pierwsi chrześcijanie często podkreślali, że chwała boska była całkowicie obecna w osobie Jezusa Chrystusa: „Ten (Syn), który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1,3). On otrzymał tę chwałę od Ojca jako jedyny Jego Syn (J 1,14). Chwała Boża jaśniała na Jego obliczu (2 Kor 4,6). Jezus może być więc nazwany „Panem chwały”. Chwała majestatu Boga pojawia się już w osobie Jezusa w ciągu Jego życia. W czasie narodzenia chwała Pańska oświecała swą jasnością pasterzy (Łk 2,9). W Kanie Jezus „objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2,11). W czasie przemienienia uczniowie „ujrzeli Jego chwałę” (Łk 9,32). Chwała ta ukazuje się jeszcze w czasie zbliżania się męki, kiedy Jezus prosi swego Ojca: „A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwiej, zanim świat powstał” (J 17,5). W dniu zmartwychwstania Jezus „wchodzi do swej chwały” (Łk

¹³⁸ G. Outrepoint, dz. cyt., 102n.

¹³⁹ Tamże, 104nn. W starożytności lokalny bożek nazywany jest *kyrios*. Jako suweren panuje na określonym terytorium. Jest zarazem duchem opiekuńczym, sędzią, ojcem i przywódcą ludu, którego jest bogiem szczególnym.

24,26). Św. Szczepan w momencie śmierci „ujrzał chwałę Bożą i Jezusa stojącego po prawicy Boga” (Dz 7,55). Ta chwała pojawi się w pełnym blasku w czasie paruzji, kiedy Jezus przyjdzie „z wielką mocą i chwałą” (Mt 24,30; Mk 8,38). W tym dniu wybrani będą kontemplować Jego chwałę. Ta chwała została dana przez Ojca Synowi „przed założeniem świata” (1 J 17,24).¹⁴⁰

Autorzy NT starali się przypisywać Jezusowi „chwałę”, jaką hagiografowie ST rezerwowali dla samego Boga Jahwe. Jezus jest więc prawdziwie Bogiem, ponieważ pełnia chwały Bożej w Nim przebywa. Pojawi się ona dopiero w całej jasności w dniu paruzji. W ów dzień zobaczymy „Pana chwały” (1 Kor 2,8) w „chwale Boga Ojca” (Flp 2,11). „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś (zobaczymy) twarzą w twarz” (1 Kor 13,12). W podobnym duchu wyraża się autor Listu do Tytusa, pouczając nas, „abyśmy wyrzekłszy się bezbożności i żądz światowych, rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie żyli na tym świecie, oczekując błogosławionej nadziei i objawienia się chwały Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa „(Tt 2,12-13). Teraz więc bóstwo Jezusa pozostaje w ciemnościach wiary. Owego dnia „ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2).¹⁴¹

Formuły pierwszych wyznań wiary chrześcijańskiej sprowadzają się do dwóch: „Jezus Chrystus jest Panem” (1 Kor 12,3) i „Jezus jest Synem Bożym” (Dz 8,37; Hbr 4,14; 1 J 4,15). Pierwsza z tych formuł akcentuje królewskie panowanie Jezusa, druga zaś proklamuje Jego bóstwo. Wśród chrześcijan uważa się za najważniejsze królewskie panowanie Jezusa. Powtarza się ono ustawicznie w różnych tekstach, podczas gdy synostwo Boże Jezusa pojawia się tylko w kilku wyznaniach wiary. Takie przekonanie potwierdza tekst Listu do Filipian (2,11). Królewskie panowanie Jezusa nad wszechświatem stanowi rdzeń wiary pierwszej generacji chrześcijańskiej. Formuła *Kyrios Iesous*, tak często występująca w NT, potwierdza taki pogląd. Co więcej, w NT odnajdujemy też często inną formułę: „Jezus siedzi po prawicy Boga” (1 Kor 15,25; Kol 3,1; Ef 1,20). Jezus i dzisiaj króluje. Jego panowanie rozciąga się na cały wszechświat w tym i w przyszłym wieku.¹⁴²

Chociaż różne moce mogą nadal działać i być przyczyną zła, to jednak wywyższonemu Panu Bóg wszystko poddał pod władzę. Na poparcie tego przekonania Paweł przytacza Ps 8,7: „Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego” (1 Kor 15,27). Pierwotna liturgia dokonała swego rodzaju antycypacji dzieła odkupienia. Przejawia się to zwłaszcza w hymnie chrystologicznym

¹⁴⁰ Tamże, 122n.

¹⁴¹ Tamże, 123n.

¹⁴² Tamże, 130 i 132.

Flp 2,6-11. Chodzi tu o moce kosmiczne, które – zgodnie z grecko-pogańskim obrazem świata – są nastawione wrogo do Boga i człowieka. Jezus Chrystus, jako ustanowiony Pan i władca wszechświata, moce te pokonał i unicestwił. Dokonało się to już w momencie wstąpienia Chrystusa do nieba. Paweł jest jednak realistą. Wie, że Chrystus już odniósł zwycięstwo nad złem, ale też nie ma wątpliwości, co do jego dalszego istnienia. Według jego nauczania, to, co ma dopiero nadejść, już się zaczęło w wydarzeniu Chrystusa.¹⁴³

Według autora Listu do Kolosa, Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego. „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,15nn).¹⁴⁴

Temat „obrazu Boga” można śledzić w następujących tekstach: 1 Kor 15,19; 2 Kor 4,4; Rz 8,29; Kol 1,15nn. Ideę obrazu spotykamy również w Flp 2,6, gdzie Chrystus przedstawiony został w postaci Bożej w opozycji do Adama. Ta opozycja między dwoma Adamami występuje w 1 Kor 15,49. Jak niektórzy uważają, Paweł w tym wypadku opiera się na pewnych interpretacjach rabinackich i Filona, odnośnie do podwójnego opisu stworzenia (Rdz 1-2). Według innej interpretacji, obraz Boga, który dominuje w opisie stworzenia, jest identyfikowany z Mądrością (Mdr 7,26 i Prz 8,22n). Paweł, widząc w Chrystusie prawdziwą Mądrość, w tekstach wyżej podanych, znalazł argument, aby Chrystusa nazwać „obrazem Boga” (2 Kor 4,4; zob. też Kol 1,15). Nie chodzi w tym wypadku o „obraz” wśród innych obrazów, ani o jakieś podobieństwo. Chrystus jest doskonałym obrazem i jedynym w swoim rodzaju.¹⁴⁵

Myśl o preegzystencji Jezusa występuje w innej formie w 2 Kor 8,9: „Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić”. Jakkolwiek Chrystus wyrzekł się bogactwa, to jednak nie wyrzekł się w żaden sposób natury boskiej, zastępując ją naturą ludzką. Wyrzekłszy się potęgi i chwały, przyjął sposób ludzkiego, śmiertelnego i ograniczonego życia.¹⁴⁶

Dary: mądrości, sprawiedliwości, uświęcenia i życia, które wierni otrzymują, są darami Boga. Otrzymują je dzięki zjednoczeniu z Chrystusem, który partycypuje we wszystkich przymiotach Boga. Takie zjawisko można uzasadnić tylko tajemnicą osoby Chrystusa. Bóg jest

¹⁴³ J. G n i l k a, *Paweł z Tarsu...*, 276.

¹⁴⁴ L. C e r f a u x, dz. cyt., 387: Różnice między pojęciem obrazu świata widzialnego i niewidzialnego należy bezpośrednio upatrywać w środowisku platońskim, jak i judaizmu aleksandryjskiego.

¹⁴⁵ P. L a m a r c h e, dz. cyt., 45n.

¹⁴⁶ Tamże.

bowiem w Chrystusie, w Jego bycie. Tam, gdzie Chrystus, tam jest Bóg. Bóg ukazuje się z całą mocą w Chrystusie.¹⁴⁷

Uwaga:

W kolejnym numerze *Studiów Paradyckich* ukarze się druga (i ostatnia) część artykułu o następujących podpunktach: Ewangelia Pawła ewangelią krzyża; Orędzie o zmartwychwstaniu Chrystusa; Uniwersalizm Ewangelii św. Pawła; Ewangelia w kontekście historii zbawienia.

¹⁴⁷ Por. Tamże, 392.

Ks. TOMASZ DUMA

Podstawy progresywności oraz uniwersalizmu filozofii św. Tomasza z Akwinu według Gallusa Mansera

WSTĘP

Różnorodność zagadnień podejmowanych przez św. Tomasza z Akwinu pozwala przypuszczać, iż jego myśl filozoficzna posiada szerokie perspektywy badawcze. Dodatkowe jej walory wynikają z rozwiązań metodologicznych, w świetle których filozofia jest dziedziną autonomiczną, posiadającą własne zasady, przedmiot oraz metodę. Liczne odkrycia Akwinaty zachowały do dziś aktualność, potwierdzając wyjątkowość jego myśli. Można więc sądzić, iż istnieje wiele motywów, aby rozmaite nurty współczesnej filozofii mogły odnajdywać w niej źródła inspiracji.¹ Dotyczy to zarówno szczegółowych kwestii, jak i ogólnych rozwiązań, które nadają kształt całej koncepcji filozofii. Przedkładany artykuł podejmuje dwie sprawy ogólne, charakteryzujące filozoficzną refleksję św. Tomasza. Chodzi o jej progresywność i uniwersalizm. Wybór ten oparto na studiach szwajcarskiego tomisty Gallusa Mansera (+1950), który sednem swoich filozoficznych dociekań uczynił reinterpretację arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości, jakiej dokonał św. Tomasz.² To właśnie ta teoria, zdaniem Mansera, może być narzędziem, służącym zarówno do ukazania, jak i uzasadnienia progresywności oraz uniwersalizmu filozofii Akwinaty. Oryginalność tego podejścia zachęca, by na nowo przyjrzeć się wymienionym zagadnieniom, tym bardziej, że posiadają one istotne znaczenie dla rozumienia tego, czym jest filozofia.

¹ Por. Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, Kraków 1998, nr 43-44.

² W świetle teorii aktu i możliwości Manser starał się rozwiązywać najważniejsze zagadnienia metafizyczne. Nawiązywał do niej we wszystkich swoich pracach z zakresu filozofii. Najbardziej uwidoczniło się to w jego podstawowym dziele *Das Wesen des Thomismus* (Freiburg in der Schweiz 1949³). Stanowisko Mansera podziela m.in. M. A. Krapiec, który sądzi, iż „teoria aktu i możliwości jest ostatecznym uogólnieniem i jakby syntezą filozoficznego spojrzenia na świat” (*Z teorii i metodologii metafizyki*, współautor – S. Kamiński, Lublin 1994, 279). Niektórzy jednak twierdzą, iż „żadne pojedyncze pojęcie nie wystarcza, aby w pełni ująć istotę dużego systemu” (H. Meyer, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Paderborn 1961², 667).

1. PROGRESYWNOSĆ

Manser jest przekonany, iż progresywność wpisana jest w samą naturę filozofii św. Tomasza.³ Aby przybliżyć to stanowisko, wystarczy wskazać metafizyczne i metodologiczne podstawy progresywnego charakteru tej filozofii oraz odnotować jego najważniejsze własności.

Mając na względzie podstawy metafizyczne, uwagę należy skupić w pierwszym rzędzie na uwarunkowaniach natury przedmiotowej. Już bowiem sam charakter filozoficznego poznania w koncepcji św. Tomasza ujawnia otwartość jego filozofii na rozwój.⁴ Dzieje się tak dlatego, ponieważ naturalną własnością tego typu poznania jest dążenie do prawdy, która w klasycznym ujęciu zawsze jest prawdą dotyczącą rzeczy. W konsekwencji więc, to sama rzeczywistość stoi u podstaw przedmiotu materialnego i formalnego ludzkiego poznania, będąc zarazem nieporównanie bogatszą niż te ostatnie. Na tej podstawie można powiedzieć, że w akcie poznania prawda jest „wydobywana” z nieskończonej tajemnicy bytu. Intelpekt ludzki zdolny jest tę tajemnicę zgłębiać, choć nigdy nie będzie w stanie jej wyczerpać.⁵ Takie uwarunkowania przedmiotowe filozofii wykazują, że jest ona otwarta na rzeczywistość, a zatem i na nowe problemy. Zarówno w czasach św. Tomasza, jak i dziś, filozofia ta podejmuje je niezależnie od tego, czy są ze sfery ludzkiego poznania, postępowania czy działania; czy dotyczą życia psychicznego, czy fizycznego; czy są doświadczalne, czy niezależne od doświadczenia; moralne czy materialne; indywidualne czy społeczne; ludzkie czy Boskie.⁶ Wartością tej filozofii, wydatnie poszerzającą zakres jej badań, jest wykraczanie poza sferę empirycznego doświadczenia, uwidaczniające się najbardziej w tym, iż nie unika ona nawet problemów stawianych przez teologię.⁷

³ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, dz. cyt., 65.

⁴ Według S. Kamińskiego „w filozofii postęp polega nie na kolejnym likwidowaniu problemów, lecz raczej na odkrywaniu i precyzowaniu adekwatnych (dla rozwiązania podstawowych pytań) punktów widzenia (aspektów) rzeczywistości tudzież coraz pełniejszym uświadamianiu sobie założeń i uwarunkowań oraz konsekwencji określonych stanowisk” (*Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, 51).

⁵ G. Manser, *Der Absolutismus des Christentums und die aristotelische Lehre von Akt und Potenz*, Divus Thomas 10(1932), 448.

⁶ Tamże, 449.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, dz. cyt., nr 76. 83; M. A. Krapiec, *Filozofia w teologii*, Lublin 1998, 59-78; Z. J. Zdybicka, *Św. Tomasz w Fides et ratio*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-*

Obok uwarunkowań przedmiotowych, metafizyczne podstawy progresywnego charakteru filozofii św. Tomasza, w przekonaniu Mansera, posiadają także aspekt podmiotowy.⁸ Nie sposób bowiem nie zgodzić się z twierdzeniem, iż jednym z istotnych celów dociekań filozoficznych jest dobro człowieka, które najpełniej realizuje się w rozwoju osobowym. Aby ten rozwój jednak mógł mieć miejsce, ważne jest uprzednie zdanie sobie sprawy z tego, kim w ogóle jest człowiek. Wiąże się to z szeregiem istotnych pytań dotyczących bytu ludzkiego, szczególnie jego najważniejszych własności, funkcji czy działań, umożliwiających wskazanie podstaw ludzkiej godności oraz optymalnego środowiska życia i rozwoju człowieka, pozwalających ostatecznie rozwiązywać fundamentalne problemy ludzkiej egzystencji. Filozofia próbowała zawsze poszukiwać odpowiedzi na tego typu pytania i jak uczy historia, do sensownych rozwiązań dochodziła tylko wtedy, kiedy odwoływała się do określonej stałości ludzkiej natury.⁹

Nie oznacza to jednak, iż raz rozwiązany problem filozoficzny nie wymaga już nowych opracowań. Tak jak nieustannie zmienia się środowisko życia człowieka, tak zmieniają się jego podejście i oczekiwania względem fundamentalnych pytań. Dlatego problemy filozoficzne ciągle muszą być podejmowane na nowo, gdyż jest to konieczne dla zapewnienia optymalnego rozwoju człowieka w określonych warunkach życia.¹⁰ Jeśli zatem filozofia ma pomagać człowiekowi w rozwoju, to również sama musi się rozwijać. Z drugiej strony jednak, nie ma faktycznego rozwoju filozofii bez ogólnego rozwoju człowieka, co znaczy, że jedno z drugim ściśle jest ze sobą związane. Inaczej mówiąc, poprzez poznawanie rzeczywistości intelekt ludzki doskonali się, i to zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym. Podstawą tego doskonalenia jest potencjalność natury ludzkiej, która domaga się aktualizacji. Dlatego pierwszorzędnym zadaniem filozofii będzie umożliwianie człowiekowi nabywania sprawności intelektualnych oraz moralnych (etycznych). Zaś ciągle pojawiające się nowe wyzwania na obu tych płaszczyznach wymuszają będą postęp w badaniach. Na tej podstawie można powiedzieć, że „wykończone” mogą być tylko te filozofie, które zajmują się wyłącznie czystymi ideami

lecia pracy naukowej na KUL O. Prof. Mieczysława A. Krąpca, Lublin 2001, 216-221.

⁸ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, dz. cyt., 183.

⁹ Tenże, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Freiburg in der Schweiz 1944, 58.

¹⁰ Tenże, *Die Individualnatur des Menschen und ihre Sozialanlage*, Divus Thomas 18(1940), 130n.

i pomijają realne warunki życia ludzkiego.¹¹ Jeśli natomiast filozofia chce być realistyczna, to zawsze musi mieć charakter progresywny.

Kolejne uwarunkowania, świadczące o progresywności myśli filozoficznej św. Tomasza, mają charakter metodologiczny.¹² Wiąże się to z tym, iż pogłębianie poznania świata wymaga ciągłego doskonalenia „aparatu poznawczego” człowieka, a odkrywane nowe, różnorakie aspekty rzeczywistości, wymuszają opracowywanie nowych metod i narzędzi badań.¹³ Z kolei zastosowanie tychże środków poszerza znów perspektywę badawczą o nowe płaszczyzny, w rezultacie czego koło postępu zatacza coraz większe kręgi. Równocześnie towarzyszy temu zaostrzanie się kryteriów weryfikacji czy falsyfikacji osiągnięć, poprzez co tak rozumiana filozofia staje się coraz bardziej krytyczna, skutkiem czego nie odcina się od innych nurtów filozofii i od innych dyscyplin oraz nie unika krytyki. Najważniejszym jej osiągnięciem są rozwiązania fundamentalne, które mogą służyć za „punkt wyjścia” dla wszelkich nauk, a nawet dla całej kultury.¹⁴ W ten sposób refleksja filozoficzna św. Tomasza przyczynia się do rozwoju nauki, etyki, samoświadomości człowieka, a przez to ogólnej kultury ludzkiej.

Rola tak pojętej filozofii nie ogranicza się wyłącznie do stymulowania rozwoju człowieka. Bardziej podstawowa jej funkcja polega na byciu źródłem tegoż rozwoju, i to zarówno w wymiarze intelektualnym, jak i moralnym. Wszystko to świadczy o mądrościowym charakterze filozofii Akwinaty.¹⁵ I nie zmienia tego fakt, iż postęp nauki oraz ogólny rozwój kultury wymagają ciągle nowego namysłu nad fundamentalnymi

¹¹ M. A. Krąpiec jest zdania, iż filozofie, zajmujące się analizą samych idei, z reguły kończą się kreowaniem nowych symboli i mitów. Granicą ich wewnętrznych możliwości jest świadomość ludzka, stąd kontakt z realnym światem sprowadza się do tworów świadomości. Zob. *Przedmiot filozoficznych wyjaśnień: byt czy „sens” bytu?*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, M. Gądek, Lublin 1999, 23.

¹² Por. K a m i ń s k i, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, dz. cyt.: „Filozofia rozwija się również, gdy stawia i rozwiązuje swoje problemy w sposób metodologicznie doskonalszy, zwłaszcza co do sposobu argumentacji, ale nie znaczy to, aby miała jedynie prowadzić metafizyczne badania dla nich samych” (51).

¹³ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, dz. cyt., 66; por. A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, Roczniki Filozoficzne 39-40(1991/1992), z. 1, 384-386.

¹⁴ Zob. A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001, 95n.

¹⁵ Zob. S. K a m i ń s k i, *Nauka i metoda*, Lublin 1992, 310.

rozwiązaniami filozoficznymi, które w obliczu aktualnych problemów często muszą być poddane reinterpretacji.¹⁶

Mając na uwadze poszukiwanie przejawów progresywności charakteryzującej filozofię św. Tomasza, nie można pominąć jego podejścia do uprawiania filozofii.¹⁷ Zdaniem Mansera, nie oznacza to bynajmniej cofnięcia się w dociekaniach filozoficznych, lecz przeciwnie – postęp, ponieważ św. Tomasz nie tylko wskazał kierunek rozwoju filozofii, ale także dał przykład jej uprawiania, co uwidacznia jej trwałą aktualność. Jako najważniejsze walory filozofowania Akwinaty, wspomniany autor wymienia m.in.: niezachwiane zaufanie do prawdy, z niezwykle krytycznym podejściem do najbardziej szczegółowych tez;¹⁸ naukową powagę przekonań, opartą na ostrożnym wartościowaniu argumentów „za” i „przeciw”;¹⁹ wnikliwość myśli, kierowaną pytaniem „dla-czego”, widoczną w niestrudzonym poszukiwaniu nowych podstaw, nowego punktu widzenia, nowych źródeł dowodzenia, w porządkowaniu spostrzeżeń, przesłanek i wniosków, w ich rozważaniu, wyjaśnianiu, precyzowaniu, rozróżnianiu i wykluczaniu oraz łączeniu w syntezę; odwagę w badaniach ze względu na wierność prawdzie; otwarcie na krytykę, wyrażające się w analizowaniu tez przeciwników wraz z odsłanianiem ich założeń; rzetelne stanowisko wobec poprzedników, oparte na ich szerokiej znajomości, doszukujące się wszędzie prawdy oraz unikające powtarzania błędów; dalekowzroczność, widoczną w syntezy wiedzy w ogóle, w ujmowaniu wiedzy filozoficznej, w precyzowaniu pojęć i zasad.²⁰

Z tego, co dotychczas powiedziano, wynika, iż podstawą progresywnego charakteru filozofii św. Tomasza, zarówno od strony przedmiotowej, jak i podmiotowej, jest metafizyczna struktura bytu oraz wynikająca z niej metafizyczna struktura poznania, których racjonalne

¹⁶ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, dz. cyt., 95.

¹⁷ „Bez poważnego ryzyka powstrzymania, a przynajmniej znacznego opóźnienia postępu w filozofii (...) nie wolno zaniedbać tego, co św. Tomasz zobaczył i pokazał w bycie (...). Pewne jest, że (...) ani wszystkiego nie zobaczył, ani wszystkiego nie powiedział. Ale to, co zobaczył i co nam pokazuje, jest podstawowe, istotne i najważniejsze” (J. Kalinowski i S. Swieżawski, *Rozmowa o filozofii w okresie Soboru*, Znak 133-134(1965), s. 945, cyt. za M. Gogacz, *Aktualne dyskusje wokół tomizmu*, Zeszyty Naukowe KUL 10(1967), z. 3, 61.

¹⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *In Libros Metaphysicorum*, w: *Opera Omnia* (Ed. Leonina), Romae 1882-1912, lib. III, lect. 1.

¹⁹ Por. Tenże, *Suma teologiczna*, red. S. Bełch, Londyn 1975, I, q. 46.

²⁰ G. Manser, *Die wissenschaftliche Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquin*, Divus Thomas 1(1923), 218-232; tenże, *Die Aquinaten Ruf und Ruhm*, Divus Thomas 11(1933), 117-137.

wyjaśnienie umożliwia teoria aktu i możliwości. Ostatecznie jednak – zdaniem Mansera – przywołana teoria nie tylko służy do wyjaśnienia faktu postępu w filozofii, ale co więcej, sam ów postęp umożliwia.²¹ Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że teoria ta łączy aspekt metafizyczny i metodologiczny poznania ludzkiego, na skutek czego wszelkie ujęcia poznawcze zawsze „wydobywane” są z realnego świata, a ponieważ ten ostatni jest treściowo nieskończenie bogaty, toteż i postęp w jego poznawczej interioryzacji jest nieskończony.

Filozofie monistyczne, odrzucające zmiany w bycie oraz pluralizm rzeczy, przeczą tym samym i realnemu postępowi w wiedzy o świecie. Podobnie nie ma on miejsca również w filozofiach samego „stawania się” (*Werdephilosophie*), które nie uznają jakiegokolwiek podmiotu, będącego podłożem zmian, służącego za podstawę wiedzy.²² Ostatecznie zatem poznawczy progres możliwy jest tylko w filozofii „środka”, to znaczy w filozofii „bytu i stawania się”, która utrzymuje realność zarówno samej zmiany, jak i stałego jej podmiotu. Ponieważ filozofia ta opiera się na zasadach aktu i możliwości, stąd Manser wyprowadzi wniosek, iż zasady te są fundamentem wszelkiego i nieskończonego postępu.²³ Z tym, że o nieskończoności można tu mówić przede wszystkim w odniesieniu do aspektu możliwościowego, czego potwierdzeniem jest choćby potencjalność ludzkiego rozwoju osobowego, który na skutek rozmaitych uwarunkowań realizuje się u każdego człowieka w niepowtarzalny sposób. Od strony aktu natomiast postęp będzie w pewnym sensie ograniczony, ponieważ istnieje taki akt, który jest doskonały i czysty (*actus purus*), nie zawierający możliwości, będący przez to „granica” wszelkiej aktualności, a skutkiem tego i rozwoju.

Te ostatnie uwagi prowadzą do konstatacji, iż w filozofii „bytu i stawania się” zbiega się nieskończoność możliwości porządku naturalnego z nieskończonością Boskiego aktu, skutkiem czego tracą zasadność wszelkie przekonania, utrzymujące jakoby synteza filozoficzna św. Tomasza była zamknięta²⁴. Przeprowadzone rozważania wykazały bowiem, że kwestię postępu w filozofii rozpatrywać należy na płaszczyźnie metafizycznej, co znaczy, iż rozwój badań filozoficznych nie wiąże się wprost z doskonaleniem poznania kategorialnego.²⁵ Z tego też powodu

²¹ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, dz. cyt., 65.

²² Tamże, 101.

²³ G. Manser, *Der Absolutismus des Christentums und die aristotelische Lehre von Akt und Potenz*, art. cyt., 449.

²⁴ Tamże, 450.

²⁵ Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, 19n.

zrozumiała jest nieprzemijająca aktualność wielu dawnych koncepcji filozoficznych. Jednakże biorąc pod uwagę odnotowane przez Mansera kryteria progresywnego charakteru refleksji filozoficznej, zarówno w postaci precyzowania przedmiotu filozoficznego poznania, jak i doskonalenia uwarunkowań podmiotowych oraz metodologicznych, przyznać należy, iż w tych aspektach filozofia podlega rozwojowi.²⁶

2. UNIWERSALIZM

Jednym z ważniejszych kryteriów oceny wartości systemu filozoficznego jest jego uniwersalizm. Specyfika tej własności już z samej definicji wyraża to, iż wyjaśnianie filozoficzne winno być skierowane na całą rzeczywistość, a nie tylko na jej części.²⁷ Tak też rozumiał filozofię św. Tomasz, stąd Manser uznał uniwersalizm za jedną z najistotniejszych własności jego myśli. Właściwe przedstawienie tego zagadnienia powinno było uwzględnić całość systemu Akwinaty, jednakże ze względu na obszerny zakres problematyki uwaga musi skupić się na sprawach najważniejszych. Z tej racji omówiony zostanie jedynie uniwersalizm przedmiotu filozofii (w szerokim znaczeniu), poznania filozoficznego oraz istotnych własności bytu ludzkiego.

Zdaniem Mansera, uniwersalizm przedmiotu filozofii, w koncepcji św. Tomasza, polega na tym, iż poznanie filozoficzne nie ogranicza się tu wyłącznie do świata zmysłowego.²⁸ Istnieje bowiem wiele powodów, by sądzić, że rzeczywistość nie sprowadza się wyłącznie do sfery materii. Potwierdzenie tego znajdujemy nie tylko w metafizyce, ale także w innych dziedzinach wiedzy, jak choćby w psychologii racjonalnej czy logice.²⁹ Dlatego św. Tomasz mógł utrzymywać, iż naturalnemu poznaniu ludzkiemu dostępny jest także byt niematerialny, jakkolwiek tylko na sposób pośredni.³⁰ Podejście takie ujawnia uniwersalizm jego filozofii, polegający na przedmiotowym ujmowaniu całej rzeczywistości, w tym również i duchowej. Manser mówi tu o ścisłym związku między światem zmysłowym i duchowym, który, pomimo oczywistej różnicy stopnia, posiada charakter harmonii, wykluczającej sprzeczność. Z tej racji w poznaniu naturalnym „świat zmysłowy” będzie zawsze koniecznym

²⁶ Szerzej na temat postępu w filozofii w aspekcie metodologicznym zob. V. P o s s e n t i, *Trzecie żeglowanie. Filozofia bytu a przyszłość metafizyki*, tłum. A. Fligel-Piotrowska, J. Merecki, Lublin 2006, 57-82.

²⁷ M. A. K r a p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995², 57.

²⁸ G. M a n s e r, *Das Wesen des Thomismus*, dz. cyt., 178.

²⁹ Zob. M. A. K r a p i e c, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, 140.

³⁰ T o m a s z z A k w i n u, *Suma Teologiczna*, dz. cyt., I, q. 84, a. 7.

szczeblem poznania „świata duchowego”.³¹ Dzięki takiej koncepcji poznania filozofia bytu może sięgać także do zagadnień powstałych na gruncie teologii, które mogą być uzasadniane filozoficznie.³² Na tej drodze zostaje wykluczony konflikt między porządkiem naturalnym i nadnaturalnym, ponieważ oba porządki wyrażają jedną i zarazem różnorodną rzeczywistość, w której realizują się wszelkie realne byty: duchowe i materialne, substancjalne i akcydentalne, proste i złożone, konieczne i przygodne, nieskończone i czasowe.³³ Ostatecznie powyższe stwierdzenia prowadzą do wniosku, iż nie ma realnej możliwości uzyskania bardziej rozwiniętego przedmiotowego uniwersalizmu ponad objęcie i uporządkowanie względem siebie sfery naturalnej i ponadnaturalnej rzeczywistości, czyli świata materialnego i duchowego. Z tak pojętego przedmiotu filozofii można wnosić, iż od strony przedmiotowej ludzka wiedza jest potencjalnie nieograniczona.³⁴ Aktualizacja poznania dokonuje się poprzez odkrywanie nowych aspektów poznawanego przedmiotu. W konsekwencji poznanie ludzkie, wychodząc wprawdzie od rzeczy zmysłowych, może dosięgać przedmiotów niezwiązanych z materią, w tym nawet bytu najdoskonalszego, jakim jest Bóg.³⁵

Z tego, co powiedziano, wynika, iż w koncepcji św. Tomasza z uniwersalizmem przedmiotu filozofii ściśle łączy się uniwersalizm poznania filozoficznego. Przedstawiając to zagadnienie Manser również odwołuje się do rozróżnienia dwóch porządków – naturalnego i nadnaturalnego, na podstawie których św. Tomasz rozróżnia dwie drogi poznania – rozumu i wiary. W świetle tego poglądu komplementarne poznanie rzeczywistości możliwe jest jedynie dzięki syntetycznemu współdziałaniu obu dróg poznania, jednakże przy jednoczesnym jasnym ich rozróżnieniu. W przekonaniu Mansera, żaden inny myśliciel nie osiągnął takiego stopnia syntezy poznawczej.³⁶ Właściwe ujęcie współdziałania dwóch dróg poznania sprawia, że także poznanie czysto naturalne nabiera powszechnego charakteru. Skoro jednak rzeczywistość jest nieskończenie złożona i różnorodna, a ludzki „aparatus poznawczy” ograniczony bardzo wieloma czynnikami, to powszechność ta nie może być absolutna. Nie jest bowiem możliwe, by w naturalnym poznaniu człowiek mógł mieć

³¹ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, dz. cyt., 179.

³² Doskonałym przykładem jest filozoficzna teoria stworzenia *ex nihilo*, która, mimo że została odkryta na podstawie biblijnego objawienia, posiada pełne filozoficzne uzasadnienie. Zob. tamże, 587-602.

³³ Tamże, 135.

³⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., 572.

³⁵ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, dz. cyt., 472.

³⁶ Tenże, *Die Geisteskrise des XIV. Jahrhundert*, art. cyt., 23n.

całościowy ogląd rzeczy „samych w sobie”. Z tego względu uniwersalność poznania ludzkiego w pierwszym rzędzie polegać będzie na ujmowaniu rzeczywistość w aspektach najbardziej powszechnych.³⁷ Chodzi tu przede wszystkim o własności transcendentalne bytu oraz pierwsze zasady, czyli o to, co w „punkcie wyjścia” warunkuje poznanie. To właśnie dzięki wymienionym własnościom i zasadom relacja podmiot-przedmiot posiada uniwersalny charakter, i to do tego stopnia, iż – jak powie Manser – między jednym a drugim istnieje powszechny, ścisły i harmonijny związek.³⁸ Podstawą tego związku jest pasywność intelektu ludzkiego, który do swego przedmiotu odnosi się zawsze na sposób pasywny, tj. czysto odbiorczy, z czego wynika, iż z natury zależy on od przedmiotu, a nie przedmiot od niego.³⁹ Taka koncepcja intelektu ludzkiego decyduje o tym, że zarówno rozróżnienie dwóch dróg poznania – rozumu i wiary, jak też określenie specyfiki poznania naturalnego, możliwe jest dzięki odwołaniu się do teorii aktu i możliwości.

Obok tego, uniwersalizm poznawczy wyraża się również w koncepcji prawdy, która rozumiana jako transcendentalna właściwość bytującej rzeczy, staje się jedynym i uniwersalnym celem procesu poznania.⁴⁰ Tym sposobem prawda posiada charakter uniwersalny, realizujący się najpierw w rzeczy, a następnie w relacji intelektu ludzkiego do rzeczy. Ponieważ, zdaniem Mansera, cała koncepcja poznania ludzkiego sprowadza się do teorii „pasywnej możliwości” (*potentia passiva*), stąd prowadzi to do wniosku, iż analogicznie do relacji podmiot – przedmiot, również

³⁷ Często przypisywano Tomaszowemu uniwersalizmowi poznania zbyt daleko idącą tendencję abstrakcyjności, ucieczkę przed realnością i różnorodnością rzeczy świata. Manser uważa, że niesłusznie. Jego zdaniem, błąd ten jest skutkiem pomieszania porządku logicznego i metafizycznego. Faktycznie, uniwersalizm tomistycznych ujęć poznawczych odsłania ich metafizyczną głębię. Nie jest on ucieczką przed realnymi, jednostkowymi obrazami, lecz obejmuje je w takim aspekcie, że aspekt ten dotyczy każdej istniejącej rzeczy. Im więcej bowiem realnych przedmiotów przynależy do pojęcia, tym jest ono uniwersalniejsze. Zob. M a n s e r, *Das Wesen des Thomismus*, dz. cyt., 56.

³⁸ Tamże, 184.

³⁹ T o m a s z z Akwinu, *Suma teologiczna*, dz. cyt., I, q. 79, a. 2.

⁴⁰ Na temat Tomaszowego rozumienia prawdy zob. G. C o t t i e r, *Intellectus et ratio*, *Revue Thomiste* 88(1988), 215-228; G. S c h u l z, *Veritas est adequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einen überlieferten Wahrheitsbegriff*, Leiden 1993; J. A. A e r s t e n, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden 1996; A. M a r y n i a r c z y k, *W poszukiwaniu źródeł prawdy*, *Człowiek w kulturze* 13(2000), 83-95.

uniwersalna relacja poznawcza między intelektem a rzeczą, w swoich podstawach, może być wyjaśniana za pomocą teorii aktu i możliwości.⁴¹

Uniwersalny charakter filozofii św. Tomasza ujawnia się także w rozumieniu bytu ludzkiego. Dzisiejsze trudności ze sformułowaniem spójnej koncepcji człowieka wynikają przede wszystkim z zapoznania metafizycznego podejścia do tego problemu. Tymczasem na gruncie filozofii Akwinaty, to właśnie metafizyczna analiza struktury bytu ludzkiego doprowadziła do uznania faktu wspólnej wszystkim ludziom natury. W ramach tej analizy stało się możliwe jasne określenie istotnych cech natury ludzkiej, jak też wskazanie ważnych konsekwencji, jakie z tego wynikają dla optymalnego rozwoju i spełniania się bytu ludzkiego.⁴² Z koncepcją natury ludzkiej wiąże się z kolei problem prawa naturalnego, które dzięki powszechności natury również ma charakter powszechny.⁴³ Jego zastosowania mają ważne znaczenie dla kształtu życia indywidualnego, jak i społecznego.⁴⁴ Metafizyczna analiza własności bytu ludzkiego umożliwia ponadto wyodrębnienie najważniejszych władz, jakimi dysponuje człowiek. Filozofia ma tu przede wszystkim na uwadze intelekt i wolę.⁴⁵ Uniwersalizm ujęcia tego problemu, przez św. Tomasza, wyraża się w tym, iż rozróżnia on jasno obszary obu władz, jakkolwiek nie uznaje między nimi wykluczania się i sprzeczności, lecz sprowadza je do harmonijnego współdziałania. Również to stanowisko ma doniosłe konsekwencje w indywidualnym i społecznym życiu człowieka.

Osobnym tematem, uwidaczniającym uniwersalizm omawianej filozofii w rozumieniu bytu ludzkiego, jest problematyka celu, który w tym ujęciu zawsze jest adekwatny do natury rzeczy. Manser przypomina, iż św. Tomasz pojmował naturę rzeczy jako źródło jej działania, które zarazem wyznacza owemu działaniu cel. Natomiast źródłem celowości samej natury rzeczy jest jej twórca, który powołując rzecz do istnienia, zawiera w niej swoją myśl i wolę. W świetle tej koncepcji każda rzecz z natury dąży do zrealizowania się, dokonującego się wtedy, kiedy osiągnie ona swój naturalny cel. Zgodnie z tym, także byt ludzki ukierunkowany jest na osiągnięcie swego naturalnego celu.⁴⁶ Nie odnajdując go jednak na sposób ostateczny w porządku naturalnym, przekracza ten porządek i dąży do celu

⁴¹ G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, dz. cyt., 184.

⁴² Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999, 133-146.

⁴³ Zob. G. Manser, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, dz. cyt., 28n.

⁴⁴ Zob. tenże, *Angewandtes Naturrecht*, Freiburg in der Schweiz 1947, 142n.

⁴⁵ Tenże, *Das Wesen des Thomismus*, dz. cyt., 184-209.

⁴⁶ Tenże, *Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, Divus Thomas 1(1923), 46.

nadnaturalnego. Przy czym – jak odnotuje Manser – między obu wymienionymi rodzajami celów nie zachodzi sprzeczność, ponieważ pierwszy jest zawsze drogą do osiągnięcia drugiego, natomiast drugi dopełnieniem pierwszego.⁴⁷ Wprawdzie ważniejszy jest cel nadnaturalny, jako ostateczny, to jednak nie można zapomnieć, iż osiągany jest on przez pośrednictwo celów naturalnych. Rozwiązanie to bazuje na potencjalności natury ludzkiej, która domaga się aktualizacji. Dotyczy to całego obszaru życia osobowego człowieka, a szczególnie sfery poznania, miłości i wolności.⁴⁸ Potencjalność natury decyduje o tym, że w porządku naturalnym człowiek nigdy nie osiągnie pełnego zaktualizowania się w wymienionych sferach, stąd jest on z natury otwarty na porządek nadprzyrodzony. Manser twierdzi, iż do powyższych wniosków św. Tomasz doszedł dzięki analizom podejmowanym na bazie teorii aktu i możliwości, która tym samym jawi się jako sedno uniwersalizmu jego filozofii.

Wielość zagadnień podejmowanych przez św. Tomasza nie pozwala w tego typu studium na szczegółowe i obszerne omówienie uniwersalizmu jego filozofii.⁴⁹ Wydaje się jednak, iż poruszone kwestie ilustrują go zarówno w samych podstawach koncepcji filozofii, jak i w rozwiązywaniu na jej terenie szczegółowych problemów. W przekonaniu Mansera, opiera się on na aktualno-możliściowej strukturze bytu i ludzkiego poznania, skutkiem czego uzyskiwana synteza wiedzy o rzeczywistości może być wolna od znamion redukcjonizmu.

ZAKOŃCZENIE

Analiza myśli filozoficznej św. Tomasza z Akwinu w świetle studiów Gallusa Mansera prowadzi do wniosku, iż jej progresywność i uniwersalizm powinny być rozpatrywane na płaszczyźnie metafizycznej, gdyż ich zasadą jest aktualno-możliściowa struktura bytu i ludzkiego poznania. Sprowadzenie tych własności do sfery czysto kategoryjnej oznaczałoby ich zawężenie albo w ogóle zniesienie. Progresywność dotyczy poznania filozoficznego i wiąże się z precyzowaniem jego przedmiotu, jak też z doskonaleniem uwarunkowań podmiotowych oraz metodologicznych. Uniwersalizm natomiast opiera się na przedmiocie filozofii, sposobie ludzkiego poznania oraz na istotnych własnościach bytu ludzkiego. Ostatecznie jednak w filozofii św. Tomasza progresywność jest czymś wtórnym wobec uniwersalizmu, ponieważ odnosi się ona przede wszystkim

⁴⁷ Tamże, 47.

⁴⁸ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, 154.

⁴⁹ Szerzej zob. J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999.

do przebiegu procesu poznania, podczas gdy uniwersalizm obejmuje zarówno poznanie, jak i jego przedmiot.

SUMMARY

Foundations of the progressivism and universalism of Thomas Aquinas' philosophy according to Gallus Manser

Undertaken analyses demonstrated that an issue of the philosophical progressivism and universalism of philosophy should have been considered on a metaphysical level. Therefore, a progressive character of St. Thomas philosophy depends on objective, subjective, and methodological conditions of the philosophical cognition. On the other hand, a universalism of this philosophy manifests itself in its object, manner of human cognition, and common nature of all the men. It was stated that the actual and potential structure of the being and the cognition, which appears as a basis of the permanent perfection and complementation of human cognition, is a principle of the progressive and universal character of Thomas Aquinas' philosophy.

Key words: act, being, cognition, potency, progress, universalism

TOMASZ KAŁUSKI

Źródła do dziejów klasztoru cystersów w Paradyżu w zasobie Archiwum Państwowego w Poznaniu

W Archiwum Państwowym w Poznaniu przechowywane są dokumenty, księgi oraz akta dotyczące klasztoru cystersów w Paradyżu, które zawierają bogaty materiał archiwalny pozwalający na dokładne zbadanie dziejów tamtejszej wspólnoty cysterskiej (zwłaszcza w okresie od schyłku XVIII wieku do lat 30-tych XIX wieku).

Klasztor w Paradyżu był fundacją wojewody poznańskiego Bronisza z rodu Wieniawa, która została dokonana w latach 30-tych XIII wieku. W akcie fundacyjnym z 1234 roku wyznaczył on dla przyszłego klasztoru wieś Gościkowo oraz w drugim dokumencie inne osady położone między Książem i Śremem.¹ Proces fundacyjny, po zatwierdzeniu nowej wspólnoty przez kapitułę generalną zakonu, został ostatecznie zakończony w 1236

¹ W literaturze przedmiotu występują rozbieżności co do daty fundacji klasztoru w Paradyżu. Dokument fundacyjny Bronisza, nadający wieś Gościkowo cystersom z Lenina, został wydany pod rokiem 1230 w *Kodeksie Dyplomatycznym Wielkopolski* wyd. [I. Zakrzewski], Poznań 1877 (dalej cyt. KDW), t. I nr 126, 113-114. Ten sam dokument został zamieszczony pod rokiem 1234 w zbiorze przywilejów sporządzonych prawdopodobnie na zlecenie władz pruskich w latach 90 tych XVIII wieku. Zob. Archiwum Państwowe w Poznaniu (dalej cyt. APP), Zbiór akt dotyczących klasztorów XIX wiecznych (dalej cyt. ZAK), *Acta Generalia vom Cisterzienses Monchs Kloster Paradies und der damit verbundenen Kloster Abtei* (dalej cyt. *Acta Generalia*), sygn. 242, 32-33. Takie same rozbieżności występują z datacją nadania 9 wsi przez Bronisza. W KDW I nr 128 znajduje się ten dokument pod rokiem 1230, a w *Kodeksie Dyplomatycznym Wielkiej Polski* (dalej cyt. KWP), wyd. E. Raczyński, Poznań 1840, nr 4, 7-8 został wydany pod rokiem 1234. Zob. też *Paradyż – opactwo*, w: *Słownik Historyczno-Geograficzny województwa poznańskiego w średniowieczu*, red. A. Gąsiorowski, cz. III, Poznań 1993-1999, 590-1 p. 2. Różnice wśród autorów na temat fundacji klasztoru wynikają ze złego odczytania formuły datacyjnej. Obok roku 1230 bardziej prawdopodobny, zdaniem autora hasła jest 1232 rok jako data fundacji. Do dziś istnieją również spory co do przynależności rodowej Bronisza. Zob. na przykład L. Koczy, Bronisz; PSB, t. II, Kraków 1936, 473-4. Zob. O. Borkowski, *Dzieje opactwa*, 43. Autor wysuwa ciekawą koncepcję, że wskutek koligacji rodowych rodzina Bronisza zaczęła używać herbu Wieniawa dopiero od XIV wieku.

roku. Dzięki przywilejom ze strony książąt wielkopolskich oraz licznym nadaniom osób prywatnych klasztor w Paradyżu powiększył swoje dobra w XIII i XIV wieku, kiedy to prowadził ożywioną działalność gospodarczą. Majątek cystersów ukształtował się głównie na terytorium ziemi międzyrzeckiej oraz świebodzińskiej. Po tzw. „złotym okresie”, który przypadał na XV stulecie, począwszy od XVI wieku klasztor w Paradyżu tracił stopniowo swoje gospodarcze znaczenie. Na skutek zarządzenia Zygmunta Starego z 1538 roku, opatami w jego królestwie mogli być tylko Polacy. Również w Paradyżu od elekcji Stanisława Wierzyńskiego w 1558 roku wybierano tylko opatów rodzimego pochodzenia. Wyjątkiem był ostatni z nich, Tomasz d'Antici, który był narodowości włoskiej. Byli oni jednak przeważnie opatami komendatoryjnymi, to znaczy wyznaczanymi przez króla. Większość z nich zarządzała klasztorem paradyjskim poprzez swoich administratorów, czerpiąc dochody, począwszy od 1743 roku, z wydzielonych dla nich dóbr położonych na Śląsku.² Po II rozbiorze Polski klasztor znalazł się w granicach państwa pruskiego. W 1796 roku zajęto dobra klasztorne leżące w Wielkopolsce, a w 1810 roku, na mocy edyktu Fryderyka Wilhelma II, przejęto majątek klasztorny na Śląsku.³ W okresie funkcjonowania Wielkiego Księstwa Poznańskiego w 1833 roku podjęto decyzję o skasowaniu w ciągu 3 lat wszystkich istniejących klasztorów, w tym paradyjskiego. 1 stycznia 1834 roku ostatecznie zamknięto klasztor w Paradyżu. Zdaniem Piotra Pawła Gacha, „istotną przyczyną ataku na zakony leżała w tym, że zaczęto w nich upatrywać przeciwnika na drodze do całkowitej integracji Wielkiego Księstwa Poznańskiego z pozostałą częścią państwa pruskiego”.⁴

Wspomnianą akcję kasacyjną klasztoru przeprowadziła komisja Rejencji Poznańskiej na czele z radcą Rejencji dr. Brzozowskim oraz radcą Konsystorza dr. Busławem. Podjęto decyzję dotyczącą m.in. rozdysponowania biblioteki klasztornej,⁵ natomiast w mniejszym stopniu

² A. M. Wyrwa, K. Kaczmarek, *Paradyż*, w: *Monasticon Cisterciense Poloniae*, red. J. Strzelczyk, t. II, Poznań 1999, 290.

³ W. Doetsch, *Ośrodek kultury na wschodniej granicy niemieckiej*, Międzyrzecz 1926, 82 (tłum. z j. niemieckiego J. Sobociński, praca niepublikowana). W 1796 roku dobra klasztorne wraz leśnictwem zostały przekazane dominium w Międzyrzeczu.

⁴ P.P. Gach, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773-1914*, Lublin 1984, 127.

⁵ T. Warminski, *Urkundliche Geschichte des ehemaligen Cistercienser Klosters zu Paradies*, Meseritz 1886, 213-214. Zob. też E. Majkowski, *Biblioteka Archidiecezjalna*, w: *Biblioteki wielkopolskie i pomorskie*, Poznań 1929, 7. Podczas kasaty sporządzono katalog biblioteki klasztornej celem

interesowano się dokumentami oraz aktami klasztoru paradyckiego. Część archiwaliów nabył Edward Raczyński,⁶ inne trafiły ostatecznie do archiwów we Wrocławiu i Berlinie.⁷ Reszta została złożona w budynku Rejencji Poznańskiej, w gmachu Kolegium Jezuickiego przy ul. Gołębiej nr 1 w Poznaniu. W poszycie dotyczącym kasaty klasztoru w Paradyżu *Die Aufhebung des Cistercienser Klosters zu Paradies*, przechowywanym obecnie w Archiwum Państwowym w Poznaniu pod sygn. 283,⁸ znajdują się bezpośrednie wzmianki o dokumentach i aktach klasztoru paradyckiego oraz materiałach archiwalnych dotyczących omawianego klasztoru, przechowywanych w Rejencji w latach 50-tych. Wraz z utworzeniem Archiwum Państwowego w Poznaniu 8 III 1869 roku (jako *Königliche Preussische Staatsarchiv Posen*) zostały tu przekazane archiwalia klasztorne, tzn. ok. 800 dokumentów pergaminowych z klasztorów wielkopolskich. Pod koniec XIX wieku Archiwum uzyskało też akta urzędów pruskich, które zajmowały się sekularyzacją klasztorów.⁹ W 1884 roku Archiwum przeniosło się z dotychczasowej siedziby w Rejencji Poznańskiej do zamku, dawnej siedziby starosty generalnego wielkopolskiego i wyższego sądu okręgowego, na Wzgórzu Przemysła. Wraz z odzyskaniem niepodległości Archiwum Państwowe zostało przejęte z rąk pruskich 16 IV 1919 roku.¹⁰ Ponownie pod zarząd niemiecki przeszło po wybuchu II wojny światowej

rozdzielenia książek do głównych bibliotek. Część z nich trafiła do gimnazjum im. Fryderyka Wilhelma w Poznaniu. Zob. J. Ujda, *Biblioteka państwowego gimnazjum im. Św. Jana Kantego*, w: Biblioteki, 143. Inną część przejął arcybiskup gnieźnieński i poznański Dunin.

⁶ A. Wojtkowski, *Biblioteka Raczyńskich*, w: Biblioteki, 24. Zob. też *Katalog der Raczyńskich Bibliothek in Posen*, Posen 1885, 26.

⁷ T. Warmiński, *Urkundliche Geschichte*, 27.

⁸ APP, ZAK, sygn. 283, 249. W liście z 27 kwietnia 1852 roku do ministra oświecenia publicznego Raamera w Berlinie wydział Rejencji *für die Kirchen Verwaltung und das Schulwesen* poinformował, że dotyczące pewnych spraw akta tzn. urbarz wsi Jordanowo z 1787 roku zostały przekazane do Rejencji podczas przejmowania zarządu dominium jordanowskiego. Zob. tamże, 266. W liście z 1855 (26 VII) do radcy Rejencji Poznańskiej przedstawiciel z rodu Wieniawa prosił o znalezienie informacji na temat rodziny Wieniawa w dokumentach i aktach klasztoru paradyckiego, znajdujących się w archiwum Rejencji Poznańskiej.

⁹ Z. Wojciechowska, *Dokumenty i akta klasztorów w Archiwum Państwowym w Poznaniu-Dzieje, zawartość i metody opracowania*, Poznański Rocznik Archiwalno-Historyczny (dalej PRAH), IV, Poznań 1996, 60

¹⁰ APP, Akta własne, sygn. 633; 46. Tamże, sygn. 6; 130-1. Też I. Radtke, *Dzieje Archiwum Państwowego w Poznaniu (1869-1999)*, PRAH, VI/VII, Poznań 1999/2000, 29.

i działało jako *Reichsarchiv Posen*. Już w roku 1942, w obawie przed bombardowaniami, wywieziono do fortów w cytadeli poznańskiej dyplomy pergaminowe oraz księgi spisane przed 1500 rokiem, w tym zapewne proveniencji paradyckiej. Ostatecznie trafiły one do kopalni soli w Graslleben koło Luneburga (płn. Niemcy), a potem zostały przewiezione przez Brytyjczyków w 1945 roku do Goslar. Reszta archiwaliów, która pozostała w Poznaniu, 29 stycznia 1945 roku uległa spaleni. Były tam też akta dotyczące klasztorów wielkopolskich z okresu od XVI wieku do 1840 roku.¹¹ Po zakończeniu działań zbrojnych władze polskie starały się rewindykować polskie materiały archiwalne, w tym interesujące nas dokumenty, księgi oraz akta klasztoru paradyckiego. Na mocy umowy z 21 V 1947 roku, w wagonie o nazwie „Italia”, przetransportowano z Niemiec archiwalia dotyczące klasztoru paradyckiego. Obok dokumentów omawianego klasztoru znajdowały się tam dokumenty klasztorów z: Owińska, Obry, Mstowa, Mogilna, Ołoboku oraz dominikanów z Poznania.¹² W 1951 roku cały zasób Archiwum w Poznaniu został przeniesiony do nowej siedziby w budynku byłego Sądu Apelacyjnego przy ulicy 23 lutego, gdzie znajduje się do dnia dzisiejszego.

Dokumenty, księgi oraz akta klasztoru w Paradyżu były przechowywane w murach opactwa do czasu jego sekularyzacji. Jak podaje W. Doetsch, „w czasie kasaty klasztoru archiwum częściowo zostało usunięte przez zakonników, częściowo roztratowane w sposób lekkomyślny”.¹³ Pewne jest, że układ nadany archiwaliom w klasztorze został zaburzony, a dokumenty oraz akta zostały na nowo uporządkowane w Rejencji przynajmniej w latach 50-tych XIX wieku. W okresie późniejszym, ponownie jeszcze dokładniej opracowano dokumenty oraz akta klasztorne. Na polecenie naczelnego prezesa Puttkamera oraz *im Auftrage des Direktoriums der Staatsarchive* archiwista berliński Ernest Strehlke opracował w roku 1860 repertorium dokumentów klasztornych, obejmujące 464 jednostki¹⁴. Nosiło ono nazwę *Urkundenrepertorium des Grossherzogthums Posen, die bei dem Kgl. Oberprasidium zu Posen aufbewahrten Originalurkunden umfassend*. Na podstawie tego zestawienia, po utworzeniu Archiwum w Poznaniu, archiwista Karol Schuchard oraz Sattler sporządzili do 1879 roku 29 repertoriów.¹⁵ W jednym z nich pod

¹¹ K. Kaczmarczyk, *Archiwum Państwowe w Poznaniu w czasie okupacji niemieckiej*, Archeion, 17 (1948), 93-96. Zob. też APP, Akta własne, sygn. 412; 22.

¹² APP, Akta własne, sygn. 412; 40, 42.

¹³ W. Doetsch, *Ośrodek kultury*, 24 p., 53.

¹⁴ APP, Akta własne, sygn. 633; 45.

¹⁵ Tamże, sygn. 6; 118.

nazwą *Urkunden Kloster Paradies* umieszczono dokumenty paradyckie z lat 1278-1638¹⁶. Oprócz tego dokumenty oraz akta paradyckie zostały umieszczone w repertorium dotyczącym akt różnej proveniencji pod nazwą *Repertorium der Kloster Acten*.¹⁷ Spisane zostało ono, sądząc z charakteru pisma przez Sattlera około 1879 roku.¹⁸ Wymienione są tam dokumenty pod nagłówkiem *Paradies Cistercienser* od XIV do końca XVII wieku. Na innych kartach zatytułowanych *Acten des Verzeichnis des Manuskripte* znajdują się m.in akta pod nazwą: *Spiritualia des Konwents zu Paradies*, *Acta des Kloster Konwents zu Paradies*, *Acta die Bibliothek* (z 1834 roku), *Urbarium* dotyczące wsi Jordanów z 1787 roku czy luźny akt rodziny Marowski z Jordanowa lat 1609-1698. W sumie w powyższym spisie zostało uwzględnionych 60 jednostek. W innym repertorium, noszącym nazwę *Repertorium der im Staatsarchive zu Posen vorhandenen Manuskripte und Urkundensammlungen* znajduje się wzmianka o księdze klasztoru paradyckiego zawierającej między innymi *Catalogus ff. parentum ac familiarum defunctorum*.¹⁹

Jak wynika z powyższych ustaleń, archiwiści pruscy nie wyodrębnili dokumentów, ksiąg, akt klasztoru paradyckiego jak i innych wspólnot zakonnych z akt urzędów, które zajmowały się kasatą klasztorów, a stworzyli jeden zbiór pod nazwą „Klasztory”. Mimo złamania zasady przynależności zespołowej, archiwiści otrzymali zgodę w 1898 roku na utrzymanie tego zbioru.²⁰ Wchodził on do jednej z trzech grup rzeczowych wydzielonych w tamtym czasie, obok innych grup, jak miasta i wsie. Powyższy układ obowiązywał także w okresie międzywojennym. Z 1921 roku zachowało się *Summaryczne zestawienie dokumentów przechowywanych w archiwum państwowym w Poznaniu* sporządzone przez Feliksa Pohoreckiego. Wyszczególniono w nim 4 dokumenty pergaminowe z Paradyża (z XIII, XIV oraz XVII wieku).²¹ Po II wojnie światowej przystąpiono na nowo do inwentaryzacji archiwaliów klasztornych. Planowano rozpoczęcie prac porządkowych od grudnia 1947 roku, wraz z uzyskaniem budynku na ulicy Szewskiej.²² W 1948 roku rozpoczęto porządkowanie i tworzenie nowego repertorium dawnego zespołu *Klasztory*. Sprawozdanie za ten rok podaje, że zbiór akt klasztornych

¹⁶ APP, Nieaktualne inwentarze i repertoria, sygn. 25.

¹⁷ Tamże, sygn. 8, brak paginacji.

¹⁸ APP, Akta własne, sygn. 6; 120.

¹⁹ APP, Nieaktualne inwentarze, sygn. 2; 69.

²⁰ APP, Akta własne, sygn. 633; 48.

²¹ APP, Nieaktualne inwentarze, sygn. 108.

²² APP, Akta własne, sygn. 153; 10.

„partiami wydobyty z bezładnych mas akt został uporządkowany i rozłożony w regałach”. Wówczas przy porządkowaniu akt posłużono się starym repertorium, wycofanym z użycia jeszcze przed I wojną światową, gdyż nowsze spłonęło w 1945 roku. W tym czasie zespół liczył 75 dokumentów i odpisów oraz 2160 fascykułów akt. W toku dalszych prac w 1949 oraz 1950 roku uporządkowano dalsze jednostki w zespole klasztornym oraz przepisano pozycje ze starego repertorium do nowego. Ogółem znalazło się tam 2949 pozycji, a w niej 2560 ocalałych jednostek.²³ Zastanawiano się również, czy zachować zespoły klasztorne uporządkowane według pruskiej metody układu rzeczowego. W planach na 1953 rok przewidziano wydzielenie akt władz administracyjnych ze zbioru *Klasztory* i włączenie ich do właściwych zespołów według proveniencji.²⁴ Problem właściwego uporządkowania dokumentów i akt klasztornych stał się tematem kolejnych posiedzeń Komisji Metodycznych Archiwum Państwowego w Poznaniu. W roku 1966 zaczęto zastanawiać się nad sensem utrzymania dotychczasowego zbioru akt klasztornych.²⁵ Część członków Komisji Metodycznej była za wyłączeniem akt Rejencji Poznańskiej i włączeniem ich do właściwego zespołu. Podobnie chciano postąpić z aktami landratur oraz Naczelnego Prezesa. Planowano utworzyć 2 nowe zespoły to znaczy: Prefektury Poznańskiej i Kamery Poznańskiej, gdyż inne akta tych urzędów zaginęły. Również Irena Bielecka na posiedzeniu Komisji Metodycznej w 1975 roku przedstawiła niepraktyczność utrzymania nazwy „Zbioru akt klasztornych”, gdyż znajdowały się w nim osobne zespoły klasztorów.²⁶ Wysunęła propozycję rozbicia go na 3 zbiory, czy grupy zespołów akt, tzn.: akt własnych klasztorów, akt dotyczących klasztorów oraz akt dotyczących kościołów. Ostatecznie Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych przystała na wyłączenie akt urzędów administracyjnych, które przeprowadziły kasatę klasztorów²⁷. W praktyce nie można było tego wykonać bez zakłóceń w układzie akt. W 1979 roku zaproponowano, aby potraktować akta klasztorne jako grupę zespołów, której nada się układ alfabetyczny według nazw miejscowości i klasztorów. Akta w obrębie zespołów otrzymałyby sygnatury od 1, a dokumenty miałyby dodatkowo literę D, ze względu na

²³ Tamże, sygn. 152; 61, 75 v, 112-113.

²⁴ Tamże, sygn. 158; 1. Zob. tamże, 41. Inwentaryzowaniem dokumentów klasztornych w I i II kwartale 1953 roku zajmował się A. Kaletka.

²⁵ Z tego okresu pochodzi odpis inwentarza zespołu akt klasztoru paradyskiego, w którym znajdowały się razem dokumenty pergaminowe z aktami urzędów pruskich. Zob. Zbiory Muzeum Regionalnego w Świebodzinie.

²⁶ Tamże, sygn. 69; 139.

²⁷ Tamże, 140.

odrębne przechowywanie. Po aktach własnych klasztoru z kolejną sygnaturą chciano ułożyć akta dotyczące klasztorów w kolejności chronologicznej tworzenia urzędów i ich hierarchii. Ostatecznie w latach 80-tych XX wieku poszczególnym klasztorom, w obrębie zespołu, nadano następujący układ: dokumenty, księgi, poszyty, akta luźne z sygnaturą od 1. Natomiast zbiór akt dotyczących klasztorów posiadał jeden układ z sygnaturą ciągłą od 1. Przewidziano opracowanie wstępu ogólnego oraz wstępów do poszczególnych zespołów klasztornych. Na posiedzeniu Komisji Metodycznej w 1988 roku postanowiono nadać dokumentom z sygnaturą od 1 literę D, a następnie ułożyć akta. W 1989 roku ustalono ostatecznie, że symbolem D będzie się oznaczać tylko dokumenty pergaminowe, potem ułoży się dokumenty papierowe bez litery D, następnie księgi oraz akta.²⁸ Uporządkowaniem zespołów klasztornych zajmowała się Kazimiera Chojnacka, a od 1987 roku Zofia Wojciechowska, która przygotowała do druku inwentarz dokumentów i akt klasztornych.²⁹ Ostatecznie inwentarz zespołu akt klasztornych został oddany do użytku w 1994 roku.

Zespół *Klasztor cystersów w Paradyżu* został utworzony według omówionych powyżej zasad. W pierwszej części znajdują się dokumenty pergaminowe oraz papierowe. W dalszej części zespołu zostały umieszczone księgi oraz akta. Są to potwierdzenia przywilejów, założenie przez klasztor filii w Wieleniu oraz sprawy majątkowe i administracyjne. Pod względem ilościowym omawiany zespół liczy 20 jednostek archiwalnych (0,21 mb). Klasztor paradycki już w połowie XIII wieku posiadał scriptorium, które można zaliczyć do najsprawniej działających wśród wspólnot cysterskich na terenie Wielkopolski. Zdaniem Marii Bielińskiej, ok. 60 procent dokumentów tego klasztoru z XIII wieku posiada cechy dyktatu paradyckiego.³⁰ Jednym z takich dokumentów jest pierwszy dokument, znajdujący się w omawianym zespole (sygn. D. 1). Został on

²⁸ Tamże, sygn. 70; 118, 136, 160.

²⁹ Tamże, sygn. 197; 15.

³⁰ M. Bielińska, *Kancelarie i dokumenty wielkopolskie XIII wieku*, Wrocław 1967, 82. Zob. też Fr. Sikora, *Dokumenty i kancelaria Przemysła I oraz Bolesława Pobożnego 1239-1279 na tle współczesnej dyplomatyki wielkopolskiej*, Wrocław 1969, 199, 299-300. Cystersi otrzymali w XIII wieku 55 dokumentów, z tego Paradyż ok. 20 dyplomów. Największy wpływ na wytworzenie dokumentów mieli cystersi z tegoż klasztoru, którzy ułożyli 21 konceptów, podczas gdy kancelaria księcia tylko 4 dokumenty. Korzystano ze zbioru formularzy, o czym świadczą ujednolicone formuły powtarzające się u różnych wystawców. Tamże, 202. Cystersi z Paradyża sporządzili też dokumenty dla Obry oraz Lubiąża, wystawione przez Bolesława Pobożnego. Mimo to nie posiadali kancelarii, a wszystko wykonywali w klasztornym scriptorium.

wystawiony przez księżęta wielkopolskie: Bolesława Pobożnego oraz Przemysła II, 6 stycznia 1278 roku w Pobiedziskach. Książęta zatwierdzili w nim darowiznę wojewody poznańskiego Beniamina Zaremby na rzecz opata klasztoru paradyckiego Ulryka (w oryginale użyto tylko skrótu Ol)³¹, na którą złożył się klucz wsi z przeznaczeniem na utworzenie nowego klasztoru w Wieleniu. Opactwo zostało wzięte w opiekę i obronę książęcą, a ludność uwolniono od sądownictwa książęcego, od ceł na obszarze ziem książęcych oraz od innych świadczeń i robocizn wymienionych w dokumencie. Ponadto klasztor otrzymał prawo osadzania kolonistów w swoich dobrach. W literaturze przedmiotu uznaje się dokument za oryginał, mimo zniekształcenia zapisu imienia Przemysła *P(re) misso*. Zdaniem M. Bielińskiej, dosyć często zapisywano w dowolnej formie wystawców na dokumentach pochodzących z dyktatu cysterskiego.³² Natomiast po pieczęciach, przy omawianym dokumencie, pozostały tylko czerwono-zielone sznurki. Na stronie dorsalnej znajdują się też zapiski: *Confirmatio Donationis a Nobili Comite Beniamin Palatino Polonie*, poniżej *Hoc Privilegium Originale est primum Nostre Foundationis in Wielin*. Oprócz tego jest też wpis z XVIII wieku *Inductum in acta Castrensis Posnaniensa feria Secunda post Factum Sancti Martini Pontificis proxima die scilicet Decima Octava Mensis Decembris Anno Domini Millesimo Septingentesimo Octuagesimo secundo suscepit Zambrowski*. Interesujący jest też przywieszony do sznurków, po stronie dorsalnej, prostokątny kawałek pergaminu z wymienionymi miejscowościami nadanymi przez Beniamina Zarembę. Powyższy dokument został wydrukowany w *Kodeksie Dyplomatycznym Wielkopolski*.³³ Kolejny dokument pergaminowy (sygn. D. 2), został wystawiony przez cesarza Maksymiliana 9 maja w 1570 roku w Pradze i jako jedyny, w omawianym zespole, został spisany w języku niemieckim. Cesarz potwierdził przywileje oraz wolności nadane klasztorowi paradyckiemu przez jego poprzedników, książęta głogowskie. Po pieczęci pozostały tylko otwory w pergaminie. Na stronie dorsalnej znajdują się zapiski, z których tylko jedna daje się odczytać: *Confirmatio privilegiorum (...) litterarum Maximiliani Imperatoris Romani (...)*. W następnym dokumencie (sygn. D. 3), Stefan Batory 8 czerwca 1580 roku w Wilnie transumował wspomniany wcześniej dokument z 1278 roku używając słów

³¹ T. Warmiński, *Ukundliche Geschichte*, 218. Autor wymienia z tego okresu opata o imieniu Ulryk.

³² M. Bielińska, *Kancelarie i dokumenty*, 195. Pisarz, który zniekształcał imiona, musiał być pochodzenia obcego. Zgadza się to ze składem narodowościowym klasztoru paradyckiego w tamtym okresie.

³³ *KDW I* nr. 473, 413-4.

aprobamus innovamus. Przy pergaminie na sznurkach czerwono-żółtoniebieskich wisi ułamana pieczęć królewska. Poniżej na zakładce znajduje się identyczna wzmianka jak w dokumencie z 1278 roku, dotycząca wpisu do księgi grodzkiej poznańskiej w 1782, różniąca się tylko miesiącem, w tym wypadku jest to listopad. Na stronie dorsalnej znajduje się wpis *Confirmatio Privilegii (...) deinde p(er) Rege Stephanum in Anno 1581 (!) (...)*. Natomiast dokument o sygn. D. 4 jest instrumentem notarialnym, sporządzonym przez Octaviana Reggiusa generalnego audytora Kamery apostolskiej (*protonotarius apostolicum (...) iudex et executor*). Przytacza on *mandatum apostolicum* papieża Urbana VIII z 5 marca 1638 roku wystawiony w Rzymie. Papież mianował w nim Jana Miłaczewskiego, prezbitera gnieźnieńskiego, koadiutorem opata klasztoru w Paradyżu, Tobiasza Bernarda Małachowskiego za *eiusdem Regis consensu (...) in regimine et administratione dicti monasterii*. Datacja instrumentu notarialnego może sprawić trudność, gdyż dokument w dolnej części został obcięty. Zachowały się tylko słowa [...] *Indictione sexta die vero Decima mensis Septembris*. Na podstawie repertorium pruskiego z XIX wieku można jednak ustalić datę roczną dokumentu na 1638 rok.³⁴ Kolejny dokument pergaminowy (sygn. D. 5) został wystawiony przez opata Paradyża Pawła Bernarda Sapiehę 10 maja 1704 roku w Paradyżu. Opat ów pełnił także urząd pierwszego sekretarza Wielkiego Księstwa Litewskiego, komisarza i wikariusza generalnego na Polskę, Prusy oraz Litwę. Wydzierżawił on w tym dokumencie Jerzemu Niklasowi młyn na okres *a usque quintam (...) generationem qui qvintus succesor redimet* [młyn]. Wyszczególnił też obowiązki młynarza z tytułu tej dzierżawy na przykład *Anno circa festum S. Georgii (...) ad Abbatiam reddere Dudecim Maldratas mensura Schwibusiensis*. Po pieczęci pozostała różowa wstążka, a na zakładce oraz w lewym górnym rogu dokumentu widnieje pieczęć odbita w tuszu z napisem *Historische Gesellschaft fur die Provinz Posen*. Był to depozyt tego towarzystwa oddany do Archiwum przed I wojną światową.

Dalszym elementem składowym omawianego zespołu są dokumenty papierowe, w większości zresztą kopie. Kopia dokumentu o sygn. 6 jest wyciągiem przywileju z trzeciej księgi przywilejów klasztoru paradyskiego.³⁵ Zawiera ona dokument Mrocza Wezenborga z 1301 roku (9 X), który nadał kościołowi w Paradyżu swoją wieś dziedziczną, Bukowiec wraz z przynależnościami. Ponadto w tym kościele ufundował on ołtarz św. Jana Ewangelisty z płonąca wiecznie lampą, a wraz z krewnymi

³⁴ APP, Nieaktualne inwentarze, sygn. 25.

³⁵ W oryginale brzmi następująco: *Excerptum privilegium ex libro Privilegiorum Paradisi Sancta Marie sacri Ordinis Cisterciensis Diocesis Posnaniensis, libro tertio Privilegium Qvingvagesium Quartum*

wyznaczył miejsce na grobowiec przed ołtarzem. Powyższy dokument został wydrukowany w *Kodeksie Dyplomatycznym Wielkopolskim* pod numerem 842.³⁶ Następny dokument jest kopią o sygn. 7 sporządzoną, jak podaje informacja zamieszczona na dole tej karty, przez R.R. Eckerta z oryginału znajdującego się „im Rats archiv” w Gorzowie Wielkopolskim. Dokument został wystawiony 25 września 1370 roku w Paradyżu przez opata Andrzeja wraz z konwentem. Oświadczono w nim, że miasto Gorzów posiada część wsi klasztornej *Kernyn* – Karnin, za co płaci 12 talarów. Kolejny dokument (kopia) o sygn. 8 został wystawiony 6 czerwca w Paradyżu w 1385 roku również przez opata Andrzeja z konwentem. Konwent Sprzedał wówczas w nim miastu Nowy Gorzów nad Wartą wspomnianą wcześniej wieś Karnin, a zakupił od braci Frydelhelma i Henczka Wezenborgów wieś *Gostkar* – Gostchorze w okolicy Krosna Odrzańskiego. Kopię tę sporządził również R.R. Eckert na podstawie oryginału z archiwum miejskiego Gorzowa Wlkp. Powyższy dokument był też dwukrotnie drukowany (przez Riedla w *Codex Diplomaticus Brandenburgensis* oraz w *Kodeksie Dyplomatycznym Wielkopolski* pod numerem 1831).³⁷ Następny dokument (sygn. 9) jest kopią aktu cesarza Rudolfa II wystawionego 8 czerwca 1577 roku we Wrocławiu. Władca ten potwierdził opatowi Stanisławowi Wierzbickiemu oraz całemu konwentowi przywileje i donacje uczynione przez jego poprzedników, a także ksiąząt głogowskich. Powyższa kopia musiała zostać spisana na

³⁶ KDW II, nr 842, 200. Zob. też O. Borkowski, *Dzieje opactwa cysterskiego w Paradyżu-Gościkowie w XIII i XIV wieku*, Poznań 1979 (praca doktorska niepublikowana), 146, 163 p. 107. Autor przytacza powyższy dokument tylko z KDW.

³⁷ *Codex Diplomaticus Brandenburgensis*, wyd. F. Riedel, Berlin 1938, seria A, t. XVIII, 408. Też KDW III, nr 1831. Zob. też O. Borkowski, *Dzieje opactwa*, 5, 151. Autor, przytaczając podstawę źródłową, wskazał, że „ogranicza się do jednego oryginału z dnia 6 stycznia 1278 r. oraz do 70 dokumentów wydanych drukiem w *Kodeksie dyplomatycznym Wielkopolski*. Tamże, 244. Podał on w sprzeczności do przytoczonych wyżej dokumentów, że „w 1385 r. wieś [Karnino] w nieznanych bliżej okolicznościach przeszła w posiadanie Gorzowa jako lenno”. Też tamże, 4; tenże, *Powstanie i rozwój opactwa cysterskiego w Paradyżu-Gościkowie w XIII-XIV wieku*, Rocznik Lubuski, XIV, Zielona Góra 1986, 181. Autor wspomina, że „64 dokumenty w oryginale zostały po kasacie opactwa w 1810 r. przekazane przez władze pruskie do archiwum w Poznaniu”. Autor dosyć enigmatycznie tłumaczy losy archiwaliów paradyjskich, tym bardziej, że część dokumentów, wbrew słowom autora, znajduje się do dziś w zasobie Archiwum Państwowego w Poznaniu. Por. O. Borkowski, *Dzieje opactwa*, 18 p. 63. W zbiorach Archiwum w Poznaniu, zdaniem autora, znajduje się tylko „w dziale rękopisów klasztor Paradyż A.1 jest dokument z dnia 6 stycznia 1278, innych natomiast brak”.

przełomie XVIII i XIX wieku, najpóźniej do 1812 roku, o czym świadczy zapisek zamieszczony poniżej tekstu, czyli *Ad mandatum* ostatniego opata paradyckiego Tomasza d'Antici. Oryginałem jest natomiast kolejny dokument papierowy o sygn. 10, wystawiony przez Władysława IV 2 listopada 1638 roku w Krakowie. Król mianował w nim *pro Jure patronibus Nostri Regii* koadiutora Jana Miłaczewskiego następcą zmarłego opata paradyckiego Tobiasza Bernarda Małachowskiego. W dolnej części dokumentu znajduje się podpis króla. Następny dokument z sygn. 11 jest kopią dokumentu wystawionego przez opata klasztoru w Paradyżu Pawła Gosławskiego 14 listopada 1644 roku. Przedstawił on przywileje klasztoru oraz posiadany majątek ruchomy oraz nieruchomy po śmierci siostry przeora Bernarda. Dokument o sygn. 12 jest listem wystawionym przez elektora Fryderyka III 30 grudnia 1689 roku w Kolonii, skierowanym do opata Kazimierza Szczuki z prośbą o przyjęcie swojego wysłannika. Pod dokumentem znajduje się podpis elektora z jego pieczęcią lakową. Kolejna pozycja w zespole o sygn. 13 jest kopią testamentu Zofii Smechciny. Została ona sporządzona 19 sierpnia 1743 roku w obecności burmistrza miasta Pszczewa Jana Kraka oraz tamtejszego radnego Jana Marcina Piątkowskiego i wójta tegoż miasta Kołczyika. Autorka testamentu przekazała w nim swój majątek córkom. Powyższa kopia, jako jedyna, została spisana w języku polskim. Ostatnim dokumentem papierowym w tym zespole jest oryginał o sygn. 14, wystawiony przez biskupa *Hetaloniensis* oraz opata klasztoru w Łądzie, Bartłomieja Antoniego Nałęcza Raczyńskiego, 12 marca 1811 roku. Biskup awansuje w nim, oraz potwierdza wyniesienie profesy klasztoru paradyckiego, Wawrzyńca Wojciecha Kostrzyńskiego, do godności subdiakona. Poniżej dokumentu znajduje się podpis opata oraz jego pieczęć opłatkowa.

Kolejną grupę w zespole klasztor cystersów w Paradyżu stanowią księgi. Pierwsza z nich o sygn. 15 składa się z: *Cathalogus F: F: Parentum, Ac Familiarum Defunctorum Series oo: Abbatum, Numerus Professorum, Conscriptio Confratrum et Consorum Paradisiensium*³⁸. Na stronie 3 znajduje się wpis *Post lectionem Regula immediate cantat Lector: commemoratio omnium fratrum familiarum benefactorum et defunctorum Ordinis nostri*. Natomiast na stronie 5 wpisano informację o fundatorze

³⁸ T. Warminski, *Urkundliche Geschichte*, 3. Zob. O. Borkowski, *Dzieje opactwa*, 5. Autor przytoczył słowa T. Warminskiego, że „w 1867 została przekazana Kronika Klasztoru do Królewskiego Archiwum w Poznaniu” razem z księgą o sygn. 15. Niezrozumiałe jest powołanie się autora na powyższą księgę o dawnej sygn. C. 47, która ma świadczyć o przechowywaniu w archiwum Kroniki Klasztoru Paradyckiego. Osobiście nie natrafiłem na żadne wzmianki potwierdzające opinię autora.

klasztoru paradyskiego Broniszu palatynie wielkopolskim z rodu Wieniawa. Na stronach 186-7 znajduje się również Ordo Foundationis Monastiorum sacri Ordinis Cisterciensis In Polonia et Litvania. Księga pochodzi prawdopodobnie z XVII-XIX w., a ostatni wpis został złożony w 1816 roku. Kolejną pozycją w zespole jest Liber Missarum obligatt et huius Conventus Ab Anno 1773 tio (sygn. 16). Wpisy do tej księgi pochodzą z lat 1773 (I) do 1787 roku (XII).

W omawianym zespole znajdują się również akta o sygn. 17, w skład których wchodzi luzy: korespondencja w sprawach gospodarczych, administracyjnych, podatków, finansów, dóbr, ugody i kontrakty, akta w sprawach spornych, w sprawach proboszczów i opatów oraz korespondencja z lat 1605-1819. Jest tam na przykład kontrakt zawarty w 1617 roku (w obecności starosty głogowskiego) między Kacprem Szlichtyngiem z Rzeczycy a opatem Danielem Domaradzkim na sumę 400 talarów. Znajdują się tam również listy Adama Nowodworskiego do opata Tobiasza Małachowskiego. Oprócz tego znajduje się tam korespondencja Konsystorza Generalnego Poznańskiego z lat 1811, 1813 oraz Prefekta Departamentu Poznańskiego do opactwa w Paradyżu. Kolejną pozycją w omawianym zespole stanowi poszyt o sygn. 18 z tytułem *Acta des Kloster konvent zu Paradies* i z numerem XXIV. Na stronach od 1 do 4 została wszyta kopia dokumentu wystawionego przez Daniela Domaradzkiego 14 sierpnia 1612 roku w Paradyżu w sprawie oddania młyna *in fundo Libnoviensi versus officinam Aeriam ad Rivulum Selhoviensem* Janowi z Loben i jego potomstwu na określonych warunkach tzn. *im posterum unam Maldratam silignis Mensura Schibusiensis* mają oddawać opatowi paradyskiemu. Następny dokument (s. 5-6) jest ekstraktem transakcji pieniężnej między cystersiem Jendrychowskim a przeorem Stanisławem Smechcińskim, zawartym w 1779 roku, spisany w kancelarii starosty generalnego wielkopolski. Na dole karty znajduje się pieczęć opłatkowa starosty. Kolejny dokument z 14 czerwca w roku 1765 (s. 7-10) jest kopią, spisana w języku niemieckim, a dotyczącą sprzedaży folusza, należącego do klasztoru, za 200 talarów i 30 groszy. Następne dokumenty pochodzą z początku XIX wieku i stanowią nieocenioną wartość do badania ostatnich lat istnienia klasztoru w Paradyżu. Znajduje się tam między innymi list z 1814 roku prefekta Departamentu Poznańskiego do przeora Karola Fałęckiego w sprawie założenia lazaretu w klasztorze. Na stronach 36-39 podany jest w liście od Królewskiej Pruskiej Rejencji z 1820 roku wykaz dłużników klasztoru, m.in. występuje tam Geppner ze Świebodzina, winny klasztorowi 476 talarów. Z roku 1829 (s. 251-252) pochodzi list królewskiego konsyliarza ziemiańskiego o nazwisku Babimowski z Wolsztyna, nakazujący przeorowi K. Fałęckiemu przybycie do klasztoru w Obrze w celu uczestniczenia w wyborze nowego przeora tego klasztoru.

Niezmiernie ważny jest też list Prezesa Naczelnej Prowincji Poznańskiej z 15 września 1833 roku nakazujący przeorowi K. Fałęckiemu zapoznanie przybyłego z Berlina profesora Damerowa ze stanem budynku klasztornego wraz z ogrodem (s.271–272). Kolejny poszyt o sygn. 19 nosi tytuł *Spiritualia des Konvents zu Paradies* z numerem XXV³⁹. Znajduje się tam kopia listu skierowana do wizytatora generalnego zakonu cystersów w sprawie pewnego Franciszka Gertyga, rozpatrywanej w sądzie kościelnym. W innym liście wizytator generalny (s. 12) zwraca się do przeora K. Fałęckiego, aby przesłał *formulare in quo omnes foundationes atque summa, nec non agri, corti (...)* są zawarte. Ważnym z punktu widzenia kasaty klasztoru paradyckiego jest list nadesłany przez arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego 18 stycznia 1834 roku do byłego przeora klasztoru paradyckiego oraz plebana Kaławy K. Fałęckiego (zwrot zachowany zgodnie z oryginałem). Arcybiskup chciał wspomóc przeora w trudnych dla niego chwilach i wstawić się w jego sprawie u władz pruskich. Kolejne listy świadczą o autorytecie jakim cieszył się wśród cystersów wspomniany przeor paradycki, (na przykład w 1829 roku zwracano się do niego z prośbą o opinię w sprawie niestatecznego trybu życia jednego z zakonników z Bledzewa).⁴⁰ Ostatnią pozycją w powyższym zespole jest poszyt o sygn. 20 zawierający kopie kontraktów dzierżawnych dóbr opata komendatoryjnego z lat 1786-1802. Jest tam m.in umowa zawarta między opatem d'Antici a Fryderykiem Wilhelmem Sommerfeldem (landratem starego powiatu świebodzińskiego), który był w tym czasie właścicielem *bonorum ac fundorum omnium abbatialium Paradiesiensium in Selesia Prussia existentium, inclusive cum oppido et castro Liebenau*.⁴¹

Wraz z nadaniem ponownego układu archiwaliom klasztornym rozdzielono, jak już wyżej wspomniano, dokumenty i akta klasztorne od akt wytworzonych przez urzędy administracyjne zajmujące się sekularyzacją klasztorów. Zgodnie z nowymi ustaleniami utworzono *Zbiór akt dotyczących klasztorów XIX w.*, na który składa się 878 jednostek z 14,40 mb o sygn. od 1. W tej części pracy omówione zostaną akta pod względem rzeczowym, dotyczące klasztoru paradyckiego, liczące 67 jednostek. Na pierwszy plan wysuwa się kopiariusz przywilejów i dokumentów klasztoru w Paradyżu. Jest to poszyt o sygn. 242, w którym znajdują się *Acta Generalia* klasztoru wytworzone przez Poznańską Kamrę Wojenną i Domen. W protokole z 1794 roku zamieszczono donatorów klasztoru od

³⁹ W środku poszytu znajduje się luźna karta informująca, że z akt o dawnej sygnaturze C. 1-29 korzystał w 1884 (IV) oraz w 1885 (VII) Teodor Warmiński.

⁴⁰ APP, Cystersi Paradyż, sygn. 19, 35, 46.

⁴¹ APP, Cystersi Paradyż, sygn. 20, 11.

średniowiecza w wraz z wyszczególnieniem posiadanych przez klasztor miejscowości u schyłku XVIII wieku. Wsztyto też tam *General Nachweisung*, podający w tabeli ilość zebranych płodów rolnych z poszczególnych majątków klasztornych. Jest też tu spis z lustracji wsi klasztoru z lat 1786-1788 oraz kwity z ofiary 20 grosza i podatku podymnego za 1792 rok. Najbardziej interesujące są jednak wspomniane kopie przywilejów i dokumentów klasztoru. Pierwszy jest to niepublikowany dokument z 1777 roku, wystawiony przez opata d'Antici oraz przeora Stanisława Smechcińskiego, w sprawie dzierżawy dwóch wiosek klasztornych: Wysoka i Koźminek. Kolejny dokument również nieznany do tej pory pochodzi z 1790 roku. Przekazuje w nim wspomniany opat przeorowi Jędrzychowskiemu kierownictwo i zarząd dobrami klasztornymi. Następny dokument jest jednym z przywilejów fundacyjnych klasztoru paradyskiego. Zawiera on nadanie wsi Gościkowo, dla przyszłego klasztoru, z datą 1234 rok, która różni się od podanej przez wydawcę *Kodeksu Dyplomatycznego Wielkopolski*.⁴² Kolejny dokument pochodzi z 1397 roku, a dotyczy zamiany dokonanej przez Przemka i Mikołaja z Komorowa z klasztorem: *pagum et hereditatem nostram Kociszew sitam in districtu Babymostensi* za wsie klasztorne Karpicko i Tłoki. Został on spisany w omawianym kopiariuszu w języku łacińskim, podczas gdy ten sam dokument został wydany w *Kodeksie dyplomatycznym Wielkopolski* w języku niemieckim (zob. dod. nr 1).⁴³ Następny dokument, jak dwa początkowe, również nie został dotąd wydrukowany. Jest to dokument wystawiony przez Bronisza w 1234 roku, w którym *contuli etiam ad opus eiusque abbatia villam nomine Cladawa vulgo Kalawa* z określonymi prawami. Wśród świadków znajdują się cystersi z macierzystego klasztoru z Lehnin tj. opat Henryk, *Siggerius subprior*, Bonifacy kapłan, Walter subdiakon oraz Herman pleban z Templewa, Wilhelm pleban z Gościkowa, notariusz Bronisza Gotard, Teoderyk kasztelan międzyrzecki wraz z synem Janem (zob. dod. nr 2)⁴⁴. W kolejnym dokumencie z 1297 roku Jan

⁴² APP, ZAK, Acta Generalia, sygn. 242, 32 – 33. Zob. też p.1,s.1.

⁴³ Tamże, 38. Lista świadków brzmi tak samo: *Strenui Equite Domino Domeratho Posnaniensi, Nicolao Kelvehin – Nicolao Budesino aliisque honestis viris*. Porównaj z KDW III, nr. 1975, 698-9: *Strengin Ritter Hern Domerath Poznaneski, Niclos Kelwechin, Niclos Budesin und ander erbar Lute di keginwertig warn*.

⁴⁴ Tamże, 40 – 1. Zob. O. B o r k o w s k i, *Powstanie i rozwój opactwa*, Rocznik, 199. Autor stwierdził wbrew przytoczonemu dokumentowi, że „dla większości z nich [wiosek] nie dysponujemy dokumentami świadczącymi o sposobie ich nabycia przez klasztor”. Autor nie zna tego dokumentu, który jako jedyny zamieścił w swojej pracy H. Cz. Podolski, *Powstanie i pierwotne uposażenie*

z Lossow, Rudolf z *Liwendal* wraz z margrabiami brandenburskimi Ottonem i Albrechtem świadczą, że bracia Mikołaj oraz Wojciech zastawili na 1 rok swoją wioskę, Wysoka, za 40 talarów brandenburskich, klasztorowi. Jest on jednak już znany z *Kodeksu Dyplomatycznego Wielkopolski*.⁴⁵ Kolejne dokumenty są również znane z wydawnictw źródłowych. W kopiarzyszu są to dokumenty: Sędziwoja z Ostroroga z 1439 roku, który zamienia wieś Koźmin na 2 wioski klasztorne Mnichy i Miłostowo;⁴⁶ Henninga z Benstede, który sprzedał wieś Mały Wyszanów klasztorowi w 1319 roku,⁴⁷ Przemysła z 1256 potwierdzającego sprzedaż przez opata Henryka wsi Duży Wyszanów.⁴⁸ Ostatnim dokumentem jest zamiana dóbr Hinczka zwanego Szkapą, z klasztorem paradyjskim w 1403 roku.⁴⁹ Kolejne pozycje w omawianym zbiorze są również związane z działalnością władz pruskich, które kontrolując działalność klasztoru, zbierały informacje na temat majątków oraz dochodów klasztornych. Większość akt dotyczy administrowania majątkiem klasztornym położonych na Śląsku oraz w Rzeczypospolitej. Do nich możemy zaliczyć poszyt dotyczący *Die Grenz – Renovation des Klosters Paradies zwischen Schlesien und Polen de Annis 1726, 1727 und 1729 bis 1789*. Zawiera także *eine Bittschrift von unterhanen des Furstenthums Glogau um Steuerlass de 23 September 1673* o sygn. 245.⁵⁰ O pokrewnej tematyce są też tu akta zatytułowane *Akta zur Administration der Paradeische Abteische Guter gehorig angefangen in Anno 1767* o sygn. 244. Również interesujące są „Akta Generalia von der Kommendatur Abtei Paradies” zawierające *Haupt – Ertrag von dem Cistercienser Monchs – kloster Paradies gehorigen Kommendatur Abte* z 1797 roku o sygn. 230.⁵¹ W omawianym zbiorze zachowały się również urbarze wsi, mianowicie *Urbarium den Guts Jordan* z 1787 roku, o sygn. 262. W spisaniu tej księgi brał udział m.in. *Justiz Membrum* o nazwisku

opactwa cystersów w Paradyżu, Warszawa 1974 (praca magisterska niepublikowana), 6, 27, 44.

⁴⁵ APP, ZAK, Acta Generalia, sygn. 242, 42-3. Zob. KDW I nr. 764. O. Borkowski, *Dzieje opactwa*, 113. Autor stwierdził, że ostatniego nabytku klasztor dokonał w 1296 roku, zapominając o powyższym dokumencie.

⁴⁶ APP, ZAK, Acta Generalia, sygn. 242, 44-45. Zob. KWP nr 122, 166-7.

⁴⁷ Tamże, 46-7. Zob. KDW I nr 1015.

⁴⁸ Tamże, 48-9. Zob. KWP nr 37; 44-5.

⁴⁹ Tamże, 50-1. Zob. KWP, nr 109; 146-7.

⁵⁰ APP, ZAK, sygn. 276. W okresie od 15 VIII do 14 XII 1748 roku Prusacy zajmowali dobra klasztorne. Zob. tamże, sygn. 285.

⁵¹ APP, ZAK, sygn. 222, 223, 224, 254, 280.

Wellmann z *der Schwiebuschen Kreis – Urbarium Comission*.⁵² Sporządzono również urbarz dla innej wioski klasztornej, Rusinowo *Urbarium von dem Abteulich Paradiesischen Guth Kinnersdorff de anno 1781* o sygn. 263. Jeden z poszytów dotyczy też dóbr klasztornych we wspomnianej wcześniej wiosce Jordanowo, mianowicie *Die Guter der Abtei Paradies* z lat 1765-66 oraz 1784-85 o sygn. 228. Znajdują się tam również akta z sygn. 243, związane z przelaniem praw do zamku świebodzińskiego na rzecz Ewalda Georga Massow przez cysterki trzebnickie w 1792 roku. Władze pruskie ingerowały też w uregulowanie granic między posiadłościami prywatnymi, miejskim a klasztornymi. W tym celu działała specjalna Komisja w latach 1800-1801, wyznaczona przez Rejencję Południowopruską, która zajęła się wyznaczeniem granicy między dobrami klasztornymi Jordanowo i *Leimnitz*, a dobrami miasta Międzyrzecz tzn. Wysoka, *Wischen* i *Dranica* (sygn. 274). Podobne sprawy zawierają *Akta in Sachen des Klosters Paradies wider Dominium Altenhoff wegen Grenz – Streitigkeiten* z lat 1800-01, 1813, 1817 o sygn. 278.⁵³ W powyższym zbiorze znajdują się też akta powiązane z zajęciem dóbr klasztoru z Paradyża w 1796 oraz w 1810 roku. Jest poszyt Pruskiej Królewskiej Komisji Sekularyzacyjnej we Wrocławiu z lat 1810-12, to jest *Die Administration und Benetzung der in Schlesien belegenen Guter des aufgehobenen Cistercienser Klosters zu Paradies* o sygn. 248,⁵⁴ czy szereg innych, np. poszyt o przywłaszczeniu dóbr *Lugan* przez skarb państwa o sygn. 267.⁵⁵ Wraz z utratą majątku klasztor stracił również zarząd nad lasami klasztornymi.⁵⁶ Władze pruskie, po zajęciu dóbr klasztornych, wypłacały zakonnikom pensje urzędowe na utrzymanie oraz remont klasztoru. Są one zawarte w *Acta von der Kompetenz des Klosters Paradies* z lat 1798-1800, 1804 o sygn. 229 oraz w *Der baulichen – Zustand des Cistercienser Kloster zu Paradies* z sygn. 227. Dużą grupę, w omawianym zbiorze stanowią rachunki związane z zarządzaniem dobrami klasztornym.⁵⁷ W poszycie *Akta tyczące się kapitału klasztoru XX cystersów w Paradyżu*

⁵² APP, ZAK, sygn. 262. Pod protokołem została odcisnięta pieczęć w czarnym laku: w polu orzeł pruski i napis w otoku: SCHWI[E]BUSSECH[ER] C[R]EI[S] U[R]BARIUM COMMISSIO[N] 1789.

⁵³ APP, ZAK, sygn. 251, 264, 277.

⁵⁴ Podobnej treści: APP, ZAK, sygn. 249, 250, 251.

⁵⁵ Też ZAK, *Etats – Projekt von den im Schwiebuser Kreise belegenen sakularisierten Gutern des Abtei Paradies: Stadt Liebenau, Dorf Neudoerffel, Neuhochohut, Graetz, Kinnersdorf, Oppelwitz pro 1811/12*, sygn. 284. Zob. tamże, sygn. 225.

⁵⁶ APP, ZAK, sygn. 247, 256, 257, 258, 259, 265, 275.

⁵⁷ APP, ZAK, sygn. 252, 268, 266, 269, 270, 271, 272, 273.

o sygn. 236 znajdują się informacje o sytuacji klasztoru w okresie stacjonowania wojsk rosyjskich w 1814 roku, m. in. sprawa zaarrestowania przeora K. Fałęckiego przez majora wojsk rosyjskich Bartza.⁵⁸ W kolejnym poszycie o nazwie *Die Kapitalien und der Vermogens – Zustand des Cistercienser Monchs – Klosters zu Paradies* o sygn. 221 znajduje się szczegółowy wykaz majątku ruchomego klasztoru paradyjskiego spisany przez Konsyliarza Ziemiańskiego powiatu międzyrzeckiego w 1817 roku na zlecenie Rejencji Poznańskiej. Objęto wtedy spisem całe wyposażenie klasztoru, jak przedmioty codziennego użytku oraz wyposażenie kościoła klasztorowego. Znalazł się tam również szczegółowy plan klasztoru, na którym widnieją nieistniejące dziś zabudowania gospodarcze oraz przylegający do klasztoru sad.⁵⁹ W liście do Rejencji Poznańskiej z 1817 roku przeor K. Fałęcki wspomniał, że biblioteka znajduje się w nie najlepszym stanie i dlatego kazał zapieczętować drzwi prowadzące do niej. Podał również, że mogło się tam znajdować ok. 4 tysięcy woluminów.⁶⁰ Rok później spisano jednak książki z biblioteki klasztornej i umieszczono w katalogu pod nazwą *Catalogus Librorum Bibliothecae Monasterii Paradiensi Conscriptis 1818*.⁶¹ Powyższa biblioteka została oczywiście rozdysponowana po kasacie klasztoru w 1834 roku.⁶² Inny spis książek z biblioteki klasztornej znajduje się w poszycie o nazwie *Die Bibliothek des Cistercienser Klosters zu Paradies* o sygn. 226. W powyższej jednostce archiwalnej możemy znaleźć dokładną liczbę księgozbioru paradyjskiego liczącą 3621 pozycji. Włączono też tam listy z 1835 roku od arcybiskupa Dunina upominającego się o kilka dzieł, które miały być umieszczone w bibliotekach seminarium w Poznaniu i w Gnieźnie.⁶³ Z kasatą klasztoru

⁵⁸ APP, ZAK, sygn. 236; 19, 21. Na listach znajdują się pieczęcie konwentu paradyjskiego odcisnięte w czerwonym laku. W polu pieczęci litera M.

⁵⁹ APP, ZAK, sygn. 221, 69, 72-3, 77-8, 86-92. T. Warmiński, *Urkundliche Geschichte*, 210. Autor wspomina tylko zwięźle o sporządzeniu inwentarza klasztorowego.

⁶⁰ Tamże, 67. Ponadto przeor przypomniał, że w 1811 roku przesłał 500 książek do Biblioteki Publicznej w Warszawie. Zob. tamże, 80. Zachował się tam list z podziękowaniem od ministra Łubieńskiego skierowany do przeora. Podaje go też T. Warmiński, *Urkundliche Geschichte*, 209, p. 1.

⁶¹ Tamże, 182-268.

⁶² ZAK, *Die Aufhebung des Klosters zu Paradies*, sygn. 282; 175.

⁶³ ZAK, sygn. 226. Abp Dunin upominał się o 4 dzieła: *Epistole Erasmi Rotterdami*, *Basil 1546*, *Sermones Thome Aquin*, *Institutiones Iuris Canonici Venes 1548*, *Skargi – Żywoty Świętych w Krakowie 1610*. Zob. też T. Warmiński, *Urkundliche Geschichte*, 214. Zob. też O. Borkowski, *Dzieje Opactwa*, 26, p. 202. Autor wytłumaczył w sposób enigmatyczny, że losy księgozbioru paradyjskiego pozostały nieznane. Zob. też Paradyż, w:

w 1834 roku łączą się natomiast akta pod nazwą *Die Aufhebung des Klosters zu Paradies*.⁶⁴ W poszycie o sygn. 282 znajduje się protokół z kasaty klasztoru przeprowadzonej przez wspomnianych radców Rejencji poznańskiej. Zlicytowano wtedy całe wyposażenie klasztoru (sygn. 231) a część sprzętu kościelnego rozdzielono do parafii znajdujących się w Wlk. Ks. Poznańskim, np. do Obornik, Mosiny, Opatówka, Jarocina, Mącznika. Informacje na ten temat można znaleźć w poszycie o nazwie *Die Gemalde, Glocken und Kostbarkaiten des Cistercienser Klosters zu Paradies* o sygn. 240.⁶⁵ Wraz z kasatą zakonnicy utracili środki utrzymania, dlatego już w roku 1834 (15 I) Ministerstwo Finansów podjęło decyzję o ustaleniu pensji dla zakonników: Fałęckiego, Bogackiego, Palickiego, Redella (sygn. 233).⁶⁶ Władze pruskie uregulowały też stan prawny byłego klasztoru kasując m.in. długi klasztorne.⁶⁷ Jednym z celów kasaty było utworzenie funduszu na założenie seminarium nauczycielskiego (sygn. 237), któremu określono grunty w latach 40 tych XIX wieku, w wiosce Paradyż-Gościkowo (sygn. 261).⁶⁸

Przedstawiony powyżej materiał archiwalny, dotyczący klasztoru cystersów w Paradyżu, wskazuje wyraźnie, że w trakcie dotychczasowych badań nad dziejami tej placówki nie wykorzystano prawie w ogóle archiwaliów z Archiwum w Poznaniu. Wyjątkiem jest praca Teodora Warminskiego, który obficie czerpał informacje z zasobu tegoż Archiwum. Należy więc podjąć dalsze badania nad dziejami klasztoru paradyjskiego, nie tylko w okresie nowożytnym, ale też w okresie wcześniejszym, gdyż opracowanie O. Borkowskiego czy praca A. M. Wyrwy i K. Kaczmarka wymaga uzupełnień i sprostowań. Moim zdaniem, należy położyć szczególny nacisk na ponowne opracowanie dziejów gospodarczych opactwa oraz jego działalność polityczną, a także przyjrzeć się kulturze duchowej pielęgnowanej i rozwijanej przez cystersów paradyjskich.

Monasticon, 289. Niezrozumiałe są informacje zawarte w tej pracy w świetle przedstawionych powyżej akt. Nie mogę zgodzić się z opinią, że po kasacie klasztoru paradyjskiego rozproszony księgozbiór nie pozwala odtworzyć pierwotnego zasobu biblioteki klasztornej.

⁶⁴ ZAK, sygn. 281, 282, 283. Porównaj p.8, 2 niniejszej pracy.

⁶⁵ ZAK, sygn. 240, 28, 30. Tamże na s. 101 znajduje się list z 30.I. z 1835 roku z prośbą o przesłanie obrazów z kościoła w Paradyżu do Murowanej Gośliny.

⁶⁶ ZAK, *Die Pensionierung den Konventualen des Cistercienser Klosters zu Paradies*, sygn. 233; 1.

⁶⁷ APP, ZAK, sygn. 232, 234, 235, 238, 239, 241.

⁶⁸ APP, ZAK, sygn. 286. Wtórnie włożono do tego poszytu kartę z 1869 roku, gdyż tytuł z okładki sugeruje inną datę tzn. do 1834 roku: *Die Verpflichtung des Cistercienser Klosters Paradies zum Bau des Schulhauses im Dorfe Jordan*.

Bogatych informacji na ten temat dostarczyć mogą także badania nad dziejami i zasobem biblioteki klasztornej.

DODATEK

NR 1; MIĘDZYRZECZ 2 II 1397 R.

or.: nieznany

kop.: APP, ZAK, sygn. 242, s. 38.

uwaga: tekst o tej samej treści w j. niemieckim znajduje się w KDW III, nr 1975, s. 698-9.⁶⁹

Nos Grzymko et Nicolaus fratres de Komorow⁷⁰ recognoscimus et protestamur his praesentibus et universis eas visuris, audituris seu lecturis, quod deliberato animo, ex consilio cognatorum nostrorum rite et honeste commutaverimus cum reverendo in Christo domino Joanne abbate⁷¹ totoque conventu monasterii de Paradiso pagum et haereditatem nostram Kociszew⁷² sitam in districtu Babymostensi⁷³ pro illorum villis Karpisko⁷⁴ et Tłoky⁷⁵ sitis in districtu Kewolonensi⁷⁶ promittendo sincera fide absque dolo ullo praefatam villam Kociszew per integrum triennium in determinatum liberam fore ab omni impetitione seu incursione quorumcunque hominum praesertim autem honesti domini Bonczik de Bombstorff⁷⁷ ejusque filiorum, filiarum, cognatorum seu patruorum et ne per praefatam tempus more et jure polonico praedicta villa impetat ab aliquo, parat, fumus nos dicti fratres Grzymko et Nicolaus proprio sumptu victu et labore nostro id efficere ut ab ejusmodi periculis libera permaneat. Quod vero praedicta

⁶⁹ Różnica między dokumentami występuje w intytulacji w tekście niemieckim: dodano *genant von Kant*.

⁷⁰ Grzymisław oraz Mikołaj byli synami Peregryna dziedzica Karpicka oraz Tłok. Miejscowość, z której się tytułują na tym dokumencie jest położona w okolicy wyżej wspomnianych wiosek. Por. KDW III, nr 1930; 653-4.

⁷¹ W tym czasie opatem był Piotr II (1390-1401). Następcą był Jan II (1401-06). Według T Warminski, *Urkundliche Geschichte*, 218.

⁷² Chociszewo 0,5 km na półn. od Wolsztyna.

⁷³ Babimost na płd.-wsch. od Świebodzina.

⁷⁴ Karpicko 1,5 km na półn. od Wolsztyna.

⁷⁵ Tłoki na wsch. Od Wolsztyna i na płd.-zach. od Rostarzewa.

⁷⁶ Kiełłowa.

⁷⁷ *Konczin* z Babimostu. Wystawił dokument poświadczający 10 I 1397 r. braciom z Komorowa. Zob. KDW III, nr 1974; 697-8.

omnia firmiter et integraliter servaturi simus. Nos dicti fratres Grzimko et Nicolaus sigilla nostra praesentibus appendi curavimus, quae data sunt a nativitate Christi anno 1397 in festo Purificationis B. V. in arce Medzerecensis⁷⁸ praesentibus strenui equite domino Domeratho Posnanensis Nicolao Kelvehin Nicolao Budesino⁷⁹ aliisque honestis viris

NR 2; 1 LUTY 1234

or.: nieznany

kop.: APP, ZAK, sygn. 242, s. 40– 1

In nomine sanctae et individae Trinitatis. Bronisius dei gratia nobilis comes Poloniae.⁸⁰ Non absque dolore cordis nostrae conditionis agnitionem nobis memoria suggerit praesertim cum vita hominis quamlibet potens et florens sit denuo vapor ad modicum parens et quasi fumus vento raptus de fumario. Quampropter cum multae sint aversiones restat ut mittamus manus ad fortia et apprehendat misericordiam abscondens eleemosynam in sinum pauperum Christi qua possit orare pro nobis. Quandoquidem nullum citius placat et ad veniam movet pium iudicem quam opus pietatis promissionem habendis vitae quae nunc est et futurae quod attendens ego Bronisius comes et sedula mente pertractans haereditate transitoria et fugaci mihi meisque comparare decrevi thesaurum in caelis stabilem et permanentem ubi nec erugo nec timea demolitur nec fures effodiunt aut furantur. Igitur constare volo tam praesentibus quam posteris universis quod in remissionem meorum et uxoris meae peccaminum simul et progenitorum meorum et obtentu vitae alternae ad honorem Dei et gloriose genitricis suae semperque virginis Mariae locum proprietatis meae qui dicitur Gostichowe⁸¹ obtuli et contuli cum omni iure et haereditate utilitateque domino Henrico abbati⁸² et fratribus de Lenin ad construendam abbatiam ordinis cisterciensis cui vocabulum est Paradisus Sanctae Mariae. Contuli etiam ad opus ejusque abbatia villam nomine Cladawa vulgo Kalawa⁸³ eodque iure quo primam id est Gostichowe hoc est in omni utilitate agrorum, aquarum, graminum et

⁷⁸ Międzyrzecz na płn. od Świebodzina.

⁷⁹ Nie zidentyfikowani.

⁸⁰ Bronisz herbu Wieniawa, wojewoda wielkopolski w latach 1230-33. Brat Sędziwoja i Chwała. Występuje bez tytułu w latach 1230-41.

⁸¹ Gościkowo 9 km na płn. od Świebodzina.

⁸² Henryk, opat klasztoru cystersów w Lehnin w Brandenburgii.

⁸³ Kaława 9 km na pld. zach od Międzyrzecza.

sylvarm, melleficiarum, pascuarum et piscationum et si quae sint aliae vel emergere possunt utilitates quae hic non specificant universe et universaliter omnes praenominatae abbatae videlicet Paradiso Sanctae Mariae a nobis et haeredibus nostris mero et pleno iure conferentur et collata confirmantur ut igitur haec donatio et assignatio nostra sepe nominatae abbatae rata perseveret et inconvulsa ipsam sigilli mei appensione decrevi roborandam cum bonorum et fidelium virorum attestazione quorum nomina sunt haec dominus Henricus abbas de Lenin Siggerius subprior Bonefacius sacerdos Walterius subdiaconus fratres praefati caenobii de Lenin⁸⁴ Hermanus plebanus de Tempelhof⁸⁵ Wilhelmus plebanus de Gostehowe⁸⁶ Gotehardus notaris noster⁸⁷ Theodericus castelanus de Meseritz et Joannes filius ejus.⁸⁸ Acta sunt haec annno MCC XXXIV Kalendas Februarii epacta XXVI indictione quinta.⁸⁹

⁸⁴ Nieznani zakonnicy z Lehnina.

⁸⁵ Herman, pleban z Templewa 13 km na zach od Międzyrzecza.

⁸⁶ Wilhelm pleban z Gościkowa, znany z dokumentu z 1230 r. Por. KDW I nr 126; 113-4.

⁸⁷ Gotard notariusz Bronisza. Występuje na dokumentach z roku 1230. Por. KDW I nr 126, nr 128; 113-4, 115-6.

⁸⁸ Teoderyk, kasztelan międzyrzecki z synem Janem, znany z dokumentu z 1230 r. Por. KDW I nr 126; 113-4.

⁸⁹ Ten zapis może być błędem kopisty, mogło być MCC XXX IV Kalendas.

KS. REMIGIUSZ KRÓL

Koncepcja moralności według św. Tomasza z Akwinu

W niniejszej refleksji postaramy się zająć zasadniczym problemem, jakim jest wypracowana przez Akwinatę koncepcja moralności.

Podstawowym kryterium moralności wszelkiej aktywności ludzkiej jest dla Akwinaty dobrowolność, definiowana jako zależność od osądu intelektu.¹ Oznacza to, iż dany czyn musi być związany z wewnętrzną przyczyną aktywności i celowością rozumianą jako rozpoznanie i świadomość działania ku pewnemu celowi. „...Dobrowolność polega na tym, że ruch, czy uczynek danego jestestwa, pochodzi z jego własnej skłonności”.² Co zaś za tym idzie: „te jestestwa, które poznają cel, poruszają siebie same, gdyż posiadają w sobie źródło nie tylko działania, ale także działania docelowego. Dlatego ich działanie czy ruch są dobrowolne”.³ Kryterium to jest bardziej zrozumiałe, gdy porówna się czyny ludzkie z działaniami zwierząt – w przyrodzie można zaobserwować wiele aktywności niezmiernie podobnych do tych, które są podejmowane przez ludzi, a mimo to nie można opisać ich w kategoriach moralnych. I tak na przykład, morderstwo – prawie zawsze uznawane za podpadające pod kategorie etyczne, a materialnie nie różniące się zbytnio od aktu zabicia w środowisku naturalnym, np. przez niedźwiedzia; w przypadku zwierzęcia występuje tu naturalne zachowanie uwarunkowane instynktownie, a więc niezależne od wolnej decyzji podmiotu. Człowiek nie jest jednak w ten sposób zdeterminowany, bo wyróżnia się zdolnością do kierowania się

¹ Obok aktywności ludzkiej jako określonej w pewien sposób przez czynnik moralny, mogący w niej występować lub nie, sam człowiek jest w wyniku swej działalności tym czynnikiem lub jego brakiem określony. Por. M. A. Krąpiec, *Decyzja – realnym źródłem działania*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *O dobru* (część zawierająca studia i komentarze), Lublin 2003, 238, H. Majkrzak, *Wolność fundamentem godności w ujęciu Św. Tomasza z Akwinu*, w: *Wolność we współczesnej kulturze (Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL)*, Lublin 1996), Lublin 1997, 381-388 oraz interesujące uwagi w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 113-114.

² Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna (ST)*, w tłum. J. Bardan, Londyn 1967, T. 1-2, q.6, a.4.

³ Por. ST. 1-2, q. 6, a.1.

w swych działaniach intelektem – a więc dobrowolnością czynów (z drugiej strony, łatwo można też wskazać przykłady instynktownego postępowania, co jednak nie zaprzecza występowaniu tej specyfikującej cechy, nie występującej jednakże w każdym postępowaniu podmiotu). Należy pamiętać, iż zaproponowane przez Tomasza rozróżnienie dotyczy czynów potencjalnie kierowanych intelektem, a więc czynów, co do których zachodzi możliwość zastosowania racjonalnego osądu. „Jesteśmy bowiem odpowiedzialni nie tylko za to, cośmy zrobili działając pod kierownictwem rozumu, ale także za to, czegośmy nie zrobili (...), chociaż mogliśmy i powinniśmy byli to zrobić”.⁴ Takie ujęcie wynika bezpośrednio z twierdzenia o racjonalnym wyznaczniku człowieczeństwa – człowiek jest istotą rozumną, a więc tym, co odróżnia czyn ludzki od zwierzęcego, jest właśnie rozumność. Jest to swoista koncepcja moralności: każdy akt racjonalny – czyli uwarunkowany przez osąd intelektu – staje się automatycznie aktem moralnym. „...Z konieczności każdy uczynek ludzki ujęty jednostkowo (czyli konkretnie), pochodzący z rozumu zdolnego do namysłu, jest albo dobry, albo zły”.⁵ Jeśli tylko świadomie podejmuje się jakieś działanie, dążąc do konkretnego celu, automatycznie wchodzi się na teren osądu etycznego. W tak szeroko pojętej teorii moralności stwierdzenie faktu, że człowiek działa, jest równoznaczne z wyrażeniem opinii o koniecznie dobrym lub złym charakterze tego aktu. Takie ujęcie rodzi automatycznie pytanie o status aktywności uznawanych potocznie za pozamoralne, jak np. kontemplacja krajobrazu. Tomasz stwierdza, że takie uczynki – o ile ich przedmiot nie zawiera nic zgodnego (lub niezgodnego) z porządkiem rozumu – są gatunkowo obojętne, czyli ani dobre, ani złe. Z drugiej jednak strony, konkretny czyn ludzki jest zawsze moralny, gdyż swą wartość zawdzięcza także okolicznościom, a te z konieczności pociągają ku dobru lub złu. „Okolicznością taką będzie, co najmniej zamiar osiągnięcia jakiegoś celu. Skoro bowiem zadaniem rozumu jest wprowadzenie porządku, każdy uczynek, pochodzący z rozumu zdolnego do namysłu, jeśli nie zostanie podporządkowany danemu celowi, tym samym będzie sprzeczny z rozumem, czyli zły”.⁶ Jeśli np. jakiś człowiek naprawia jakieś narzędzie, to działa moralnie, gdyż jego zachowanie wymaga namysłu, a więc wyboru odpowiednich środków we właściwych

⁴ F. Bednarski, *Przedmiot etyki w świetle Św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956, 72.

⁵ Por: ST. 1-2, q. 18, a.9.

⁶ Por: ST. 1-2, q. 18, a.9.

okolicznościach.⁷ W swoim ujęciu Akwinata – co zresztą sam podkreśla⁸ – idzie krok dalej niż Arystoteles, uznając za moralne także te czyny, które dotyczą bezpośrednio tylko podejmującego je, nie szkodząc w ogóle bliźnim. Widać wyraźnie, że, zdaniem Akwinaty, działania pozamoralne, to akty całkowicie niepochodzące z rozumu – te jednak nie są zasadniczo uczynkami ludzkimi i jako takie nie są przedmiotem zainteresowania etyki. Należy podkreślić, iż tak ujęta dobrowolność jest stopniowalna, co związane jest z faktem, iż osąd rozumu może być w mniejszym lub większym stopniu zakłócany przez np. uczucia.⁹ Czyn taki będzie wtedy mniej dobrowolny, a więc będzie się za niego ponosiło mniejszą odpowiedzialność – o ile oczywiście to „zamazanie” wskazań rozumu nie nastąpiło z winy podejmującego czyn.

Tomasz przedstawia jeszcze jedno – niejako pochodne od opisanego powyżej – kryterium moralności. Chodzi tu o świadomość, a więc wiedzę, co do okoliczności czy też reperkusji danego czynu. „Nieświadomość” (czyli brak wiedzy) powoduje brak dobrej woli w postępowaniu z tego powodu, iż pozbawia rozeznania, które jest konieczne do dobrowolności”.¹⁰ Należy jednak pamiętać, że nieświadomość może być wynikiem wyboru – decyzji woli – i jako taka jest oczywiście dobrowolna, czyli moralna.

1. INTELEKT A WOLA. WOLNOŚĆ LUDZKICH POGLĄDÓW

Podstawowym polem, na jakim rozgrywa się relacja pomiędzy wolą a intelektem, jest bez wątpienia moment wyboru, w którym podejmuje się decyzję, dotyczącą konkretnego postępowania. *Liberum arbitrium*, czyli wolna decyzja; decyzja podlegająca ocenie etycznej i, co więcej – będąca warunkiem koniecznym istnienia wszelkich kar i nagród. „Właściwością wolnej decyzji jest wybór; dlatego bowiem powiadamy o sobie, że posiadamy wolność decyzji, że możemy jedno przyjąć, odrzucając drugie – a to jest właśnie wolność decyzji”.¹¹ Człowiek może rozpatrywać hipotetycznie działanie z różnych stron, wybierając spośród możliwych środków najlepszy do osiągnięcia postawionego sobie celu. Zasadniczo wolność ta wynika z woli i jest jej atrybutem, jednak w świetle tego, co zostało już przedstawione, jest zrozumiałym, iż pojęcie to jest bezpośrednio

⁷ Co więcej, realizowany przez kogoś cel może być słuszny lub nie, zarówno w odniesieniu do doskonałości moralnej tego kogoś, jak i do innych możliwych działań: można naprawić telewizor, kiedy akurat powinno się nakarmić dziecko.

⁸ Por: ST. 1-2, q. 18, a.9.

⁹ Por: ST. 1-2, q. 9, a. 2, ad. 3.

¹⁰ Por: ST. 1-2, q. 6, a. 8.

¹¹ Por: ST. 1-1, q. 83, a. 3.

związane także z władzą umysłowo-poznawczą, czyli intelektem, o którym można powiedzieć, że jest niejako przyczyną wolności. Tomasz ilustruje to na przykładzie różnic pomiędzy działaniami zwierząt a człowieka – istoty bezrozumne również posługują się konkretnym sądem (trzecia wewnętrzna władza zmysłowa), sąd ten jednak – jako wynikający z naturalnego instynktu – nie jest wolny; inaczej sprawa ma się w przypadku ludzi. Sąd człowieka „...nie płynie z naturalnego instynktu skierowanego ku czemuś szczegółowemu, co się odnosi do działania, lecz jest wynikiem pewnego zestawienia dokonywanego przez rozum, dlatego człowiek działa na podstawie wolnego sądu, gdyż ma możliwość kierowania się ku innym przedmiotom”.¹² O ile więc człowiek jest rozumny, to posiada wolną decyzję¹³; sam akt wyboru jest pewnego rodzaju współdziałaniem dwóch władz umysłowych (dwóch stron władzy umysłowej) – woli i intelektu. „Od władzy poznawczej pochodzi rada, która rozsądza, co należy nad inne przełożyć, władza zaś pożądawcza sprawia w wyborze, że pożądamy przyjmuje się to, co rada rozsądziła”.¹⁴ W rzeczywistości w wolnym wyborze obie te władze występują niejako w złączeniu, „obejmując się” wzajemnie – intelekt poznaje, że wola chce, zaś wola chce, by intelekt poznawał. Sam ten akt Tomasz nazywa, za Arystotelesem, „požadającym umysłem”, „požadaniem umysłowym” czy też „pragnieniem podającym radę”,¹⁵ stwierdzając, iż „wybór zawiera w sobie część woli oraz część rozumu. Dlatego pytanie, czy wybór we właściwym sensie jest aktem woli czy rozumu, Filozof (...) pozostawia bez odpowiedzi”.¹⁶ Należy jednak pamiętać, że zasadniczo wolna decyzja – jako dotycząca dobra, które jest przedmiotem władzy pożądawczej – jest sprawą woli.

Jak wygląda sam mechanizm relacji pomiędzy wolą a intelektem, zachodzącej przy okazji dokonywania wyboru? Główna rola władzy poznawczej polega na przedstawianiu woli jej właściwego przedmiotu, czyli dobra, a więc na ocenianiu potencjalnych środków do celu. Pożądanie idzie za intelektem, a dobro zostaje uchwycone właśnie przezeń. Jak twierdzi Akwinata, wola z konieczności zmierza do dobra, ale nie jest w stanie sama rozpoznać środków do celu. Niemniej jednak sam intelekt nie jest władzą pożądawczą, a co za tym idzie, nie może podejmować decyzji, co do przedstawionych przez siebie możliwości. Wola potrzebuje intelektu do

¹² Por: ST. 1-1, q. 83, a.1.

¹³ Tak też przedstawia to np. E. Gilson. Por. tenże, *Duch filozofii średniowiecznej*, w tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, 293.

¹⁴ Por: ST. 1-1, q. 83, a.3.

¹⁵ Por: ST. 1-2, q. 13, a.1.

¹⁶ Por. DV, q. 22, a.15.

wskazania (przez atrakcyjność przedmiotu) jej motywu wyboru. Z drugiej strony intelekt potrzebuje woli do sformułowania ostatecznego praktycznego sądu, którego bezpośrednią konsekwencją jest właśnie wybór. Finalną aktywnością człowieka, poprzedzającą sam czyn, jest więc ostateczny akt woli (oczywiście, także będący wyborem), akt, w którym wola podejmuje decyzję, co do właściwego środka do celu. Można zauważyć, że dobrowolny akt wymaga osądu, który jest pod kontrolą lub władzą podmiotu, stąd osąd intelektu mający swój udział w wyborze, jest w pewnym sensie zależny od woli.

„Wolność woli możemy rozważyć w trojakim znaczeniu, mianowicie, w zakresie aktu, gdyż wola może chcieć lub nie chcieć, dalej, w zakresie przedmiotu, gdyż wola może chcieć tego lub tamtego, w końcu w zakresie odniesienia do celu – gdyż wola może chcieć dobra lub zła”.¹⁷ W pierwszym znaczeniu władza pożądawcza jest potencją do działania lub braku działania, w drugim zaś stanowi podstawę do aktualizowania różnych konkretnych możliwości. Zdolność czynienia zależy od człowieka jako podmiotu aktu, natomiast zróżnicowanie wynika z samego przedmiotu. W kontekście wyboru, jego podmiotem jest wola i to od niej bezpośrednio zależy, czy podejmie się w ogóle jakąś decyzję, czy też nie zawsze można przecież nie myśleć o danym przedmiocie. W zakresie specyfikacji to rozum wybiera dobra i przedstawia je w odpowiedni sposób woli. W tym kontekście wybór podąża za osądem, gdyż dany obiekt jest poznany i rozważony – a co za tym idzie – przedstawiony jako dobro.¹⁸ Należy wymienić jeszcze trzeci aspekt autonomii ludzkiej woli, a więc jej zdolności do wyborów pozytywnych i negatywnych moralnie: wola może podjąć złą decyzję, czyli nie być posłuszna rozumowi, nie podążać za jego osądem. Może odbywać się to na dwa sposoby: wola może zwyczajnie nie uwzględnić dobra proponowanego przez intelekt i zwrócić się ku dobru ujętemu przez zmysły, jak i też może zwrócić się ku dobru, „zaproporowanemu” przez intelekt, ale które nie jest właściwym jej dobrem.¹⁹

¹⁷ Por: DV q. 22, a. 6.

¹⁸ Niemniej jednak, aby osiągnąć jakiś cel, zwykle nie można tylko unikać działania – stąd rodzi się pytanie o wolność sądu intelektu co do określonych środków przedstawionych woli.

¹⁹ Zagadnienie to szczegółowo omawia M. A. Krąpiec. Patrz: tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, 9-86.

2. WYBÓR KONKRETNYCH MOŻLIWOŚCI. PRZEKONANIA Z WYBORU

Zdaniem Akwinaty, wola porusza wszystkie władze duszy (z wyjątkiem tych należących do części wegetatywnej) jako czynnik aktualizujący, gdyż odnosi się ona do celu powszechnego, jakim jest dobro w ogólności. „Stan ten znajduje swe uzasadnienie w tym, że wśród wszystkich uporządkowanych władz czynnych ta władza, która odnosi się do celu powszechnego, porusza władze odnoszące się do celów szczegółowych”.²⁰ W kontekście wyboru oznacza to, iż wola, określając cel działania, stymuluje aktywność poznawczą intelektu, a co za tym idzie, wpływa także na kierunek jego poszukiwań. „Dlatego bowiem człowiek np. rozważa coś w rzeczywistości, gdyż chce. [...] W ten mianowicie sposób umysł teoretyczny, czyli rozum, jest podmiotem wiary. Rozkaz woli bowiem pobudza umysł do uznania prawd wiary. Nikt przecież nie może wierzyć wbrew swojej woli”.²¹ Wola daje impuls do poznawania, badania tego, co chce, czyli celu, w którego to kontekście człowiek dobiera zestaw potencjalnych środków – stąd też jeden konkretny obiekt może być lepiej poznany od drugiego, gdyż jest to w zgodzie z planem woli. Zgodnie z teorią autora *Sumy teologicznej*, w wyniku oddziaływania woli, umysł może przedstawiać nie tylko ten lub inny przedmiot, ale dodatkowo rozważyć ten właśnie konkretny obiekt pod różnymi kątami. Mówiąc o prawdach i dobrach – szczegółowych oraz niekoniecznych – można je rozumieć w wieloraki sposób i stąd ich ocena w różnym stopniu zależy od tego, na co położony zostanie nacisk, z której strony spojrzeć się na daną kwestię. Np. cudzołóstwo – może być ocenione zarówno jako właściwe, jak też naganne pod względem moralnym; w jaki sposób ukierunkowana zostanie wola, zależy więc od osądu intelektu. Samo działanie intelektu jest jednak zdeterminowane przez obiekt, a konkretnie przez jego określone ujęcie, tutaj zaś pojawia się rola woli: można myśleć o specyficznej użyteczności cudzołóstwa i ukrywać myśl o jego niegodziwości, ale można też rozważyć to w sposób przeciwny. Zgodnie z tym, czy intelekt rozważył to w ten, czy w inny sposób, zostanie to osądzone jako dobre lub złe. Ale to, czy jest to rozważane, w ten czy w inny sposób jest determinowane przez wolę. Jak widać, u podstaw tego mechanizmu leży możliwość „nie myślenia” o danym przedmiocie w konkretny sposób, z czego wynika, iż nawet zdanie intelektu, co do partykularnych środków, może być w pewnym stopniu kreowane przez wolę.

²⁰ Por. ST. 1 -1, q. 82, a.4.

²¹ Por. ST. 1 -1, q. 56, a.3.

Powyższe tezy mają ścisły związek ze sformułowanym przez Tomasza twierdzeniem o dobrowolności poglądów. Jak już powiedziano, wola wpływa na konkretne osądy intelektu – to samo może dotyczyć też przekonań. „Wolna wola posiada środek zaradczy, kiedy rozum w czymś błądzi. Z jakiego powodu by się ten błąd nie zdarzył, sam jest w stanie się z tego wyrwać dzięki przeciwnym argumentom”.²² Oto budzi się w kimś niepewność, co do słuszności jakiegoś przekonania – na przykład, że każdy kupiec jest oszustem. Choć dany człowiek przekonany, że ma rację, to wola może zwrócić jego aktywność poznawczą ku potencjalnym źródłom informacji mogącym zweryfikować ten pogląd (rozmowy z ludźmi od dawna znającymi kupców, przyjrzenie się rzetelności oficjalnych przekazów wpływających na wytworzenie się takiego poglądu itd.). Do tego może on sobie przedstawić dany przedmiot pod innym kątem – myśląc o nim w określony sposób, nie dopuszczając do siebie konkretnych argumentów. „Pożądliwość wpływa na sąd rozumu, tak, aby aktualnie, w szczegółowym przypadku nie rozstrzygał sprawy, tak jak habitualnie ją pojmuje”.²³ Wola może więc tak ukierunkować poznanie, aby uwypuklić pozytywny aspekt danego przedmiotu; w ten sposób przekonuje się siebie samego do pewnych poglądów, które następnie stają się podstawą do określonych wyborów woli. Zdaniem Tomasza, wola ma więc wpływ na przekonania, przez co stają się one wolne, a więc i poddane osądowi moralnemu. Nie dotyczy to jednak każdego typu sądów: „Gdy chodzi o uznanie takich prawd, które rozum z natury swojej uznaje, np. pierwsze zasady, wówczas uznanie lub nieuznanie tych prawd nie zależy od nas, ale od samej natury rzeczy”.²⁴

W tej koncepcji Akwinaty na plan pierwszy wysuwa się dynamiczna struktura wzajemnych oddziaływań woli i intelektu; zachodzi tu pewnego rodzaju sprzężenie zwrotne, jawiące się w obrębie systemu złożonego z woli, intelektu i namiętności. Wydaje się, iż zarzut błędnego koła, który mógłby zrodzić się tutaj, byłby jednak bezpodstawny. Cały czas chodzi bowiem o pojedynczy akt, w którym tylko teoretycznie, tylko z zewnątrz, można wyodrębnić stronę poznawczą i pożądawczą. Nie ma tutaj miejsca jakiś narastający, samodeterminujący się kompleks aktów, z których każdy powstawałby jako pewna odpowiedź na wcześniejszy zespół, przy tym domagający się, czy też przynajmniej dopuszczający, jeszcze jedną odpowiedź.

²² Por. DV, q. 24, a. 10.

²³ Por. DV, q. 24, a. 10.

²⁴ Por. ST. 1 - 2, q. 17, a. 6.

3. TOMASZOWA KONCEPCJA WOLNOŚCI. KONCEPCJA WOLNEJ WOLI

Pojęcie wolności wiąże się z zależnością danego czynu od ludzkiej woli, a więc od wolnej decyzji. W opisie Tomasza zagadnienie to odniesione jest do wpływu osądu intelektualnego. „...Człowiek musi posiadać wolną decyzję z racji tego samego, że jest rozumny”.²⁵ Osąd ten, określony przez Tomasza jako wolny, u swych podstaw zależny jest od decyzji pożądania umysłowego. Sam akt woli jest zwykle ujmowany niejako dwutorowo: w pierwszym rzędzie jako wewnętrzna decyzja – chcenie, pragnienie; po drugie zaś jako czyn, działanie kierowane przez wolę, co jednak wymaga użycia przez nią innych władz, wydania im rozkazu.²⁶ W tym drugim rozumieniu chodzi oczywiście o uzewnętrznienie decyzji, np. mówienie, czy chodzenie. Decyzja woli może zostać przyćmiona przez jakieś czynniki, ale jedynie w jej aspekcie zewnętrznym, w wykonaniu jej nakazów. „Natomiast wola nie może doznać przemocy w stosunku do właściwej jej czynności, a to dlatego, że czynność woli to jej skłonność, wypływająca z wewnątrz na skutek poznania (...) To zaś, co jest wymuszone i przymocą dokonane, pochodzi od jakiegoś zewnętrznego czynnika”.²⁷ W aspekcie wewnętrznym wola jest niezależna, gdyż zawsze może nie działać, powstrzymać się od chcenia partykularnych dóbr, czy też od środków przedstawianych przez rozum. „Fakt, że człowiek może wybierać i nie wybierać, pochodzi z podwójnej jego zdolności, z mianowicie zdolności chcenia i niechcenia, działania i nie działania – z jednej strony oraz zdolności chcenia tego lub owego, zrobienia takiej rzeczy lub innej – z drugiej strony”.²⁸ Żaden konkretny przedmiot nie może w sposób konieczny poruszać woli w pierwszym znaczeniu, zawsze wszak można nie myśleć o danym przedmiocie i w konsekwencji go nie chcieć. Aby być wolnym, wystarczy więc jeden podstawowy wybór woli – chcieć lub nie, działać albo też powstrzymać się od aktywności. Oto absolutny charakter ludzkiej wolności – można zawsze nie chcieć, nie zadziałać, a to już wystarcza, by orzekać o wolności człowieka. Co więcej, u podstaw takiego „czynu” leży zawsze pożądanie umysłowe, autonomiczna władza, która może sama pobudzać się do ruchu. Cel – a więc przedmiot woli – jest tym w dziedzinie pożądania, co zasada w kontekście władzy poznawczej:

²⁵ Por. ST. 1 - 1, q. 83, a. 1.

²⁶ Tylko w tym kontekście można mówić o jakiegokolwiek przemocy – wymuszeniu określonego działania, a więc i zanegowaniu jego dobrowolności. Por. M. A. Krąpiec, *Decyzja – realnym źródłem działania*, op. cit, 237.

²⁷ Por. ST. 1 -2, q. 6, a.4.

²⁸ Por. ST. 1 -2, q. 13, a. 6.

„...umysł, poznając zasadę sam przechodzi z możności do istności (aktu) (...) i w ten sposób porusza sam siebie. Podobnie wola, chcąc celu, porusza sama siebie ku chceniu środków”.²⁹

Aby przedstawić pełny obraz Tomaszowej wizji wolności, należy jeszcze wspomnieć o zagadnieniu „chcenia z konieczności”, które to – pomimo tak głębokiej autonomii woli – jednak istnieje. Oczywiście jest, iż żadne konkretne dobro nie jest w stanie zdeterminować ludzkiej woli; można je wybrać, nawet, gdy jest moralnie złe – np. poddając się uczuciom – co nie oznacza, że chce się go z konieczności. Natomiast nie stoi to w sprzeczności z wolną wolą tzw. konieczność celowa, oznaczająca tylko tyle, iż aby osiągnąć jakiś cel, trzeba podjąć jakieś konkretne działanie, np. żeby wbić gwoźdź trzeba wcześniej go zdobyć. Wola jest także determinowana przez konieczność naturalną, oznaczającą, iż „...wola w sposób konieczny zmierza do ostatecznego celu, którym jest szczęśliwość” (to samo odnosi się do dobra jako takiego – człowiek chce dobra, a unika zła).³⁰ Niemniej jednak istnieje olbrzymi zbiór dóbr szczegółowych nie związanych z konieczności ze szczęściem – te oczywiście nie determinują decyzji woli.

Każde działanie, o ile nie jest wymuszone lub powstrzymane przez czynniki zewnętrzne o charakterze bezpośredniego fizycznego nacisku – np. skrupowanie, pobicie – jest czynem wolnym i jako takie podlega ocenie etycznej. Dla podkreślenia siły tego poglądu warto posłużyć się odpowiednim ale uwspółcześnionym przykładem: pracownik służb specjalnych, którego zadaniem jest dbać o bezpieczeństwo państwa, w niektórych sytuacjach podejmuje działania, na które nie zdecydowałby się, gdyby nie cel oraz środki niezbędne do jego zrealizowania. Robi to, kierując się poczuciem obowiązku. Tomasz mówi, iż takie postępowanie

²⁹ Por. ST. 1 -2, q. 7, a. 3.

³⁰ Por. ST. 1 -1, q. 82, a. 1. W tym momencie warto zacytować Krapca: „Spotyka się niekiedy twierdzenie o eudajmonizmie etycznym Św. Tomasza dlatego, że pierwsze kwestie *Sumy...*, 1 - 2, przedmiot działania ludzkiego wiążą z pokrewnym zagadnieniem szczęścia jako spełnienia się celu podmiotu działającego. Jest to głębokie nieporozumienie płynące z nieodróżnienia charakteru etyki Arystotelesa i Tomasza. Stagiryta upatrywał szczęścia w kontemplacji prawdy, która jest dostępna człowiekowi na krótko, i to nie każdemu człowiekowi. Tylko w szczytowych momentach jawi się możliwość rozumienia prawd ostatecznych. Aby to osiągnąć, warto podjąć wszelkie trudy. Dla Tomasza problematyka ta wiąże się z ostatecznym celem ludzkiego działania i naturą dobra, które staje się celem, z tego powodu nie można jednak nazwać Tomasza eudajmonistą. Zob. *Decyzja – realnym źródłem działania*, op. cit., 231.

jest zasadniczo dobrowolne, bo pochodzi z czynnika wewnętrznego, a pod pewnym względem niedobrowolne – ze względu na okoliczności, które mogłyby nie zaistnieć;³¹ oznacza to oczywiście, iż jest się za takie zachowanie odpowiedzialnym. Tak szeroka koncepcja wolności pociąga za sobą bardzo rozległą sferę odpowiedzialności etycznej. Grożący bronią terrorysta zmusza kogoś do gwałtu na niewinnej kobiecie – czy pozostawia mu wybór? Zdaniem Tomasza, tak. W tym momencie należy jednak zwrócić uwagę na fakt, iż autor *Sumy teologicznej* uznaje za Arystotelesem istnienie tzw. czynów mimowolnych: czyn dobrowolny staje się mimowolny, jeśli spowodowany jest przymusem w kontekście chcianego przedmiotu. Dodatkowo także i nieświadomość (brak wiedzy) może wpływać na dobrowolność działań. Nieświadomość nie odnosi się do dobrowolności, o ile towarzyszy czynności woli, gdyż pomimo niewiedzy i tak postąpiłoby się w ten sposób. Jeśli natomiast poprzedza ona dane działanie, staje się ono aktem mimowolnym, np. – wybierając w wyborach (na stanowisko mające wpływ nie tylko na wybierającego) człowieka, który okazał się oszustem. Jeżeli brak tej wiedzy nie jest zawiniony, bo i tak może się zdarzyć, to za czyn ten nie jest się odpowiedzialnym.

Teoria moralności Tomasza z Akwinu jest, jak widać, przykładem bardzo szerokiego ujęcia tego fenomenu – prawie każdy czyn jest wolny i prawie każdy staje się automatycznie moralny.

4. SPRAWNOŚCI I CNOTY

Filozofia praktyczna Tomasza z Akwinu jest bardzo często określana jako etyka cnoty. Rzeczywiście – pojęcie to odgrywa w niej niebagatelną rolę, odnosząc się praktycznie do wszystkich kwestii natury moralnej.

Tomasz definiuje sprawność jako pewne „...przysposobienie do natury bytu, względnie do jego działania lub celu, gdyż byt może być dobrze lub źle przysposobiony do tych trzech czynników”.³² Sprawność zasadniczo dotyczy pewnych czynności, stanowiąc trwałe przysposobienie konkretnej władzy psychicznej, będącej jej podmiotem. „Wszelka władza psychiczna, którą różnie można skierować do działania, potrzebuje sprawności do dobrego przysposobienia ku czynności”.³³ Oznacza to, iż odnosi się ona zarówno do zmysłowej i umysłowej władzy pożądawczej, jak i do samego intelektu. Tak ujęta sprawność nie jest jednak niczym stałym ani też z góry określonym – może ona rosnąć i maleć, czyli istnieje możliwość wpływania

³¹ Por. ST. 1 -2, q. 6, a. 6.

³² Por. ST. 1 -2, q. 49, a. 4.

³³ Por. ST. 1 -2, q. 50, a. 5.

na jej zaistnienie, czy też natężenie. Posługiwanie się sprawnością zależy od woli – jeśli ktoś czyni to w stopniu współmiernym lub przewyższającym jej natężenie, to wpływa na jej wzrost. I odwrotnie – zaniedbując odpowiednie czyny, można doprowadzić do jej zmniejszenia, a w konsekwencji do zaniku. „Dlatego takie sprawności, zarówno cnoty jak i wady, mogą ulec zniszczeniu, gdy sąd rozumu zwróci się w przeciwnym do nich kierunku, już to z powodu braku wiedzy, już to wskutek uczucia czy nawet wyboru”.³⁴ Każda sprawność, aby mogła istnieć, wymaga kultywowania, a więc podejmowania właściwych jej działań, w innym wypadku po prostu zanika.

5. KONCEPCJA CNOTY

Jak już powiedziano, cnota to podstawowe pojęcie etyki Tomaszowej, pojęcie definiowane jako specyficzny rodzaj sprawności (gdyż może być skierowana do różnych rzeczy), która jako swój podmiot – nośnik – ma zawsze określoną władzę psychiczną (umysłową). „Cnota to pewna doskonałość władzy psychicznej. Wszelka zaś doskonałość odnosi się do właściwego sobie celu. Celem zaś władzy jest czyn; stąd władza jest o tyle doskonała, o ile jest skierowana do właściwego sobie czynu”.³⁵ Cnota jest więc trwałą dyspozycją bezpośrednio odniesioną do działania; jako zaś doskonałość określonej władzy psychicznej, ukierunkowana jest na dobro. Co za tym idzie, „w znaczeniu ogólnym (cnotą) nazywamy wszystko to, co w ludzkich czynach lub naturach jest pochwały godne”.³⁶ O ile cnota zawsze odnosi się do dobra, tak jej przeciwieństwo – wada – zawsze skierowana jest ku złu.

Jakie są etyczne implikacje Tomaszowej teorii cnoty? Jak już powiedziano, cnota jest specyficzną sprawnością, czyli dotyczy jej tezy odnoszące się do samych sprawności: jest więc ona rozwijana przez odpowiednie – cnotliwe – czyny, a niszczona przez samo zaniechanie lub przez działania względem niej sprzeczne. „Kiedy ktoś nie posługuje się sprawnością cnoty do opanowania własnych uczuć i czynności, wówczas z konieczności występują działania oraz uczucia nie kierowane przez cnotę (...) Cnota wtedy ulega zniszczeniu lub zmniejsza się na skutek zaprzestania właściwych jej czynności”.³⁷ Ponad samo to – twierdzi Tomasz – w pełnym znaczeniu tego słowa dobrym aktem jest tylko czyn człowieka cnotliwego, gdyż bez cnoty wybór nie do końca koresponduje z ludzką

³⁴ Por. ST. 1 -2, q. 53, a. 1.

³⁵ Por. ST. 1 -2, q. 55, a. 1.

³⁶ Por. ST. 2 -2, q. 149, a. 1.

³⁷ Por. ST. 1 -2, q. 53, a. 3.

naturą. Cnota zdaje się więc być perfekcją człowieka, przy tym zaś sama posiada zdolność bycia autonomiczną zasadą aktów; zasadniczą jej rolą jest zaopatrywanie człowieka w „schematy”, czyli sposoby zachowań w konkretnych sytuacjach. Jako trwała dyspozycja pomaga mu, gdy staje on naprzeciw wielości możliwości, zarówno w kontekście samych czynów, jak i ich reperkusji. Jej potrzeba jest związana bezpośrednio z faktem, iż nie jest on w stanie przewidzieć, a co za tym idzie odpowiednio poznać i ocenić, wszystkich okoliczności towarzyszących jego konkretnym wyborom. Akwinata zdawał sobie sprawę z tego, iż tak opisana cnota musi być niejako automatyczna, gdyż w odniesieniu do danych okoliczności działa w sposób bezrefleksyjny. Nie oznacza to jednak braku dobrowolności; u podstaw cnoty leżą wszak świadomie powtarzane, wolne i zgodne z rozumem akty, tak więc jej powstanie – tak samo zanikanie – jest zależne od wyboru. Ponadto należy podkreślić, iż działanie rozwiniętej cnoty jest nie tylko bezwysiłkowe i niejako automatyczne, lecz zarazem przyjemne, co jest oczywiście dodatkowym stymulantem pracy nad samym sobą. Działając zgodnie z doskonałą sprawnością, odczuwa się samozadowolenie, będąc zarazem pewnym, iż własne czyny – jako zgodne z rozumem – są moralnie właściwe.

6. CNOTY INTELEKTUALNE A MORALNE. ROLA ROZTROPNOŚCI

Tomasz wyróżnia dwa typy cnót w zależności od władzy, której one dotyczą: cnoty intelektualne, doskonalące władze poznawcze oraz cnoty moralne, odnoszące się do ludzkiego pożądania. Zasadniczo pojęcie sprawności dotyczy postępowania, stąd to: „...podmiotem takiej sprawności, która jest zasadniczo cnotą, może być tylko wola, lub taka władza psychiczna, którą wola porusza”.³⁸ Zdarza się wszakże – o czym już wspomniano – iż umysłowa władza pożądawcza porusza inne ludzkie władze, dlatego też intelekt może być także podmiotem cnoty w zasadniczym tego słowa znaczeniu. Ponadto Tomasz stwierdza, iż podobnie intelekt teoretyczny, nie odnoszący się do woli – a więc i bezpośrednio do działania – może być podmiotem takiej sprawności, która tylko niejako pośrednio i pod pewnym względem jest cnotą. Wynika stąd podział tych trwałych dyspozycji na intelektualne i moralne. „Jak pożądanie różni się od rozumu, tak cnota obyczajowa (moralna) różni się od umysłowej”.³⁹ Wśród tych sprawności pierwszej grupy Akwinata wyróżnia trzy naczelne: sprawiedliwość, męstwo oraz umiarkowanie.

³⁸ Por. ST. 1 -2, q. 56, a. 3.

³⁹ Por. ST. 1 -2, q. 58, a. 2.

Aby właściwie przedstawić kwestię cnót intelektualnych, trzeba wspomnieć o, zasugerowanym już przed momentem, słynnym Arystotelesowskim rozróżnieniu intelektu (rozumu) na teoretyczny i praktyczny. Tomasz nie uznaje tego rozróżnienia jako zdolnego ukazać w pełni osobne władze, chociaż je przyjmuje.⁴⁰ Istnieją trzy cnoty intelektu teoretycznego: sprawność, która pozwala poznawać pierwsze zasady teoretyczne (*intellectus principiorum*), wiedza, która usprawnia wyciąganie jakichś ograniczonych wniosków z tych pierwszych zasad (*scientia*) oraz mądrość, która umożliwia wyciąganie z nich wniosków ostatecznych, w sensie najgłębszych konkluzji (*sapientia*). Intelekt praktyczny może zaś posiadać dwie cnoty – można powiedzieć – podstawowe: sprawność kierującą wytwarzaniem (*ars*) i sprawność kierującą postępowaniem (*synderesis*).⁴¹

W świetle tego, co napisano powyżej, jasne jest także, jak wielką rolę przypisuje Tomasz działaniu intelektu – właściwe działanie wymaga nie tylko odpowiedniej sprawności pożądlivości, lecz także i władzy poznawczej – szczególnie odniesionej do działania intelektu praktycznego. Stąd konieczność trzeciej, naczelnej cnoty intelektu praktycznego – roztropności (jest ona pomostem między cnotami ściśle intelektualnymi, a moralnymi, z których trzema naczelnymi są cztery cnoty kardynalne). „Koniecznie potrzeba rozumowi takiej cnoty umysłowej, która by go udoskonalila w odpowiednim stosunku do środków. A to jest właśnie zadaniem roztropności, która tym samym jest cnotą niezbędną do dobrego życia.”⁴² Właściwy wybór wymaga przedstawienia odpowiednich środków do realizacji celu – właściwych działań, spośród których wola ma zdecydować o określonym czynie. Cnota roztropności jest więc koniecznym warunkiem słusznego wyboru – stając naprzeciw wielości możliwości, trzeba podjąć decyzję, co do właściwych środków, a do tego wymagana jest właśnie roztropność. Dodać można jeszcze, iż zdaniem Tomasza, nie może ona zaistnieć bez cnót moralnych; zależność ta nie zachodzi jednak w drugim kierunku.

⁴⁰ Por. ST. 1 -1, q. 79, a.11.

⁴¹ Por. ST. 1 -1, q. 79, a.12.

⁴² Por. ST. 1 -2, q. 57, a. 5.

KS. PAWEŁ ŁOBACZEWSKI

Osobowościowe i psychospołeczne korelaty religijności. Przegląd badań

Istotnym elementem opisu dla wielu kategorii psychologicznych jest ukazanie ich odniesień i powiązań z innymi conceptami psychologicznymi. Ta swoista mapa daje możliwość bardziej precyzyjnego dookreślenia sposobu funkcjonowania danego konstruktu w złożonych strukturach psychicznych. W przypadku religijności zadanie to ma duży stopień trudności ze względu na dużą i ciągle wzrastającą liczbę wymiarów opisujących samą religijność. Nie bez znaczenia jest ciągle zwiększająca się liczba badań z tego zakresu. W niniejszym artykule przedstawione zostaną przede wszystkim wyniki badań ukazujących powiązania z niektórymi strukturami osobowości, a także niektórymi czynnikami środowiskowymi (psychospołecznymi).

1. OSOBOWOŚCIOWE KORELATY RELIGIJNOŚCI

Rozpatrując relację religijność – osobowość należy przy tym pamiętać, że zależności występujące pomiędzy nimi mają charakter złożony. Nieuprawnionym byłoby twierdzenie, że któraś z tych rzeczywistości w prosty sposób wpływa na drugą.¹ Stan aktualnej wiedzy wskazuje raczej na związki o charakterze zwrotnym, które zmiany jakościowe w jednej ze struktur przenoszą na strukturę drugą. Oczywiście sam proces owego przeniesienia nie musi dokonywać się w sposób natychmiastowy i bez udziału innych czynników wpływających na jego zakres i jakość. Na pewno nie ma on charakteru prostoliniowego. Trudno jest jednak ustalić czy to religijność czy osobowość odgrywają rolę przyczyny owych zmian. Brak tu prostej reakcji przyczynowo-skutkowej.² W każdym razie uprawnionym

¹ W. Prężyńska, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981; J. Kozielecki, *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991, 138-139; R. A. Emmons, R. F. Paloutzian, *The Psychology of Religion*, *Annual Review of Psychology* 54 (2003), 377-402; M. Jarosz, *Interpersonalne uwarunkowania religijności*, Lublin 2003.

² J. Szymoła, *Poziom narcyzmu a typ relacji do Boga*, *Zeszyty Naukowe KUL* 45 (2000), 67-75, tutaj 46.

wydać się twierdzenie, że integracja osobowości może przebiegać wraz z integracją religijności, podobnie jak dezintegracja jednej z nich w efekcie może pociągać taki sam proces w przypadku drugiej. Mogą jednak zaistnieć szczególne sytuacje, gdy związek ten nie będzie, aż tak głęboki. Wówczas pomiędzy religijnością a osobowością nie będzie tak silnych interakcji.³ Warto zwrócić uwagę, że najbardziej istotne zależności otrzymuje się w przypadku badania związków pomiędzy wymiarami osobowościowymi a wymiarami składającymi się na strukturę religijności. Znacznie słabsze powiązania bądź ich brak występują w przypadku redukcji religijności do jednego bardziej ogólnego wymiaru. Poniżej ukazane zostaną powiązania z niektórymi zmiennymi, najpierw dla religijności ogólnie, a potem dla niektórych jej wymiarów: relacji religijnych, przeżycia religijnego i religijności personalnej.

Eksploracje prowadzące do wykrycia związków religijności z cechami osobowości prowadzono w oparciu o koncepcję H. Eysencka. Nie udało się wykryć jakichkolwiek związków z czynnikami: Neurotyzm czy też Ekstrawersja.⁴ Ustalono, że trzeci z superczynników, Psychotyzm, koreluje na poziomie ok. -0,30.⁵

Religijność była również zestawiana z koncepcją osobowości w ujęciu R.B. Cattella. Okazało się, że osoby o wysokiej intensywności postawy

³ W. Prężyńska, *Funkcja postawy*, 47.

⁴ L. J. Francis, *Is psychoticism really a dimension of personality fundamental to religiosity?*, *Personality and Individual Differences* 13 (1992), 645–652; B. M. D’Onofrio, L. J. Eaves, L. Murrelle, H. H. Maes, B. Spilka, *Understanding biological and social influences on religious affiliation, attitudes, and behaviors: A behavior genetic perspective*, *Journal of Personality* 67 (1999), 953–984; M. W. Eysenck, *Personality and the psychology of religion*, *Mental Health, Religion and Culture* 1 (1998) nr 1, 11–19; L. J. Francis, Ch. J. Jackson, *Eysenck’s dimensional model of personality and religion: are religious people more neurotic?*, *Mental Health, Religion and Culture* 6 (2003) nr 1, 87–100.

⁵ L. J. Francis, *Is psychoticism*; L. J. Francis, P.R. Pearson, *The personality characteristics of student churchgoers*, *Personality and Individual Differences* 15 (1993), 373–380; J. Maltby, *Religious orientation and Eysenck’s personality dimensions: The use of the amended religious orientation scale to examine the relationship between religiosity, psychoticism, neuroticism and extraversion*, *Personality and Individual Differences* 26 (1999), 79–84; B. Beit-Hallahmi, M. Argyle, *The psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*, London 1997, 164; C. A. Lewis, *The religiosity-psychoticism relationship and the two factors of social desirability: a response to Michael W. Eysenck (1999)*, *Mental Health, Religion and Culture* 3 (2000) nr 1, 39–45; M. Argyle, *Psychology and Religion. An Introduction*, London-New York 2000, 33.

religijnej różnią od uzyskujących niskie wyniki w tym zakresie w następujących czynnikach: poziom superego, konwencjonalizm, radykalizm oraz w nieco mniejszym stopniu desurgencja, racjonalizm i samokontrola.⁶

V. Saroglou przeprowadził metaanalizę badań z zakresu związków religijności z nowszą wersją teorii cech – z *Wielką Piątką*. Ze względu na dość odmienny rodzaj zmiennych opisujących religijność w każdej z tych eksploracji postanowił on pogrupować je w cztery kategorie: religijność (wewnętrzna), dojrzała i otwarta religijność, fundamentalizm religijny oraz religijność zewnętrzna. W pierwszej kategorii wykryto bardzo słabe powiązania z Ekstrawersją i Sumiennością oraz słabe z Ugodowością ($r=0,22$). W przypadku religijności otwartej i dojrzałej wykryto związki z wszystkimi czynnikami Wielkiej Piątki. Najslabiej skorelowany był Neurotyzm ($-0,10$), najsilniej zaś Otwartość na Doświadczenie ($0,22$). W przypadku religijnego fundamentalizmu związki okazały się nieistotne, z kolei w przypadku religijności zewnętrznej wykryto bardzo słabą korelację z neurotyzmem ($0,11$).⁷ R. Kosek badając seminarzystów z trzech polskich Wyższych Seminariów Duchownych wykrył związek jakości relacji z Bogiem z Neurotyzmem i Ekstrawersją (w tym drugim przypadku był on ujemny).⁸ W niektórych badaniach nie wykryto jednak żadnych związków.⁹ W Belgii uzyskano rezultaty wskazujące na powiązania niektórych wymiarów religijności postkrytycznej (jest ona zbliżona do swego rodzaju stylów myślenia religijnego) jedynie z Otwartością na Doświadczenie.¹⁰ Jak widać z przedstawionych powyżej wyników

⁶ W. Prężyńska, *Funkcja postawy*, 150.

⁷ V. Saroglou, *Religion and the five factors of personality: A meta-analytic review*, *Personality and Individual Differences* 32 (2002), 15-25, tutaj 21-24. Ta metaanaliza została ona dokonana w oparciu o wyniki z 13 różnych badań (prowadzonych w Kanadzie, USA, Polsce, Belgii i na Tajwanie).

⁸ R. B. Kosek, *The Desire for God: An Assessment of Seminarians' Spirituality through the Lens of the "Big Five"*, *Pastoral Psychology* 49 (2000) nr 1, 43-50.

⁹ Zob. np.: G. Saucier, *Isms and the structure of social attitudes*, *Journal of Personality and Social Psychology* 78 (2000), 366-385; L. L. Streyffeler, R. J. McNally, *Fundamentalists and liberals: Personality characteristics of Protestant Christians*, *Personality and Individual Differences* 24 (1998), 579-580.

¹⁰ B. Duriez, B. Soenens, W. Beyers, *Personality, identity styles, and religiosity: An integrative study among late adolescents in Flanders (Belgium)*, *Journal of Personality* 72 (2004) nr 5, 877-910; B. Duriez, B. Soenens, *Personality, identity styles, and religiosity: An integrative study among late and middle adolescents*, *Journal of Adolescence* 29 (2006) nr 1, 119-135.

powiązania pomiędzy osobowością ujmowaną w kategoriach teorii cech a religijnością są słabe i niejednolite.

Wydaje się, że religijność posiada również większe związki z samooceną. W USA wykryto, że osoby zaangażowane religijnie wykazują wyższy poziom samooceny.¹¹ Podobne wyniki przyniosły badania wśród studentów.¹² Zbliżone wyniki uzyskano badając młodzież przynależącą do Kościoła Rzymsko-Katolickiego z pięciu różnych kultur.¹³

W zakresie powiązań z poczuciem kontroli brak jest jednoznacznych rezultatów badań.¹⁴ Jednak wiele wskazuje na to, że wyższy poziom religijności towarzyszy wewnętrznemu poczuciu kontroli. Rezultaty takie uzyskali Rasmussen i Charman.¹⁵ Z kolei Kahoe wykrył, że ten rodzaj poczucia kontroli związany jest z religijnością wewnętrzną, podczas gdy zewnętrzne poczucie kontroli koreluje z religijnością zewnętrzną.¹⁶ Ostatnio wyniki te zostały potwierdzone przez inny zespół badaczy (Wong-McDonald, Gorsuch 2004).¹⁷

Reiss wykrył, że religijność jest związana z niskim pragnieniem niezależności. Twierdzi on, że niskie pragnienie niezależności można ulokować na kontinuum między całkowitym liczeniem na siebie i absolutną podległością. Stąd ludzie religijni próbując uniknąć ekstremów lokują się

¹¹ Ch. G. Ellison, *Religious Involvement and Self-Perception among Black-Americans*, Social Forces 71 (1993), 1027-1055.

¹² H. M. Bahr, T. K. Martin, "And Thy Neighbor as Thyself": *Self-Esteem and Faith in People as Correlates of Religiosity and Family Solidarity among Middletown High School Students*, Journal for the Scientific Study of Religion 22 (1983) nr 2, 132-144.

¹³ C. B. Smith, A. J. Weigert, D. L. Thomas, *Self-esteem and religiosity: An analysis of catholic adolescents from five cultures*, Journal for the Scientific Study of Religion 18 (1979) nr 1, 51-60.

¹⁴ B. Beit-Hallahmi, M. Argyle, *The psychology of Religious Behavior*, 173.

¹⁵ L. Rasmussen, T. Charman, *Personality and religious beliefs: A Test of Flugel's Superego Projection Theory*, International Journal for the Psychology of Religion 5 (1995) nr 2, 109-117.

¹⁶ R. D. Kahoe, *Intrinsic Religion and Authoritarianism: A Differentiated Relationship*, Journal for the Scientific Study of Religion 16 (1977) nr 2, 179-182.

¹⁷ A. Wong-McDonald, R. L. Gorsuch, *A Multivariate Theory of God Concept, Religious Motivation, locus of control, Coping and Spiritual Well-Being*, Journal of Psychology and Theology 32 (2004) nr 4, 318-334.

gdzieś pomiędzy jednym a drugim krańcem, lecz tak, by uniknąć nie dającej się pogodzić z religijnością niezależności (s. 51).¹⁸

Badania przeprowadzone przez Prężynę wskazują, że religijność (mierzona jako centralność przedmiotu postawy religijnej) powiązana jest z wartościami społecznymi, potrzebą otwarcia się na drugiego człowieka.¹⁹ Niska centralność wykazuje związki z elementami narcyzmu. W analizie powiązań pomiędzy religijnością a wartościami Schwartz i Huismans wykryli, że najsilniej z religijnością powiązane są takie wartości jak Konserwatyzm i Życzliwość. Negatywne związki wykazał przede wszystkim Hedonizm.²⁰ Z kolei metaanaliza 21 badań z 15 krajów ukazała, że religijność (rozumiana tu w sensie bardziej ogólnym – chodzi o religie monoteistyczne) powiązana jest z takimi wartościami z modelu Schwartz'a jak: Tradycja, Konformizm i Życzliwość.²¹ Wartości wykazujące ujemne związki z religijnością to: Hedonizm, Stymulacja i Dyrektywność. Podobne wyniki uzyskali w swych badaniach Saroglou i Galand (2004) z tą różnicą, że z religijnością nie korelowały: Życzliwość i Dyrektywność. Pojawił się zaś związek z Osiągnięciami.²²

1.1. RELACJE RELIGIJNE

Badania na temat związków pomiędzy altruizmem a relacjami religijnymi badanymi metodą D. Hutsebauta wskazały na bardziej dojrzałą religijność osób będących altruistami. Parametry religijności o cechach mniejszej dojrzałości cechowały grupę nie-altruistów. Ci pierwsi otrzymali wyższe wyniki w skalach Zależność, Identyfikacja, Współhumanitarność i Norma Etyczna. Z kolei osoby o niskim poziomie altruizmu uzyskały wyższe wyniki w skalach Autonomia, Buntowniczość i Wina.²³ Warto

¹⁸ S. Reiss, *Why People turn to religion: A Motivational Analysis*, Journal for the Scientific Study of Religion 39 (2000) nr 1, s.47-53.

¹⁹ W. Prężyna, *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*, Roczniki Filozoficzne 25 (1977) z.4, 1-164.

²⁰ S. H. Schwartz, S. Huismans, *Value priorities and religiosity in four Western religions*, Social Psychology Quarterly 58 (1995), 88-107.

²¹ V. Saroglou, V. Delpierre, R. Dernelle, *Values and religiosity: a meta-analysis of studies using Schwartz's model*, Personality and Individual Differences 37 (2004) nr 4, 721-734.

²² V. Saroglou, F. Galand, *Identities, values, and religion: A Study Among Muslim, Other Immigrant, and Native Belgian Young Adults after the 9/11 Attacks*, Identity: An International Journal of Theory and Research 4 (2004) nr 2, 97-132.

²³ J. Śliwak, *Altruizm a religijność człowieka. Badania empiryczne*, Roczniki Filozoficzne KUL 41 (1993) z.4, 53-77; J. Śliwak, M. Szafrńska,

zaznaczyć, że rezultaty te potwierdzają uzyskane wcześniej wyniki w badaniach eksplorujących związki pomiędzy altruizmem i religijnością w ogólności.²⁴ J. Szymoń badał powiązania koncentracji na sobie z typem relacji do Boga. Zastosowany przez niego kwestionariusz mierzy koncentrację na prywatnym ja (chodzi tu o zogniskowanie uwagi na obszarach własnej osobowości niedostępnych innym), koncentrację na publicznym ja (skupienie na tych aspektach ja, które mogą być przedmiotem obserwacji przez innych), a także niepokój społeczny (opisuje on reakcję emocjonalną wynikającą z antycypacji podlegania ocenie ze strony innych ludzi). Ten ostatni wymiar koreluje dodatnio z tymi skalami metody do badania relacji religijnych, które wskazują na niedojrzały typ religijności. Ujemne związki pojawiają się z kolei w przypadku parametrów wskazujących na religijność o wyższym stopniu dojrzałości. Osoby, które cechują się wyższym stopniem koncentracji na publicznym ja uzyskały wyniki wskazujące na inny typ religijności. W sposób szczególny identyfikują się Chrystusem, ale także uznają potrzebę bycia zależnym od Boga. Zaskakującym jest, że skala ta koreluje z lękiem przed niepewnością, wymiarem, który wskazuje na pewną niedojrzałość religijną. Trochę więcej związków z religijnością wykazuje skala koncentracji na prywatnym ja. Wszystkie one mają znak dodatni i dotyczą prawie wszystkich aspektów relacji religijnych (z wyjątkiem skali Współhumanitarność), które są charakterystyczne dla dojrzałych związków z Bogiem.²⁵

Wartościowe rezultaty przyniosły badania prowadzone przez W. Chaima nad związkami relacji religijnych z potrzebami interpersonalnymi. Zależność od Boga, Identyfikacja z Chrystusem, Akceptacja przekonań, Współhumanitarność, Norma etyczna i Centralność to skale, które wykazują ujemne związki z potrzebą włączania się do życia społecznego i bycia

Poziom altruizmu a przeżywane relacje religijne do Boga, w: *Postawy wobec religii. Psychologiczne uwarunkowania i konsekwencje*, red. T. Doktor, K. Franczak, Warszawa 2000, 161-185; J. Szymoń, *Postawy prospołeczne a religijność*, *Roczniki Psychologiczne* 5 (2002), 181-193.

²⁴ J. Youniss, J. A. McLellan, M. Yates, *Religion, community service, and identity in American youth*, *Journal of Adolescence* 22 (1999), 243-253; J. S. Mattis, R. J. Jagers, C. A. Hatcher, G. D. Lawhon, E. J. Murphy, Y. F. Murray, *Religiosity, volunteerism, and community involvement among African American men: an exploratory analysis*, *Journal of Community Psychology* 28 (2000) nr 4, 391-406; M. D. Regnerus, *Religion and positive adolescent outcomes: a review of research and theory*, *Review of Religious Research* 44 (2003) nr 4, 394-413.

²⁵ J. Szymoń, *Koncentracja na sobie a religijność*, w: *Studia z Psychologii w KUL*, XI, red. P. Francuz, M. Grygielski, W. Otrębski, Lublin 2003, 39-49.

włączanym w życie społeczne.²⁶ Z kolei badania nad możliwymi powiązaniami pomiędzy narcyzmem a typem relacji do Boga ukazują bardzo wyraźne związki tych konstruktów. Wynika z nich, że niższemu poziomowi narcyzmu sprzyjają bardziej dojrzałe i spójne relacje religijne.²⁷ Podobne zależności wykrył Prężyna. W jego badaniach niska centralność przedmiotu postawy religijnej wykazała negatywne związki z elementami narcyzmu.²⁸

1.2. PRZEŻYCIE RELIGIJNE

Poszukiwania korelatów niektórych wymiarów przeżycia religijnego dostarczyły interesujących wyników. Osoby o wysokim poziomie Lęku Niewolniczego bardziej niż inni odczuwają lęk przed losem i śmiercią. Charakteryzuje je także wysokie napięcie potrzeb i popędów wyrażające się w niskiej odporności na frustrację i niezdolności do akceptacji niepowodzeń (czynniki Q4 w strukturze osobowości Cattella). Z kolei osoby o wyższym poziomie Lęku Synowskiego nie wykazują skłonności do reakcji paranoidalnych czy też zachowań neurotycznych. W mniejszym stopniu cechuje je poczucie niezadowolenia i wycofywanie się z kontaktów oraz lęk przed pustką i bezsenssem. Na tej podstawie można wnioskować, że o ile Lęk Synowski jawi się jako ściśle związany z przeżyciem religijnym, to Lęk Niewolniczy swe źródło ma niezbyt dojrzałej osobowości, a płaszczyzna religijności jest tylko okazją do jego wyzwolenia.²⁹

W badaniach dotyczących specyficznego wymiaru przeżycia religijnego, jakim jest przeżycie skutków nieobecności Boga Głaz ustalił, że jest ono najbardziej powiązane z lękiem przed pustką i bezsenssem, a także z lękiem przed winą i potępieniem.³⁰

1.3. RELIGIJNOŚĆ PERSONALNA

Poszukując korelatów religijności personalnej badano powiązania tego wymiaru z empatią oraz makiawelizmem. Badania wykazały silne

²⁶ W. Chaim, *Interpersonalne korelaty relacji religijnej*, w: *Studia z Psychologii w KUL*, X, red. P. Francuz, M. Grygielski, W. Otrębski, Lublin 2001, 219-236.

²⁷ J. Szymoło, *Poziom narcyzmu*.

²⁸ W. Prężyna, *Motywacyjne korelaty*.

²⁹ J. Szymoło, *Osobowościowe korelaty lęku wobec Boga*, w: *Postawy wobec religii. Psychologiczne uwarunkowania i konsekwencje*, red. T. Doktor, K. Franczak, Warszawa 2000, 186-210, tutaj 204-207.

³⁰ S. Głaz, *Osobowościowe uwarunkowania przeżyć religijnych*, Poznań: 2003, 192.

powiązanie pomiędzy reakcjami empatycznymi a religijnością personalną ($r=0,42$). Warto nadmienić, że wcześniejsze badania prowadzone w USA ujawniły, że wysoki poziom religijności zewnętrznej jest charakterystyczny dla braku nasilenia empatii i otwartości w stosunkach interpersonalnych.³¹ Związek o podobnej sile, lecz odwrotnym kierunku został wykryty w przypadku makiawelizmu ($r=-0,38$). Spośród wymiarów makiawelizmu najsilniejszy związek wykazywała Taktyka postępowania z innymi ludźmi, słabszy – Abstrakcyjna moralność. Najmniejszy związek wykryto w przypadku podskali Poglądy na naturę ludzką.³² Udowodniono także, że religijność apersonalna wykazuje związki z autorytaryzmem i neurotyzmem.³³ Istotne powiązania zachodzą również pomiędzy tym wymiarem a osobowością. Osoby cechujące się religijnością o charakterze personalnym charakteryzują się wysokim poziomem akceptacji siebie. Są to osoby zorientowane na wytrwałą pracę nad sobą. Charakteryzuje je wytrwałość, cenią sobie porządek i kontrolę siebie. Brak jest znaczących wskaźników jawnego bądź ukrytego niepokoju. Są to osoby zrównoważone i wytrwałe. W przypadku osób o religijności apersonalnej charakterystyczne jest mniejsze zaufanie do siebie oraz trudności w opanowaniu i kontroli wewnętrznych impulsów. Ujawniają one wyższy wskaźnik niepokoju ukrytego. Na płaszczyźnie przystosowania społecznego osoby te dążą do uzyskania większej autonomii, są bardziej konfliktowe, dążą do zdominowania innych. Jednostki o religijności personalnej są skoncentrowane na sobie, z otoczeniem kontaktują się selektywnie. Religijności personalnej towarzyszy otwarcie na Boga, innych oraz świat. Osoby te są bardziej altruistyczne. W przypadku apersonalnej formy religijności pojawiają się dystans i podejrliwość w stosunku do otoczenia.³⁴

³¹ R. W. Hood, B. Spilka, B. Hunsberger, R. Gorsuch, *The psychology of religion: An empirical approach*². New York: 1996, 127.

³² W. Chaim, *Niektóre cechy charakteru a personalny wymiar religijności*, w: *Postawy wobec religii. Psychologiczne uwarunkowania i konsekwencje*, red. T. Doktor, K. Franczak, Warszawa 2000, 7-20, tutaj 17-19.

³³ K. Franczak, T. Doktor, *Niektóre korelaty religijności personalnej i apersonalnej*, w: *Postawy wobec religii. Psychologiczne uwarunkowania i konsekwencje*, red. T. Doktor, K. Franczak, Warszawa 2000, 71-85, tutaj 80-84.

³⁴ R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989, 157-168; tenże, *Psychologiczne badania religijności personalnej*, Zeszyty Naukowe KUL 41 (1998) nr 3-4, 77-87, tutaj 84-86.

2. PSYCHOSPOŁECZNE UWARUNKOWANIA RELIGIJNOŚCI

Doniesienia z wielu badań wskazują na możliwość wyodrębnienia czynników, które w pewnym stopniu mogą nadawać kształt religijności, a także jej strukturze. Wśród najczęściej wymienianych znajdują się: płeć, wiek, a także przynależność do klasy społecznej i wielkość danej wspólnoty religijnej.³⁵ Poza tym inni wymieniają jeszcze rasę, poziom wykształcenia, wielkość miasta, religijność rodziców, ich pochodzenie, specyfikę rejonu geograficznego oraz przynależność polityczną.³⁶ Siła oddziaływania przytoczonych powyżej czynników może się dość mocno różnić. Z pewnością wykaz ten mógłby zostać jeszcze poszerzony, jednak wydaje się, że w tej postaci ujmuje on najważniejsze faktory.

Ważnym elementem wpływającym na kształt religijności jest płeć. Rezultaty badań prowadzonych na terenie psychologii religii wskazują na większą religijność kobiet.³⁷ Ma to miejsce w zakresie codziennej modlitwy, jak również na polu przekonań religijnych, gdzie kobiety są bardziej ortodoksyjne. Dotyczy to również uczestnictwa w rytuałach religijnych, jak również przynależności do stowarzyszeń i organizacji o charakterze religijnym.³⁸ Istotne różnice dotyczą też przeżycia religijnego.³⁹

Istnieją jednak dowody na to, że taka prawidłowość nie zawsze musi mieć miejsce. W niektórych sytuacjach kobiety i mężczyźni nie różnią się wcale w zakresie niektórych elementów struktury religijności. Np. Głaz wykazał brak różnic w tym zakresie przy pomiarze przeżycia religijnego.⁴⁰ Wykryto również, że w niektórych sytuacjach mężczyźni mogą być bardziej

³⁵ B. Beit-Hallahmi, M. Argyle, *The psychology of Religious Behavior*, 139.

³⁶ M. Jarosz, *Interpersonalne uwarunkowania*, 41; C. D. Batson, L. W. Ventis, *The religious experience: a social-psychological perspective*, New York 1982, 35.

³⁷ L. J. Francis, *The psychology of gender differences in religion: A review of empirical research*. *Religion* 27 (1997) nr 1, 81-97; M. Argyle, *Psychology and Religion*, 42.

³⁸ A. S. Miller, R. Stark, *Gender and Religiousness: Can Socialization Explanations Be Saved?*, *American Journal of Sociology* 107 (2002) nr 6, 1399–1423; B. Beit-Hallahmi, M. Argyle, *The psychology of Religious Behavior*, 141; D. M. Wulff, *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, tłum. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha, Warszawa 1999, 273.

³⁹ C. Mercer, T. Durham, *Religious Mysticism and Tender Orientation*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 1 (1999), 175-181.

⁴⁰ S. Głaz, *Osobowościowe uwarunkowania*, 148; tenże, *Wybrane determinanty przeżyć religijnych*, *Roczniki Psychologiczne KUL* 7 (2004), s.77-99.

zaangażowani religijnie niż kobiety. Ma to jednak miejsce w przypadku religii niechrześcijańskich.⁴¹

Istnieje kilka teorii tłumaczących różnice międzypłciowe w zakresie religijności. Niektóre sposoby wyjaśniania tego zjawiska odwołują się do różnic międzypłciowych w osobowości.⁴² Wskazuje się na mniejszą agresywność u kobiet, co może sprzyjać powstawaniu bardziej dojrzałej religijności. Kobiety są również bardziej submisyjne i pasywne w porównaniu do płci przeciwnej. Silniej niż mężczyźni przeżywają poczucie winy i mają większe nastawienie wewnątrzpunitywne.⁴³ Przedmiotem dyskusji może być jedynie źródło tych różnic. W pewnym stopniu mogą one być spowodowane przez relacje kulturowe panujące w danym społeczeństwie (Miller 1986).⁴⁴ Niektóre z cech przypisywanych kobietom są uznawane za składniki struktury religijności. Beit-Hallahmi i Argyle widzą w tej grupie zależność, opiekuńczość czy gotowość do przeżywania poczucia winy.⁴⁵ Miller i Hoffmann wykryli, że preferencja ryzyka charakteryzująca mężczyzn, jak i awersja do ryzyka będąca cechą płci przeciwnej są powiązane z religijnością.⁴⁶ Istnieją jednak opinie przeciwne, które wskazują na zanik różnic pomiędzy przedstawicielami obu płci w efekcie oddziaływania odpowiedniego wpływu społecznego.

⁴¹ Oprócz chrześcijan w badaniach tych brali udział hindusi, żydzi i muzułmanie (zob. K. M. Loewenthal, A. K. MacLeod, M. Cinnirella, *Are women more religious than men? Gender differences in religious activity among different religious groups in the UK*, Personality and Individual Differences 32 (2002) 1, 133-139). Można mieć jednak zastrzeżenia co do doboru próby (chrześcijanie przeważali w sposób znaczący). Wątpliwości budzi też miarodajność badania przedstawicieli innych religii poza ich kontekstem kulturowym. Z kolei Wulff przytacza wyniki analiz, które wskazują na wyższą religijność jedynie wśród żydów i mormonów (D. M. Wulff, *Psychologia religii*, 273).

⁴² B. Beit-Hallahmi, M. Argyle, *The psychology of Religious Behavior*, 140.

⁴³ D. G. Myers, *Psychologia społeczna*, tłum. A. Bezwińska-Walerjan, Poznań 2003, 233-236; W. Wośńska, *Psychologia życia społecznego*, Gdańsk 2004, 327-330.

⁴⁴ A. S. Miller, *Going to hell in Asia: the relationship between risk and religion in a cross cultural setting*, Review of Religious Research, 42 (2000) nr 1, 5-19.

⁴⁵ B. Beit-Hallahmi, M. Argyle, *The psychology of Religious Behavior*, 141.

⁴⁶ A. S. Miller, J.P. Hoffmann, *Risk and Religion: An Explanation of Gender Differences in Religiosity*, Journal for the Scientific Study of Religion 34 (1995) nr 1, 63-75.

Jedynym wyróżniającym dziewczęta od chłopców faktorem byłby poziom agresywności.⁴⁷

Inną próbą wytłumaczenia różnic pomiędzy przedstawicielami obu płci na polu religijności jest odwołanie się do zagadnienia zatrudnienia. Badania socjologiczne rzeczywiście wskazują na częstsze uczęszczanie do kościoła przez osoby bezrobotne. Tłumaczy się to większą ilością wolnego czasu.⁴⁸ Ponieważ w cywilizacji zachodniej kobiety częściej pozostają bez pracy mogłoby się to ich dotyczyć. Wyniki prowadzonych w Australii badań wykazały, że zatrudnienie jest silnym czynnikiem wyjaśniającym uczęszczanie do kościoła.⁴⁹ W poglądzie tym istnieje jednak pewne kontrowersyjne założenie, które utożsamia całą religijność z jej behawioralnym przejawem, jakim jest chodzenie do kościoła. Poza tym teoria ta nie była testowana w społeczeństwach o większym bezrobociu wśród mężczyzn.

Podjęto również próby wyjaśniania różnic międzypłciowych poprzez wykonywanie zadań charakterystycznych dla ról płciowych, a konkretnie wychowywanie dzieci. Badania empiryczne nie potwierdziły jednak tego założenia.⁵⁰

Kolejny pogląd pretendujący do miana teorii wyjaśniającej różnice międzypłciowe w zakresie religijności odwołuje się do zagadnienia socjalizacji płciowej.⁵¹ Jego zwolennicy twierdzą, iż różne drogi na których przebiega socjalizacja dziewcząt i chłopców tworzą swego rodzaju uwarunkowania dla rozwoju późniejszej religijności. Dziewczęta będąc wychowywane do posłuszeństwa, odpowiedzialności i opiekuńczości są bardziej „predysponowane” do osiągnięcia intensywniejszej religijności niż chłopcy, u których naciska się na rozwój samozaufania i niezależności. Płci żeńskiej łatwiej przychodzi w związku z tym akceptacja przekonań religijnych i ma ona większą gotowość do zaangażowania religijnego.⁵² Twierdzi się także, że żeńska socjalizacja obejmuje rozwój takich cech, jak angażowanie się na polu religijnym i posłuszeństwo przedstawicielom

⁴⁷ C. D. Batson, L. W. Ventis, *The religious experience*, 39.

⁴⁸ L. Iannaccone, *Religious practice: A human capital approach*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1990), 297-314; M. Argyle, *Psychology and Religion*; A. S. Miller, R. Stark, *Gender and Religiousness*.

⁴⁹ B. Beit-Hallahmi, M. Argyle, *The psychology of Religious Behavior*, 145.

⁵⁰ M. Steggarda, *Religion and the Social Positions of Men and Women*, *Social Compass* 40 (1993), 65-73.

⁵¹ M. Argyle, *Psychology and Religion*, 43; J. Król, *Psychologiczne aspekty badania fenomenu religii*, Opole 2002, 135-137.

⁵² A. S. Miller, R. Stark, *Gender and Religiousness*, 1402.

duchowieństwa.⁵³ Wyniki niedawnych badań wskazują, że hipoteza ta nie znajduje poparcia w danych empirycznych.⁵⁴

Bardziej szczegółowym tłumaczeniem mechanizmów powodujących różnice zajął się B. Turner. Odwołuje się on do koncepcji siły społecznej (social power). Według niego kobiety doświadczają pewnego braku takiej siły. Proponuje on trojaki wy tłumaczenie oddziaływania takiego stanu rzeczy na religijność. Po pierwsze brak takiej siły może wykształcać w kobietach wyuczoną bezradność bądź submisyjność. Taki stan ma prowadzić do rozwiązywania swoich frustracji poprzez religijność. Po drugie, jak wspomniano już wcześniej, brak ten może być wynikać z większego bezrobocia wśród kobiet, co sprawia, że w związku z tym mają one więcej czasu na praktyki religijne. I ostatnią propozycją jest wreszcie ta, która odwołuje się do teorii ról społecznych. Kobiety pełniąc role przypisane im w społeczności, opierające się w dużym stopniu na podporządkowaniu, dążą do kompensacji swoich aspiracji poprzez aktywność na polu religijnym.⁵⁵ Hipotez tych nie udało się potwierdzić empirycznie.⁵⁶ Poza tym religijność w takiej perspektywie jawi się jedynie jako swego rodzaju mechanizm obronny, zamiast posiadającego swą autonomię fenomenu.

M. Jarosz wskazuje na inne źródło istniejących różnic, tkwiące w kulturze. Być może kobiety znajdują się pod większą społeczną presją w wyniku istniejących skryptów społecznych, dotyczących ich większego zaangażowania na płaszczyźnie religii. Społeczeństwa podlegające ciągłej zmianie, jak również współczesne ruchy feministyczne obecne w kulturze zachodniej w konsekwencji prowadzą do zatarcia różnic pomiędzy osobowościowymi zmianami wynikającymi z różnic płci. Społeczeństwa tradycyjne częściej widzą religijność jako konieczny element bardziej u kobiet niż u mężczyzn.⁵⁷

Inny z czynników mający wpływ na strukturę i kształt odniesień do Boga to religijność rodziców bądź osób znaczących. Oddziaływanie tych ostatnich można zinterpretować w oparciu o procesy wychowania i uczenia się.⁵⁸ Przedstawiciel skandynawskiej szkoły psychologii religii H. Sundén zaproponował podział rodziców przekazujących prawdy religijne na trzy grupy. Pierwszy typ to osoby „niepewne religijnie”. Mają one mało

⁵³ B. Beit-Hallahmi, M. Argyle, *The psychology of Religious Behavior*, 146.

⁵⁴ A. S. Miller, R. Stark, *Gender and Religiousness*.

⁵⁵ B. S. Turner, *Religion and Social Theory*, London 1991.

⁵⁶ A. S. Miller, R. Stark, *Gender and Religiousness*.

⁵⁷ M. Jarosz, *Interpersonalne uwarunkowania*, 44.

⁵⁸ C. Waleś, *Rozwój religijności człowieka. T.I: Dziecko*, Lublin 2005, 74.

sprecyzowany, a w niektórych przypadkach negatywny stosunek do religii i Kościoła. Przekaz tradycji religijnej jest często arbitralny, niespójny i dokonuje się wyłącznie drogą werbalną. Takie podejście sprzyja rozwojowi religijności opartej na wątpliwościach religijnych, mogącej ulec w dojrzałym życiu swoistej anihilacji. W skład drugiej grupy wchodzić ci rodzice, którzy wyróżniają się poczuciem akceptującej pewności. Poprzez własne spójne postawy umożliwiają rozwój religijności u własnych dzieci. Tymczasem grupę trzecią stanowią ci rodzice, którzy są w nadmierny sposób pewni własnej prawidłowej realizacji zaleceń wyznawanej przez siebie religii. Przyjmując dominującą postawę wobec dziecka mogą doprowadzić do zaburzeń rozwoju jego religijności.⁵⁹

Według Jarosza szczególna skuteczność w przekazie religijności zachodzi wówczas, gdy religijność rodziców zajmuje centralne położenie w strukturze osobowości. Jest ona wówczas postrzegana przez dzieci jako ważny wzorzec dla własnej religijności i w tworzeniu relacyjnych odniesień do Boga. Jednak w przypadku, gdy religijność zajmuje mało istotne miejsce w osobowości rodziców wpływ na rozwój religijności u dzieci będzie znacznie osłabiony. Tego typu wpływ nie będzie ograniczał się tylko do środowiska rodzinnego. W pewnym momencie życia jego źródło może przesunąć się do ważniejszych grup odniesienia.⁶⁰

Wyniki badań wśród studentów Uniwersytetu Stanforda potwierdzają, że najsilniejsze oddziaływanie postaw rodziców na postawy dzieci dokonuje się w sferze religijnej.⁶¹ Teza o istotności wpływu rodziny na rozwój religijności została potwierdzona także na gruncie polskim. Dowiedziono, że im silniejszy jest pozytywny związek z rodziną, tym bardziej aktywne i pozytywne są postawy badanych wobec religii. W przypadku, gdy badani nie akceptują swej rodziny, to nawet stały kontakt z nią nie wpływa na wykonywanie przez nich praktyk religijnych. Postawy negatywne wobec religii wiążą się najczęściej z brakiem związku z rodziną. Tenże sam brak związku może owocować wysokim poziomem wątpliwości o charakterze religijnym.⁶² W naszym kraju prowadzone były również badania w zakresie analizy klimatu rodzinnego z dzieciństwa. Wykazały one negatywny wpływ na relacje religijne takich czynników jak: atmosfera napięcia i gniewu (konflikty rodzinne) oraz brak otwartości w rodzinie i bierna zależność.

⁵⁹ J. Król, *Psychologiczne aspekty*, 140.

⁶⁰ M. Jarosz, *Interpersonalne uwarunkowania*, 44.

⁶¹ B. Beit-Hallahmi, M. Argyle, *The psychology of Religious Behavior*, 100.

⁶² J. Król, *Wpływ posiadanego obrazu ojca na pojęcie Boga u dzieci*. w: *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1982, 181-223; tenże, *Psychologiczne aspekty*, 140.

Z kolei doświadczenie bezwarunkowego szacunku (najsilniejszy związek), wspólnotowy klimat rodziny, doświadczenie zrozumienia, a także otwartości i szczerości wpływają pozytywnie na rozwój relacji z Bogiem. Spośród elementów klimatu rodziny aktualnej te same elementy „sprzyjają” rozwojowi dojrzałych relacji religijnych, jednak inna jest ich hierarchia wynikająca z siły związku. Najsilniejszym elementem jest wspólnotowy klimat rodzinny, w dalszej kolejności doświadczenie zrozumienia, doświadczenie otwartości, a także w zdecydowanie mniejszym stopniu doświadczenie bezwarunkowej akceptacji i bezwarunkowego szacunku. Negatywnie koreluje z relacją religijną atmosfera konfliktów, napięcia i gniewu.⁶³ Na tej podstawie można wnioskować, że to nie sama rodzina jako taka jest czynnikiem decydującym o jakości struktur religijności. Jako faktor o znacznie większej sile determinowania należałoby tu wskazać jakość kontaktu czy też więzi z poszczególnymi osobami w rodzinie – a najbardziej z osobami znaczącymi.⁶⁴

Szczególne role przypada w takiej perspektywie matce. To jej opieka, styl nawiązywania i podtrzymywania relacji z dzieckiem, sposoby i strategie zaspokajania przez nią potrzeb są fundamentalne dla tworzenia reprezentacji Boga. Równie istotną funkcję dla przyszłego sposobu wchodzenia w relację z Bogiem czy też doświadczenia jego obecności odgrywa ojciec. Choć jego oddziaływanie jest w sensie chronologicznym nieco późniejsze, to jednak dostarcza doświadczeń w oparciu o które budowane jest poczucie mocy Boga, kompetencji i sprawiedliwości. Istnieją dość mocne argumenty, by twierdzić, że „w strukturach poznawczych człowieka istnieje jedna matryca interpersonalna odpowiadająca za sposób wchodzenia w kontakty z Bogiem oraz innymi ludźmi. Decyduje ona o treściach wypełniających relacje”.⁶⁵ Pomimo tego, że podmiot relacji religijnej ma świadomość różnicy pomiędzy przedmiotem interakcji religijnej a przedmiotem typowo ludzkiej relacji to jednak należy uznać, że w nawiązywaniu każdej relacji biorą udział te same mechanizmy poznawczo-emocjonalne. Bezpośredniość występująca w tej relacji nie ma charakter fizycznego, ale personalny, podobna jest do bezpośredniości występującej w spotkaniu interpersonalnym typu człowiek – człowiek.⁶⁶

Dodatkowym czynnikiem wpływającym nie tyle na sam rozwój religijności, co na jej dynamikę jest środowisko. Dokładnie można wyróżnić

⁶³ W. Chaim, *Interpersonalne korelaty*, 231-234.

⁶⁴ S. Kuczkowski, *Psychologia religii*², Kraków 1998, 147.

⁶⁵ M. Jarosz, *Interpersonalne uwarunkowania*, 45.

⁶⁶ W. Chaim, *Religijność jako komunikacja. Zastosowanie paradygmatu interakcyjnego w psychologii religii*, Roczniki Filozoficzne KUL 41 (1993) nr 4, 23-39.

dwa czynniki środowiskowe. Jeden z nich odnosi się do wspólnoty religijnej. Na strukturę religijności oddziaływać tu będzie sam rodzaj danej religii, jej struktura wierzeń, ale też rozmiar własnej grupy religijnej w miejscu zamieszkania (parafii, wspólnoty) czy na większym obszarze geograficznym.⁶⁷ Drugi z czynników dotyczy miejsca samego zamieszkania, a dokładnie jego wielkości. W wielu krajach obserwuje się dość duży poziom religijności u osób zamieszkujących tereny wiejskie. Z kolei osoby zamieszkujące duże skupiska miejskie cechują się strukturą religijności o nieco gorszych jakościowo parametrach.⁶⁸

⁶⁷ W. Prężyńska, *Funkcja postawy*, 127-128.

⁶⁸ B. Beit-Hallahmi, M. Argyle, *The psychology of Religious Behavior*, 160-161.

KS. DARIUSZ MAZURKIEWICZ

Spór o prawo własności kościelnych majątków poniemieckich na Ziemiach Zachodnich i Północnych w latach 1945-1973

WSTĘP

Stan posiadania Kościoła na „Ziemiach Odzyskanych” był jednym z problemów, z którym musiały się zmierzyć władze kościelne w trakcie tworzenia trwałych struktur administracyjnych, bowiem przez wiele lat prawo własności nieruchomości użytkowanych przez Kościół pozostawało przedmiotem sporu. Wynikało to ze świadomego działania władz państwowych, które starały się utrudnić funkcjonowanie Kościoła w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej. W praktyce do roku 1961, w którym została uchwalona ustawa o gospodarce terenami w miastach i osiedlach¹ stan własności nieruchomości po Kościele niemieckim regulowany był dekretemi, okólnikami, doraźnymi wyrokami Sądu Najwyższego i praktyką Urzędu do Spraw Wyznań oraz władz terenowych. Ponadto był on zależny od bieżącej polityki władz partyjnych, przez co charakteryzował się niestałością, która utrudniała wypełnianie misji religijnej i społecznej Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych.

1. PRAWO WŁASNOŚCI MAJĄTKÓW PO NIEMIECKIM KOŚCIELE KATOLICKIM

Od pierwszych dni zagospodarowania „Ziem Odzyskanych” władze państwowe zabezpieczały opuszczone majątki, rejestrowały je i inwentaryzowały oraz nie przesądzając tytułów własności po byłych niemieckich osobach prawnych, przekazywały majątek pod tymczasowy zarząd i użytkowanie. W wielu wypadkach przejęcie majątku pod opiekę odbywało się samorzutnie bez zachowania trybu formalno-prawnego. Pierwszą próbą uregulowania zagadnienia był dekret z dnia 2 marca 1945 r. o majątkach opuszczonych i porzuconych² oraz ustawa z dnia 6 maja 1945

¹ Dz. U. z 1961 r. Nr 32, poz. 159.

² Dz. U. z 1945 r. Nr 9, poz. 45. Według tego dekretu „majątek opuszczony” to ten, który: „nie znajduje się w posiadaniu właściciela, jego prawnych następców,

r. o majątkach opuszczonych i porzuconych.³ W ślad za ustawą Ministerstwo Administracji Publicznej w okólniku nr 55 z dnia 19 października 1945 r. wyjaśniło, że majątek prawnie uznanych kościołów nie może być uważany za mienie opuszczone w rozumieniu art. 1 i 2 ustawy z dnia 6 maja 1945 r., nawet, jeśli większość członków danej gminy wyznaniowej stanowili uprzednio Niemcy, względnie obywatele polscy innej narodowości.⁴

Kolejnym aktem prawnym, do którego w czasie sporu o prawo własności wielokrotnie odwoływały się władze państwowe, był dekret z dnia 8 marca 1946 r. o majątkach opuszczonych i poniemieckich. Ustalał on ogólną zasadę, że z mocy samego prawa majątek niemieckich osób prawnych przechodzi na własność Skarbu Państwa. Uczynił jednak wyjątek w stosunku do niemieckich i gdańskich osób prawnych prawa publicznego i w art. 4 postanowił, że: „Majątek niemieckich i gdańskich osób prawnych prawa publicznego przechodzi z mocy samego prawa na własność odpowiednich osób prawnych”.⁵ W razie braku takich osób lub w razie zbiegu zainteresowań kilku osób prawnych Rady Ministrów miała wyznaczyć osobę prawną, na własność której, ma przejść majątek.

Odnosnie do postanowień dekretu władze kościelne reprezentowały pogląd, że Kościół rzymsko-katolicki w Polsce jest bezspornym właścicielem majątków po niemieckim Kościele katolickim, ponieważ jako osoba prawna prawa publicznego, jest odpowiednią polską osobą prawną, na własność której, z mocy samego, prawa przeszedł majątek niemieckich i gdańskich osób prawnych prawa publicznego na „Ziemiach Odzyskanych”. Potwierdzało to czasami stanowisko władz państwowych. Na przykład Ministerstwo Administracji Publicznej, w piśmie z dnia 9 września 1946 r. stwierdziło, że sytuacja „pod względem prawnym wyjaśniła się całkowicie z chwilą wejścia w życie dekretu z dnia 8 marca 1946 r., bowiem na podstawie art. 2 ust. 4 dekretu, Kościół rzymsko-katolicki stał się z mocy prawa właścicielem”.⁶

lub osób prawa ich reprezentujących” – art. 1. Z definicji tej wynika, że majątek po niemieckim Kościele katolickim nie mógł być uważany za opuszczony; to samo dotyczy „majątku porzuconego”, bowiem zgodnie z art. 2 dekretu, wcześniej musiał on być własnością państwa niemieckiego lub osób prywatnych.

³ Dz. U. z 1945 r. Nr 17, poz. 97.

⁴ Archiwum Akt Nowych,teczki Urzędu do Spraw Wyznań, dalej jako AAN UdSW, sygn. 122/3, 50-51.

⁵ Dz. U. z 1946 r. Nr 13, poz. 87.

⁶ Pismo Ministerstwa Administracji Publicznej na temat własności majątków po niemieckim Kościele katolickim z dnia 9 września 1946 r., AAN UdSW, sygn. 122/2, 61.

Stąd prośby władz kościelnych o przydział majątku na własność były czasami traktowane z przychylnością i Kościół katolicki zyskiwał niejednokrotnie status właściciela majątku, czego efektem były umowy dzierżawne i płacenie czynszu przez władzę państwową za użytkowanie nieruchomości pokościelnych. W wielu wypadkach mienie było jednak zajmowane, a interpretacja przepisów prawnych stosowana dowolnie przez terenowe urzędy państwowe.

Uzupełnieniem dekretu z dnia 8 marca 1946 r. był dekret z dnia 6 września 1946 r. o ustroju rolnym i osadnictwie na obszarze Ziem Odzyskanych i byłego Wolnego Miasta Gdańska,⁷ który nie czynił podziału majątku poniemieckiego na majątek niemieckich osób prawnych prawa prywatnego i prawa publicznego, lecz wyraźnie twierdził, że wszelkie nieruchomości ziemskie, stanowiące własność osób prawnych, przechodzą na własność państwa. Wykonując postanowienia tego dekretu władze państwowe przejęły pokościelne nieruchomości ziemskie na „Ziemiach Odzyskanych” na Fundusz Ziemi.

Władze państwowe zajęły się wykładnią art. 2 ust. 4 dekretu z 8 marca 1946 r. dopiero w roku 1949. Biuro Prawne Urzędu Rady Ministrów wydało opinię, w której uznano, że Kościół rzymsko-katolicki, jak również inne prawnie uznane kościoły i związki wyznaniowe, nie posiadając osobowości prawnej prawa publicznego, nie są odpowiednimi osobami prawnymi w stosunku do niemieckich osób prawnych prawa publicznego,⁸ w związku

⁷ Dz. U. z 1946 r. Nr 49, poz. 279.

⁸ Opinia prawna na temat własności Kościoła katolickiego na Ziemiach Zachodnich w związku z dekretem z dnia 8 marca 1946 r. o majątkach opuszczonych i poniemieckich. „Interpretując art. 2 niniejszego dekretu majątki opuszczone, poniemieckie przechodzą na Skarb Państwa lub jeśli to były majątki niemieckich osób prawnych prawa publicznego przechodzą z mocy samego prawa na własność odpowiednich polskich osób prawnych. Z tego względu, że Kościół katolicki nie jest osobą prawną prawa publicznego w odniesieniu do niemieckich osób prawnych prawa publicznego może tylko zgodnie z art. 18 w/w dekretu otrzymać majątki opuszczone w zarząd i użytkowanie. Prawno-publiczny charakter osoby prawnej może wynikać z wyraźnego przepisu prawa państwowego, albo z postanowienia umowy międzynarodowej albo wreszcie z poruczenia osobie prawnej zadań prawno-publicznych. W polskim prawodawstwie nie ma żadnego przepisu, który by nadawał osobowości prawnej Kościoła katolickiego lub jego instytucjom charakter prawno-publiczny. (...) Kościół rzymsko-katolicki nie ma żadnych przez prawo państwowe poruczonych zadań w dziedzinie prowadzenia aktów stanu cywilnego, nadawania związkom małżeńskim ważności wobec prawa, orzecznictwa sądów duchownych itp. W ten sposób nie istnieje żadne źródło prawne dla prawno – publicznego charakteru osobowości prawnej Kościoła katolickiego oraz jego instytucjom. Prawo kanoniczne nadaje Kościołowi i jego instytucjom osobowość prawną uznaną

z czym Kościół nie nabył tytułu własności do majątku kościelnego z mocy samego prawa. Z powyższej wykładni nie wyciągnięto jednak wniosków i Rada Ministrów nie wydała żadnej uchwały, która wskazałaby na osoby prawne odpowiednie do przejęcia kościelnych majątków poniemieckich, względnie orzekła, że majątek ten przeszedł z mocy samego prawa na rzecz Skarbu Państwa.

Aczkolwiek przepisy art. 2 ust. 6 dekretu z 8 marca postanowiły, że przejście na własność państwa lub osób prawnych prawa publicznego nieruchomości i wszelkich praw hipotecznych z mocy wyżej wymienionego dekretu podlega ujawnieniu w księgach hipotecznych na wniosek właściwego urzędu likwidacyjnego, te ostatnie przepisania majątku nie dokonały. W tym więc okresie, mimo negatywnych opinii władz państwowych, Kościół był faktycznym posiadaczem majątku na terenie „Ziem Odzyskanych” po byłym niemieckim Kościele katolickim.

2. RESTRYKCYJNA POLITYKA WŁADZ PAŃSTWOWYCH WOBEC NIERUCHOMOŚCI KOŚCIELNYCH

Od początku lat pięćdziesiątych negatywny stosunek władz komunistycznych do Kościoła oraz jego praw na „Ziemiach Odzyskanych” uwidaczniał się coraz bardziej. Prawa Kościoła były łamane, a mienie faktycznie użytkowane było zabierane.⁹ Dodatkowo nieruchomości były zajmowane, gdy władza uważała, że są one niezbędne dla celów gospodarki narodowej. W stosunku do nich prowadzono postępowanie wywłaszczeniowe na podstawie dekretu z dnia 26 kwietnia 1949 r.¹⁰ Jednocześnie coraz częściej odmawiano przekazywania w użytkowanie nieczynnych kościołów, a nawet odbierano kościoły i budynki przekazane w latach 1945-48.

w okresie międzywojennym przez państwo z mocy art. 114 dawnej Konstytucji i będący w poszanowaniu jako prawo nabyte po wejściu w życie Konstytucji Lipcowej, ale z tej zasady prawnej, ustanowionej przez prawo jako wewnętrzne prawodawstwo Kościoła nie wpływa w obliczu prawa polskiego charakter osobowości prawno- publicznej kościoła i jego instytucji.”, AAN UdSW, sygn. 122/5, 6-8.

⁹ Zob. Notatka Urzędu do Spraw Wyznań na temat stanu faktycznego i sytuacji prawno – majątkowej Kościołów i Związków Wyznaniowych na terenie Ziem Odzyskanych z dnia 7 grudnia 1959 r., AAN UdSW, sygn. 122/5, 32-37.

¹⁰ Zob. Obwieszczenie Przewodniczącego Państwowej Komisji Planowania Gospodarczego z dnia 26 stycznia 1952 r. o ogłoszeniu jednolitego tekstu dekretu z dnia 26 kwietnia 1949 r. o nabywaniu i przekazywaniu nieruchomości niezbędnych dla realizacji narodowych planów gospodarczych, Dz. U. z 1952 r. Nr 4, poz. 31.

W dniu 3 czerwca 1957 r. Urząd do Spraw Wyznań wydał okólnik nr III 22a/29/57, stwierdzający stan prawny poniemieckiego majątku kościelnego na Ziemiach Zachodnich i Północnych i bezpodstawność roszczeń Kościoła do tego majątku.¹¹ Okólnik ten postanawiał, że zgodnie z dekretem z dnia 8 marca 1946 r. majątek niemieckich i gdańskich osób prawnych przeszedł z mocy samego prawa na rzecz Skarbu Państwa z wyjątkiem majątku niemieckich i gdańskich osób prawnych prawa publicznego, który przeszedł na własność odpowiednich polskich osób prawnych. Okólnik wyjaśniał, że przez polskie osoby prawne prawa publicznego, o których mowa w art. 3, ust. 4 i 6 wyżej wymienionego dekretu należy rozumieć związki samorządu terytorialnego, związki samorządu gospodarczego, natomiast uznane związki religijne o uregulowanym stosunku do państwa i ich osoby prawne, a więc również Kościół katolicki, nie są osobami prawa publicznego. W związku z tym okólnik postanawiał, że majątek niemieckich kościołów i związków religijnych, prawnie uznanych i posiadających w Rzeszy niemieckiej osobowość prawno-publiczną, nie przeszedł z mocy samego prawa na rzecz Kościołów i związków religijnych w Polsce. Okólnik zawierał także normę, że majątek ten, jako majątek poniemiecki, przechodzi z mocy prawa na własność Państwa Polskiego.

W odpowiedzi na okólnik Kościół wystąpił w obronie swych praw twierdząc, że majątek kościelny poniemiecki przeszedł na własność Kościoła rzymsko-katolickiego w Polsce z mocy prawa wyrażonego w dekreście z dnia 8 marca 1946 r., ponieważ Kościół był w tym czasie osobą prawa publicznego.¹²

Władze państwowe nie przyjmowały jednak uwag Episkopatu do wiadomości, wręcz przeciwnie, pragnąc nadać postanowieniom okólnika

¹¹ AAN UdSW, sygn. 122/6, 44-45.

¹² Zob. Stanowisko bpa Choromańskiego w sprawie stanu prawnego majątków kościelnych na Ziemiach Odzyskanych w związku z pismem okólnym Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 3 czerwca 1957 r., AAN UdSW, sygn. 122/6, 48-50; Pismo biskupów Ziem Zachodnich do Komisji Wspólnej w Warszawie na ręce Ministra Sztachelskiego z dnia 24 grudnia 1957 r. w sprawie majątku kościelnego na Ziemiach Zachodnich i Północnych. „W związku z okólnikiem Dyrektora Lecha z dnia 3 czerwca 1957 r. wysuwamy postulat jego odwołania z następujących względów: Okólnik ten jest szkodliwy dla polskiej racji stanu (...) Ziemie Zachodnie muszą być otoczone większą opieką Państwa i Społeczeństwa (...) czas najwyższy zatrzeć wszelkie ślady, a nawet pozory minionej okupacji i traktować Polskę jako jedną. (...) Zapewniamy, że praca Kościoła katolickiego na Ziemiach Zachodnich nie szkodzi dobru PRL-u, ale przeciwnie jak najwydatniej przyczyni się do Jej umocnienia.”, AAN UdSW, sygn. 122/6, 51-52.

pozory praworządności¹³, Urząd do Spraw Wyznań poprosił o opinię prawną komisję złożoną z profesorów prawa, do której zaproszono H. Świątkowskiego, M. Jaroszyńskiego, W. Czachórskiego i M. Lachsa. Komisja ta uznała za uzasadnione stanowisko Urzędu zawarte w okólniku i stwierdziła między innymi, że w dniu wejścia w życie dekretu z 8 marca Kościół nie posiadał osobowości prawnej prawa publicznego; Kościół nie jest odpowiednią osobą w świetle art. 2 ust. 4 wyżej wymienionego dekretu oraz że właścicielem, względnie dysponentem majątku po niemieckich kościelnych osobach prawnych na „Ziemiach Odzyskanych” z braku odpowiedniej osoby prawnej jest państwo.¹⁴

Podobne stwierdzenie zawierało pismo okólne nr 20 Ministra Gospodarki Komunalnej z dnia 23 kwietnia 1959 r. Okólnik ten ponadto nakazywał: „przejęcie zarządu budynków mieszkalnych i użytkowych (...) pozostających dotychczas w administracji jednostek kościelnych, zakonnych lub związków wyznaniowych, z wyjątkiem obiektów o charakterze sakralnym (kościół, kaplice, domy i sale modlitewne, czynne cmentarze wyznaniowe itp.)” W piśmie tym postanowiono również, że na Ziemiach Zachodnich i Północnych obiekty i budynki sakralne „podlegają gestii Urzędu do Spraw Wyznań i nie wchodzi w zakres administracji gospodarki komunalnej i mieszkaniowej”.¹⁵ Jednocześnie okólnik ten ustalał dzień 1 stycznia 1959 r., jako termin, od którego należy pobierać czynsz najmu lub dzierżawy za majątki użytkowane przez Kościół.

Reakcją Episkopatu na okólnik było pismo biskupów Ziem Zachodnich do Ministra Gospodarki Komunalnej S. Sroki z dnia 15 maja 1959 r., w którym powtórzono argumenty z poprzednich wystąpień

¹³ Sąd Najwyższy wielokrotnie podkreślał, że: „Okólniki i instrukcje nie stanowią źródła prawa i nie mogą stwarzać dla obywateli żadnych obowiązków i dlatego też w stosunku do obywateli nie mają żadnej mocy obowiązującej”. Zob. Wyrok Sądu Najwyższego z 27 czerwca 1957 r., sygn. akt 3 CR 702/56 i Uchwała Siedmiu Sędziów Sądu Najwyższego z dnia 25 września 1969 r. III PZP 45/68, cyt. za H. Misztal, *Polskie Prawo Wyznaniowe*, Lublin 1996, 227.

¹⁴ Zob. H. Świątkowski, *Opinia w kwestii prawnej czy w dniu 19 kwietnia 1946 r. (data wejścia w życie dekretu o majątkach opuszczonych i poniemieckich) Kościół katolicki był osobą prawa publicznego*, AAN UdSW, sygn. 122/6, 19-25; M. Jaroszyński, *Własność majątków pokościelnych na Ziemiach Odzyskanych*, AAN UdSW, sygn. 122/6, 33-43; W. Czachogórski, *Opinia prawna*, AAN UdSW, sygn. 122/6, 26-29; M. Lachs, *Notatka w sprawie osobowości publiczno-prawnej Kościoła rzymsko-katolickiego w świetle konkordatu z 1925 r.*, AAN UdSW, sygn. 122/6, 30-32.

¹⁵ AAN UdSW, sygn. 122/6, 80-81.

Episkopatu w tej sprawie.¹⁶ W odpowiedzi na nie Pełnomocnik Rządu do Spraw Stosunków z Kościołem stwierdził, że: „Państwo nie ma podstaw ku temu, ażeby obecnie stwarzać Kościołowi i duchownym wyjątkowej, uprzywilejowanej sytuacji na Ziemiach Zachodnich (...) oraz, że władze państwowe wykonywać będą swe uprawnienia, wynikające z prawa własności na Ziemiach Zachodnich”.¹⁷

W tym czasie władze wojewódzkie poinformowane o stanie prawnym własności niemieckich kościelnych osób prawnych na „Ziemiach Odzyskanych” wyciągnęły z postanowień okólnika Urzędu wnioski, wydając wytyczne zaniechania płacenia czynszu kościelnym osobom prawnym za zajmowane obiekty pokościelne. Posunięcie to spowodowało skierowanie przez te osoby spraw do sądu o płacenie czynszu. Jedną z takich spraw – pozew Księży Bonifratrów w Prudniku przeciw Skarbowi Państwa o 219.535 zł – na skutek rewizji pozwanego trafiła do Sądu Najwyższego. Sąd Najwyższy na rozprawie w dniu 11 września 1958 r. w składzie trzech sędziów podzielił stanowisko Urzędu do Spraw Wyznań, oddalając powództwo Ojców Bonifratrów i stwierdzając, że strona powodowa nie nabyła na własność spornej nieruchomości z mocy art. 2 ust. 4 dekretu z 8 marca 1946 r. oraz że właścicielem tej nieruchomości jest bądź państwo, bądź też zgodnie z art. 7 tegoż dekretu, przed decyzją Rady Ministrów podlega zarządowi władzy likwidacyjnej.¹⁸

Odmienne stanowisko zajął Sąd Najwyższy w dniu 3 grudnia 1958 r. w sprawie z powództwa Kongregacji Szarych Sióstr Świętej Elżbiety we Wrocławiu przeciwko Skarbowi Państwa o zapłatę na skutek rewizji pozwanego na wyrok Sądu Wojewódzkiego w Gdańsku z dnia 26 czerwca 1957 r. i orzekł, że: „majątek byłych niemieckich i gdańskich jednostek Kościoła katolickiego przeszedł z mocy art. 2 ust 4 dekretu z 8 marca 1946 r. na własność odpowiednich jednostek Kościoła katolickiego w Polsce”.¹⁹ Sąd potwierdził, co prawda pogląd wyrażony w orzeczeniu Sądu Najwyższego z dnia 11 września 1958 r., że Kościół katolicki nie ma

¹⁶ AAN UdSW, sygn. 122/6, k. 82-85. Również Sekretarz Episkopatu, bp Z. Choromański, skierował w dniu 18 maja 1959 r. List do I Sekretarza KC PZPR W. Gomułki w sprawie okólnika Ministra Gospodarki Komunalnej, P. R a i n a, *Kościół w PRL*, I, Poznań 1994, 706.

¹⁷ List Pełnomocnika Rządu do Spraw Stosunków z Kościołem J. Sztachelskiego do Episkopatu z dnia 30 lipca 1959 r. w sprawie poniemieckich majątków kościelnych na Ziemiach Zachodnich, P. R a i n a, *Kościół w PRL*, I, 737-740.

¹⁸ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 11 września 1958 r., sygn. akt 2 CR 576/58, AAN UdSW, sygn. 122/6, 59-60.

¹⁹ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 3 grudnia 1958 r., sygn. akt 4 CR 93/58, AAN UdSW, sygn. 122/6, 109-113.

charakteru osoby prawnej prawa publicznego i że już w 1946 r. brak było podstaw do przypisywania Kościołowi takiego charakteru, ale uznał jednocześnie, że: „powyższy pogląd nie przesądza odpowiedzi na pytanie, czy z mocy powołanego dekretu Kościół katolicki w Polsce stał się właścicielem poniemieckiego mienia kościelnego. Jeśli bowiem wola ustawodawcy było, by mienie kościelne na Ziemiach Odzyskanych przeszło na własność Kościoła katolickiego w Polsce, to wola ta nie może ulec przekreśleniu na skutek nie dość precyzyjnego jej wyrażenia, a w szczególności błędnego określenia charakteru Kościoła jako osoby prawa publicznego, mającego zresztą swe źródło w tradycyjnych pojęciach prawa”.²⁰ Zdaniem Sądu Najwyższego istniały liczne wskazówki, że taka właśnie była wola ustawodawcy. „Wskazuje na to nie tylko treść dekretu z dnia 8 marca 1946 r., lecz praktyka władz administracji państwowej z różnych okresów czasu oraz niektóre akty o charakterze ustawodawczym wydane po wejściu w życie powołanego dekretu”.²¹ Sąd Najwyższy powołał się tutaj na pismo Ministerstwa Administracji Publicznej z dnia 9 listopada 1946 r. i na pismo Ministerstwa Zdrowia z dnia 29 grudnia 1956 r., w których to pismach polecono zawieranie umów najmu z właścicielami obiektów zakonnych i kongregacyjnych przejętych na potrzeby służby zdrowia w przypadkach, gdy nie przeszły one na własność Państwa lub w bezpłatne użytkowanie z mocy innych przepisów prawa.

Powyższy wyrok spowodował natychmiastową reakcję władz komunistycznych. Na konferencji zwołanej pod przewodnictwem ministra J. Sztachelskiego postanowiono: spowodować wyrok Siedmiu Sędziów Sądu Najwyższego korzystny dla władz państwowych, zobowiązując jednocześnie kierownictwo Sądu Najwyższego do przygotowania odpowiedniego kolegium sędziowskiego oraz przeprowadzać stopniowo realizację uprawnień państwa do majątku pokościelnego na „Ziemiach Odzyskanych” w myśl art. 2 ust. 4 dekretu z dnia 8 marca 1946 r. poprzez okólnik zalecający wydanie zarządzeń anulujących wszystkie umowy dzierżawne, zawarte z instytucjami kościelnymi na „Ziemiach Odzyskanych”. Postanowiono także zaproponować właściwym resortom, aby przejęły administrację budynków mieszkalnych i lokali zajętych przez lokatorów świeckich a stanowiących własność byłych niemieckich kościelnych osób prawnych oraz zawiadomieniu duchowieństwa, że za użytkowanie obiektów mieszkalnych stanowiących własność państwa należy płacić czynsz. Jednocześnie zalecono ujawnianie w księgach hipotecznych własności do tych obiektów stosownie do art. 2 ust. 6 dekretu

²⁰ J.w.

²¹ J.w.

z 8 marca 1946 r. oraz wstrzymanie realizacji praw własności państwa do obiektów sakralnych.²²

Zasugerowane działanie znalazło swój skutek w uchwale Składu Siedmiu Sędziów Sądu Najwyższego, który na posiedzeniu w dniu 19 grudnia 1959 r. postanowił wpisać do księgi zasad prawnych następującą sentencję: „Jednostki organizacyjne związków wyznaniowych, działających na obszarze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, nie mogą być uważane w stosunku do niemieckich i gdańskich osób prawnych prawa publicznego za odpowiednie osoby prawne w rozumieniu art. 2 ust. 4 dekretu z dnia 8 marca 1946 r. o majątkach opuszczonych i pomieckich”.²³

3. WŁASNOŚĆ MIENIA PO KOŚCIELE EWANGELICKIM I LUTERAŃSKIM

Problem własności nieruchomości na „Ziemiach Odzyskanych” dotyczył nie tylko mienia po Kościele katolickim, ale również mienia po Kościele ewangelickim i luterańskim. Od zniszczeń wojennych ocalało bardzo dużo zborów i innych nieruchomości należących do 1945 r. do protestanckich gmin wyznaniowych, które to wskutek ucieczki i wysiedlenia ludności niemieckiej straciły swoich członków. Ustawa z dnia 6 maja 1945 r. o majątkach opuszczonych i porzuconych²⁴ stwarzała Kościołowi katolickiemu możliwość przejęcia wielu kościołów i innych obiektów na cele duszpasterstwa katolickiego. Majątek ten objął w posiadanie Tymczasowy Zarząd Państwowy, który mógł go przekazać na Skarb Państwa bądź na inne osoby fizyczne bądź prawne. Kościołowi mienie poewangelickie było przekazywane nie na własność, lecz w faktycznie użytkowanie.

Nowa sytuacja prawna wytworzyła się w związku z dekretem z dnia 19 września 1946 r.²⁵ i ustawą z dnia 4 lipca 1947 r.²⁶ Na podstawie tych aktów prawnych majątek ruchomy i nieruchomy parafii luterańskich i ewangelic-

²² Protokół z konferencji w Urzędzie do Spraw Wyznań w sprawie nieruchomości kościelnych na Ziemiach Odzyskanych, AAN UdSW, sygn. 122/6, 36.

²³ Sygn. 1. C.O. 42/59, AAN UdSW, sygn. 122/7, 25-31.

²⁴ Dz. U. z 1945 r. Nr 17, poz. 97.

²⁵ Dekret z dnia 19 września o zmianie dekretu z dnia 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 1946 r. Nr 54, poz. 304.

²⁶ Ustawa z dnia 4 lipca 1947 r. w sprawie zmiany dekretu z dnia 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 1947 r. Nr 52, poz. 272.

kich, który w dniu 31 października 1946 r.²⁷ nie znajdował się w posiadaniu Kościoła ewangelicko-augsburskiego przeszedł na własność państwa polskiego. Władza państwowa została również upoważniona do przekazania na własność na Ziemiach Zachodnich wszelkiego mienia nierolniczego na rzecz faktycznych i obecnych użytkowników, jakimi są spółdzielnie, organizacje polityczne i społeczne, naukowe, oświatowe i opiekuńcze, z tym, że wnioski miały być złożone do 30 czerwca 1951 r.,²⁸ co następnie przedłużono do 31 grudnia 1951 r.²⁹

W dniu 9 lutego 1957 r. Sekretarz Episkopatu złożył „Pro Memoria” w sprawie przekazania nieruchomości (kościółów, plebani) poewangelickich na Ziemiach Zachodnich na własność na rzecz Kościoła rzymsko-katolickiego w Polsce, w którym: „z uwagi na potrzeby ludności katolickiej na Ziemiach Zachodnich; celem stabilizacji warunków i życia na Ziemiach Zachodnich; z uwagi na fakt, że Kościół katolicki obiekty te użytkuje, remontuje znacznym nakładem, ubezpiecza od ognia – troszczy się jak o swoje, opierając się na zapewnieniu, że obiekty te będą należeć do Kościoła katolickiego”, zażądano przekazania tych nieruchomości na własność.³⁰

Kolejne „Pro Memoria” w sprawie własności nieruchomości poewangelickich na Ziemiach Zachodnich złożyli przedstawiciele Episkopatu w dniu 5 czerwca 1960 r. W piśmie tym zwrócono się o to by: „Wszystkie kościoły parafialne, filialne i rektorskie oraz wszystkie kaplice użytkowane przez Kościół lub jego instytucje zostały przekazane na własność wraz z cmentarzem przykościelnym”.³¹

²⁷ Dzień wejścia w życie dekretu z 19 września 1946 r.

²⁸ Zob. Uchwała Prezydium Rządu z dnia 27 września 1950 r. w sprawie rozdysponowania mienia nierolniczego na obszarze Ziem Odzyskanych i byłego Wolnego Miasta Gdańska na cele publiczne, M. P. z 1950 r. Nr A – 106, poz. 1337.

²⁹ Zob. Uchwała Prezydium Rządu z dnia 26 października 1951 r. zmieniająca uchwałę w sprawie rozdysponowania mienia nierolniczego na obszarze Ziem Odzyskanych i byłego Wolnego Miasta Gdańska na cele publiczne, M. P. z 1951 r. A – 91, poz. 1255.

³⁰ „Pro Memoria” Sekretarza Episkopatu z dnia 9 lutego 1957 r. w sprawie przekazania nieruchomości poewangelickich na Ziemiach Zachodnich na własność na rzecz Kościoła rzymsko-katolickiego w Polsce, AAN UdSW, sygn. 122/5, 33-34.

³¹ „Pro Memoria” Sekretarza Episkopatu z dnia 5 czerwca 1960 r. w sprawie przekazania nieruchomości poewangelickich na Ziemiach Zachodnich na własność na rzecz Kościoła rzymsko-katolickiego w Polsce, AAN UdSW, sygn. 122/5, 44-50.

W swoich staraniach o przyznanie na własność nieruchomości pomieckich poewangelickich strona kościelna wykazywała, że należy odróżnić mienie przekazane do użytku pismem lub nawet ustnie, które jest użytkowane od 1945 r. przez co najmniej 8 lat od mienia użytkowanego bez formalnego przekazania. W stosunku do pierwszego Kościoła stał na stanowisku, że nabył prawo własności tego mienia przez zasiedzenie na zasadzie art. 34 dekretu z dnia 8 marca 1946 r., który stwierdzał, że: „Skarb Państwa i związki samorządów terytorialnych nabywają przez przedawnienie (zasiedzenie) tytuł własności majątków opuszczonych: co do nieruchomości z upływem 10 lat, co do ruchomości z upływem 5 lat licząc w obu wypadkach od końca roku kalendarzowego, w którym wojna została zakończona”. Jednocześnie postanawiał, że roszczenia o zwrot dochodu pobranego z majątków opuszczonych przedawniają się z upływem lat 5 licząc od końca roku kalendarzowego, w którym zostały pobrane oraz, że majątek opuszczony oddany w zarząd i użytkowanie instytucjom i organizacjom wymienionym w art. 12 ust. 2 przechodzi na ich własność, jeżeli bezpośrednio przed upływem terminu przedawnienia (zasiedzenia), wskazanym w ust. 1, znajdował się w ich posiadaniu co najmniej przez 8 lat – jeżeli chodzi o nieruchomości, a co najmniej przez lat 3 – jeżeli chodzi o ruchomości.

Potwierdził to wyrok Sądu Najwyższego z dnia 10 lutego 1958 r.: „majątek opuszczony oddany w zarząd i użytkowanie instytucjom i organizacjom społecznym przechodzi na ich własność, jeżeli przed upływem terminu przedawnienia (zasiedzenia) wskazanym w ust. 1 znajdował się w ich posiadaniu przez co najmniej 8 lat – jeżeli chodzi o nieruchomości”. Z wyraźnego brzmienia powołanego przepisu wynika, że podstawowym warunkiem zastosowania go jest upływ terminu przedawnienia wskazanego w ust. 1, który dla nieruchomości wynosi 10 lat, licząc od końca roku, w którym wojna 1939/1945 zakończyła się, a więc 31 grudnia 1945 r.³²

Argumentacji tej nie podzielały władze komunistyczne – wręcz przeciwnie – uważały, że z dniem wejścia w życie dekretu z dnia 19 września 1946 r. o zmianie dekretu o stosunku Państwa do Kościoła ewangelicko-augsburskiego mienie po tym Kościele przestało być mieniem opuszczonym i przeszło bądź na jego własność bądź na własność Skarbu Państwa. Ponadto nie zaliczały Kościoła do organizacji wymienionych w art. 12 dekretu z 8 marca, co nie powodowało niemożność zastosowania przepisów o przedawnieniu.

³² Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 10 lutego 1958 r., sygn. akt 2 CR 414/57, cyt. za: Informacja o nabywaniu własności majątków opuszczonych przez przedawnienie (zasiedzenie), AAN UdSW, sygn. 122/6, k. 116.

Osobny problem stanowiło mienie użytkowane bez formalnego przekazania. Strona kościelna stała na stanowisku, że przejście na własność nastąpi po 20 letnim okresie zasiedzenia, co nastąpiłoby w roku 1965 r. Aby do tego nie dopuścić Urząd do Spraw Wyznań zasugerował, by: „bądź w drodze ustawowej wykluczyć możliwość zasiedzenia nieruchomości stanowiących własność państwową (...), bądź uregulować użytkowanie tych nieruchomości (włącznie z sakralnymi) umowami najmu i dzierżawy, wskutek czego odpadną prawne przesłanki zasiedzenia; bądź złożyć co do każdej nieruchomości skargę sądową tzw. petytoryjną o eksmisję przeciwko użytkownikowi (co jest oczywiście nierealne i niecelowe); bądź spowodować wyraźne lub choćby milczące stwierdzenie przez użytkownika prawa własności państwa do danej nieruchomości – jeśli właściwe prezydium rady narodowej wyśle do parafii pismo stwierdzające, że zamierza dokonać pomiaru nieruchomości stanowiącej własność państwa i że nieruchomość ta pozostanie w bezpłatnym użytkowaniu Kościoła, zaś parafia pozwoli na dokonanie tych pomiarów, wystarczy to na tzw. przerwanie zasiedzenia”.³³ Sugestie te nie zostały jednak wprowadzone w życie, natomiast zapoczątkowano prace nad ustawowym uregulowaniem stanu prawnego wszystkich ponemieckich nieruchomości kościelnych na „Ziemiach Odzyskanych”.

4. AKTY PRAWNE REGULUJĄCE STAN WŁASNOŚCI MAJĄTÓW KOŚCIELNYCH NA „ZIEMIACH ODZYSKANYCH”

W 1959 r. w Urzędzie do Spraw Wyznań powstał projekt, by problem własności ponemieckich nieruchomości kościelnych na „Ziemiach Odzyskanych” rozwiązać poprzez uchwałę Rady Ministrów lub ustawę. Projekt ten wypływał z faktu, że zarządzenia czynszowe i podatkowe bardziej ugodziły w inne związki religijne niż w Kościół katolicki, a temu władze komunistyczne starały się zaradzić. Stwierdzono, że można by przekazać niektóre nieruchomości na rzecz Kościoła, ale jednocześnie postanowiono w planowanym akcie prawnym podjąć szereg środków zabezpieczających przed ewentualnymi przyszłymi roszczeniami ze strony kościelnej. Proponowano, by przepisy te nie mogły regulować sytuacji prawnej nieruchomości z mocy samego prawa, tzn. z dniem wejścia w życie przepisu, lecz by do objęcia danej nieruchomości działaniami przepisu potrzebny był dodatkowo akt administracyjny. Sugerowano jednocześnie, by spod działania przepisu wyłączyć nieruchomości zajęte przez Kościół na

³³ Notatka z dnia 16 lipca 1959 r. w sprawie uregulowania niektórych spraw nieruchomości użytkowanych przez Kościół katolicki i pozostałe związki religijne na Ziemiach Zachodnich, AAN UdSW, sygn. 122/6, 153-154.

drodze nielegalnej oraz by określić krótki i prekluzyjny termin, po którym wnoszenie pretensji o objęcie poszczególnych nieruchomości działaniem nowego przepisu byłoby niedopuszczalne. Jednocześnie postanowiono przygotować szczegółowe wykazy nieruchomości, które miałyby być poddane działaniom nowych przepisów.³⁴

Projekt zakładał, że ewentualna ustawa miałaby przesądzić o przejściu na własność państwa pozostałych nieruchomości (mieszkalnych, seminariów duchownych, klasztorów itd.) na Ziemiach Zachodnich, zapobiegając przy tym dalszym sporom sądowym i administracyjnym. Powtórzono ponownie argument, by choćby częściowe uwłaszczenie Kościoła dokonało się dopiero po ustabilizowaniu przez Watykan administracji kościelnej na „Ziemiach Odzyskanych”. Do rozważenia pozostawiono możliwość przekazania plebani w bezpłatne użytkowanie nie parafii jako instytucji kościelnej, ale wiernym – tak jak było to ówczesnie uregulowane odnośnie obiektów sakralnych w ZSRR.

W związku z tym podjęto pracę nad przygotowaniem ustawy mającej ostatecznie zakończyć spory wokół prawa własności nieruchomości kościelnych na tych terenach. W jej efekcie w 1961 r. do Sejmu wpłynął rządowy projekt ustawy o gospodarce terenami, który w swoich postanowieniach był niekorzystny dla Kościoła. W związku z tym w dniu 21 czerwca 1961 r. Episkopat wystosował do Sejmu list, w którym wyraził zaniepokojenie tendencjami tego projektu, mającymi na celu „upaństwowienie mienia kościelnego na Ziemiach Zachodnich”. Szczególne zastrzeżenia budził art. 38 projektu, który wprowadzał generalną zasadę przejęcia nieruchomości kościelnych Kościoła rzymsko-katolickiego na własność państwa i art. 46, który dotyczył czynszów, jakie Kościół miałby płacić za korzystanie z nieruchomości. W związku z tym Episkopat zaapelował do władz o wyłączenie tych artykułów z projektu ustawy oraz o wydanie decyzji, że Kościół katolicki w Polsce ma osobowość publiczno-prawną wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami prawnymi.³⁵

Sejm przyjął jednak ustawę w wersji proponowanej przez rząd.³⁶ Wbrew nazwie tej ustawy, uregulowanie to dotyczyło także nieruchomości położonych w gromadach. W ustawie tej stwierdzono, że nieruchomości niemieckich i gdańskich kościelnych osób prawnych prawa publicznego, stanowią własność Państwa Polskiego. Użycie w ustawie słowa „stanowią

³⁴ J.w., 152-156.

³⁵ Zob. List Episkopatu do Sejmu z dnia 21 czerwca 1961 r. w sprawie ograniczania posiadania gruntów w miastach, P. R a i n a, *Kościół w PRL*, II, Poznań 1995, 116-121.

³⁶ Ustawa z dnia 14 lipca 1961 r. o gospodarce terenami w miastach i osiedlach, Dz. U. z 1961 r. Nr 32, poz. 159.

własność państwa” (a nie „przechodzą na własność państwa) oznacza, że władza państwowa chciała podkreślić, że nie tworzy nowego stanu prawnego, nie upaństwowia tego majątku dopiero z dniem wejścia ustawy w życie, lecz tylko stwierdza stan już istniejący.

Drugi ustęp tego samego artykułu ustalał, że Rada Ministrów może niektóre z tych nieruchomości przekazać osobom prawnym na własność lub w wieczyste użytkowanie. To upoważnienie miało nie dotyczyć jednak kilku grup majątku, z którego ówczesnie korzystał Kościół katolicki na „Ziemiach Odzyskanych”, a mianowicie: majątku fundacji kościelnych, rolnych nieruchomości kościelnych oraz nieruchomości, które przed 1945 r. nie były własnością kościelną, lecz własnością państwa pruskiego, komunalną lub osób fizycznych narodowości niemieckiej.

Mimo tego, że art. 39 ust. 2 zezwalał na przekazywanie Kościołowi nieruchomości na własność lub w wieczyste użytkowanie, władze państwowe nie czyniły tego, motywując to stanem tymczasowości organizacji kościelnej na „Ziemiach Odzyskanych” i rzekomym negatywnym stosunkiem Stolicy Apostolskiej do tego zagadnienia.

Zbliżające się uroczystości 25-lecia PRL na nowo skłoniły Episkopat do próby uregulowania spraw nieruchomości na Ziemiach Zachodnich i Północnych. W dniu 6 września 1968 r. bp Zygmunt Choromański wystosował w imieniu Episkopatu list do Rady Ministrów, w którym domagał się uregulowania sprawy: „w formie przekazania własności wszystkich obiektów (kościółów, kaplic, plebani, klasztorów i innych domów kościelnych) na użytkujące te obiekty jednostki kościelne i zakonne i to bez jakichkolwiek opłat i kosztów”.³⁷ Jednocześnie zapowiedział, że: „Kościół katolicki w Polsce nie może zgodzić się na przekazanie działek gruntu w wieczyste użytkowanie, a częściowo własności odrębnej budynków kościelnych za opłatą czynszów, (...) gdyż takie załatwienie byłoby tylko namiastką własności (...) i stanowiłoby źródło dalszego niepokoju, sporów i niekończących się ingerencji”.³⁸

W odpowiedzi strona rządowa, stwierdziła, że chociaż ustawa z dnia 14 lipca 1961 r. stworzyła w art. 39 ust. 2 podstawy prawne do ewentualnego nadania jednostkom kościelnym niektórych nieruchomości na Ziemiach Zachodnich, to jednak: „nie można odrywać tej sprawy od całokształtu stosunków między państwem i Kościołem, w tym także od

³⁷ List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Rady Ministrów PRL na ręce Pana Premiera Józefa Cyrankiewicza z dnia 6 września 1968 r. w sprawie prawnego uregulowania własności kościelnej, AAN UdSW, sygn. 82/83, 114-115.

³⁸ J.w.

zagadnienia polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych”.³⁹

W reakcji na taką postawę, biskupi zebrani na 116 Konferencji Episkopatu Polski wystosowali list do Rządu PRL, w którym stwierdzili, że uznanie własności Kościoła na Ziemiach Zachodnich jest „warunkiem *sine qua non* erygowania normalnych pełnoprawnych diecezji włączonych do organizacji Kościoła katolickiego w Polsce”.⁴⁰ Ta petycja pozostała jednak bez odpowiedzi.

Rząd Polski zdawał sobie jednak sprawę z konieczności uregulowania tego zagadnienia. Wykorzystując zbliżającą się rocznicę 25-lecia powrotu Ziem Zachodnich do „Macierzy” postanowiono generalnie uregulować problem własności nieruchomości pokościelnych. W związku z tym w Urzędzie do Spraw Wyznań postanowiono, by Rada Ministrów w trybie art. 38 ust. 2 ustawy z dnia 14 lipca 1961 r. przyjęła uchwałę ustalającą, że na własność, względnie użytkowanie wieczyste jednostek kościelnych przejdą nieruchomości objęte do określonego terminu umowami najmu lub dzierżawy zawartymi z jednostkami gospodarki mieszkaniowej. Przekazaniu miały ulec także budynki mieszkalne i użytkowe całkowicie zajmowane przez instytucje kościelne, a także obiekty sakralne należące do odpowiednich parafii. Nie chciano jednocześnie regulować sprawy cmentarzy, dla umożliwienia ewentualnej późniejszej ich komunalizacji. Na równi z zawartymi umowami najmu lub dzierżawy miały być potraktowane przypadki uzyskania przez jednostkę kościelną decyzji o prawie bezpłatnego użytkowania budynku z tytułu nakładów poniesionych na odbudowę.⁴¹

Znając plany Rządu PRL, Kościół nie chciał być jedynie biernym obserwatorem, dlatego prymas zaproponował władzom, by Urząd do Spraw Wyznań podjął rozmowy z biskupami „Ziem Odzyskanych” na temat uregulowania stanu prawnego nieruchomości na tych terenach. Pierwsze takie spotkanie odbyło się dnia 11 lutego 1971. Tego samego dnia prymas i biskupi Ziem Zachodnich i Północnych wystosowali do premiera P. Jaroszewicza list w sprawie unormowania stanu prawnego własności Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Zwrócono się w nim: „by uregulowanie własności na Ziemiach Zachodnich i Północnych nastąpiło

³⁹ Projekt pisma Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań do Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego w sprawie nieruchomości na Ziemiach Zachodnich i Północnych, AAN UdSW, sygn. 82/83, 118.

⁴⁰ Pismo Biskupów zgromadzonych na 116 Konferencji Episkopatu do Rządu PRL z dnia 30 września 1969 r., AAN UdSW, sygn. 122/11, 4-9.

⁴¹ Notatka Urzędu do Spraw Wyznań w sprawie majątku pokościelnego na Ziemiach Zachodnich i Północnych, AAN UdSW, sygn. 122/9, 163.

w drodze ustawy sejmowej, by przekazanie własności Kościołowi nastąpiło według stanu posiadania lub użytkowania nieruchomości począwszy od 1 stycznia 1957 r. do dnia dzisiejszego (...) oraz by zarządzenie wykonawcze do ustawy zostało promulgowane w „Monitorze Polskim” i wydane wspólnie przez zainteresowane resorty, a mianowicie przez Ministerstwo Gospodarki Komunalnej, Ministerstwo Sprawiedliwości, Ministerstwo Rolnictwa i Urząd do Spraw Wyznań”.⁴²

Podjęto również wspólne prace nad projektem, a proponowane akty prawne były przesyłane do konsultacji do Episkopatu Polski. Wreszcie 13 marca 1971 r. Sekretarz Episkopatu mógł zakomunikować stronie rządowej, że: „władze państwowe wykazały zrozumienie dla istotnych potrzeb materialnych instytucji kościelnych na tych ziemiach.”⁴³ Co prawda dalej trwało ustalanie kwestii szczegółowych, ale zasadniczy konsensus został osiągnięty.

Wspólne prace strony kościelnej i rządowej osiągnęły swój skutek w ustawie z dnia 23 czerwca 1971, w której uregulowano sprawę własności nieruchomości kościelnych na Ziemiach Zachodnich i Północnych.⁴⁴ Zrywała ona całkowicie z traktowaniem tego majątku jako „poniemieckiego”⁴⁵ i przewidywała nadanie kościelnym osobom prawnym nieruchomości na własność. Było to odstępstwo od ogólnej zasady niezbywalności terenów państwowych w miastach i osiedlach, wyrażonej w ustawie o gospodarce terenami z 14 lipca 1961 r.

⁴² List Prymasa kard. S. Wyszyńskiego i biskupów Ziem Zachodnich i Północnych do Premiera P. Jaroszewicza z dnia 11 lutego 1971 r. w sprawie unormowania stanu prawnego własności Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych, P. R a i n a , *Kościół w PRL*, II, 565-566.

⁴³ List Sekretarza Episkopatu bpa B. Dąbrowskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań A. Skarżyskiego z dnia 13 marca 1971 r. w sprawie uzupełnień i uwag Episkopatu do rządowego projektu ustawy nadającej Kościołowi tytuły własności na Ziemiach Zachodnich i Północnych wraz załącznikiem, P. R a i n a , *Kościół w PRL*, II, s. 586.

⁴⁴ Zob. Ustawa z dnia 23 czerwca 1971 r. o przejściu na osoby prawne Kościoła rzymsko-katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości położonych na Ziemiach Zachodnich i Północnych, Dz. U. z 1971 r. Nr 16, poz. 156.

⁴⁵ Zob. Referat ministra Skarżyńskiego na sejmowej Komisji Spraw Wewnętrznych ogłoszony w dniu 18 czerwca 1971 r., AAN UdSW, sygn. 122/12, 164-174. Zob. Informacja o realizacji ustawy przekazującej kościołowi rzymsko-katolickiemu oraz innym kościołom i związkom wyznaniowym własność nieruchomości na Ziemiach Zachodnich i Północnych, AAN UdSW, sygn. 138/83, 29.

Artykuł pierwszy ustawy przewidywał uwłaszczenie z mocy samego prawa kościelnych osób prawnych wszelkimi nieruchomościami, z których one w dniu 1 stycznia 1971 r. wyłącznie korzystały, czy to z tytułu najmu, dzierżawy, użytkowania, czy też bez tytułu prawnego. Był to przepis, który obejmował około 90 procent nieruchomości, z których te osoby prawne korzystały, a więc około 4.700 kościołów i kaplic oraz tysiąc kilkaset innych budynków, w których oprócz instytucji kościelnych oraz mieszkań duchownych i pracowników kościelnych nie było osób i instytucji postronnych.

W artykule drugim postanowiono, że Rada Ministrów może w terminie do dnia 31 grudnia 1973 r. przekazać nieodpłatnie osobom prawnym Kościoła rzymsko-katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych na własność nieruchomości państwowe lub ich części położone na obszarze Ziemi Zachodnich i Północnych, nie odpowiadające warunkom określonym w art. 1 ust. 1, jeżeli są niezbędne do wykonywania celów religijnych. Artykuł drugi dotyczył kilkuset przypadków wspólnego korzystania z jednej nieruchomości przez kościelne osoby prawne oraz innych użytkowników. Dlatego też ustawa nie regulowała tej kategorii spraw generalnie, lecz przewidywała indywidualne rozpatrzenie każdego przypadku. W nawiązaniu do tego Rada Ministrów zamierzała wydać uchwały o przekazaniu kościelnym osobom prawnym niektórych nieruchomości. W ten sam sposób postanowiono rozwiązać sytuacje nieczynnych i zniszczonych kościołów. Zarówno w odniesieniu do spraw regulowanych w art. 1 jak i 2 ustawa zakładała, że przejście nastąpi nieodpłatnie oraz, że będzie wolne od podatków i opłat.

Artykuł trzeci ustawy z 23 czerwca 1971 r. dotyczył umorzenia zaległości czynszowych i podatkowych. Ustalał on, że Rada Ministrów w drodze rozporządzenia określi odnośnie osób prawnych wymienionych w art. 1 oraz duchownych i pracowników kościelnych na Ziemiach Zachodnich i Północnych tryb i zasady umarzania zaległych należności państwowych przypadających z tytułu czynszu lub wynagrodzenia za bezumowne korzystanie z terenów, budynków i lokali przed dniem wejścia ustawy w życie oraz udzielenia ulg podatkowych lub dotacji w związku z wpłaconymi należnościami z wyżej wymienionych tytułów.

Po wydaniu ustawy Sekretariat Episkopatu podjął rozmowy z Urzędem do Spraw Wyznań mające służyć ujednoliceniu interpretacji przepisów, usprawnieniu ich wykonania oraz uniknięciu nieporozumień. W ich wyniku uzgodniono, że wydziały do spraw wyznań podejmą kroki niezbędne dla szybkiego i pełnego wykonania art. 1 ustawy, a zainteresowane osoby kościelne udzielą pomocy wydziałom do spraw wyznań w przygotowaniu decyzji stwierdzającej przejście na nie na własność nieruchomości z mocy

art. 1 ustawy. Ustalono także sposób postępowania przy realizacji art. 1 i 2 ustawy oraz sposób rozstrzygnięcia kwestii spornych.⁴⁶

W związku z realizacją art. 1 ustawy w siedzibach PPRN przeprowadzano pokazowe spotkania z duchowieństwem poszczególnych dekanatów i wręczano akty własności administratorom parafii. Spotkania te miały służyć pokazaniu rzekomej dobrej woli państwa w stosunku do Kościoła i wciągnięciu duchowieństwa w polityczną „propagandę sukcesu” władz komunistycznych.⁴⁷

Ustawa miała swoje uszczegółowienie w zarządzeniu Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 13 sierpnia 1971 r.⁴⁸ w sprawie wykonania przepisów o przejściu na osoby prawne Kościoła rzymsko-katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości położonych na Ziemiach Zachodnich i Północnych, a także w uchwale Rady Ministrów Nr 231 z dnia 8 października 1973 r.⁴⁹ i uchwale Rady Ministrów Nr 303 z dnia 31 grudnia 1973 r.⁵⁰

W zarządzeniu wydanym na podstawie art. 1 ust. 4 ustawy z dnia 23 czerwca 1971 r. postanowiono, że „Na kościelne osoby prawne przeszła z mocy prawa z dniem 29 czerwca 1971 r. własność nieruchomości odpowiadających warunkom określonym w art. 1 ust. 1 ustawy bez względu na to, czy położone są one na obszarze miast czy osiedli, czy też na obszarze gromad. Przejście własności objęło grunty, jak również znajdujące się na nich budynki, urządzenia trwałe z gruntem związane i inne części

⁴⁶ Zob. Ustalenia podjęte w wyniku rozmów między Urzędem do Spraw Wyznań a Sekretariatem Episkopatu w sprawach nieruchomości na Ziemiach Zachodnich i Północnych, AAN UdSW, sygn. 138/83, 16-23.

⁴⁷ Cel spotkań bardzo dobrze obrazuje notatka sporządzona w UdSW po spotkaniu administratorów parafii z przewodniczącymi powiatowej i miejskiej rady narodowej. „Księża bardzo ciepło podziękowali władzom za otrzymane dokumenty nadania majątku a następnie zapewnili gospodarzy powiatu i miasta o swej lojalności oraz aktywnym udziale mieszkańców parafii w porządkowaniu miast i osiedli...”, AAN UdSW, sygn. 122/20, 103.

⁴⁸ M. P. z 1971 r. Nr 44, poz. 284.

⁴⁹ Uchwała Rady Ministrów Nr 231 z dnia 8 października 1973 r. w sprawie przekazania osobom prawnym Kościoła rzymsko-katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości położonych na Ziemiach Zachodnich i Północnych, M. P. z 1973 r. Nr 45, poz. 262.

⁵⁰ Uchwała Rady Ministrów Nr 303 z dnia 31 grudnia 1973 r. w sprawie przekazania osobom prawnym Kościoła rzymsko-katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości położonych na Ziemiach Zachodnich i Północnych, M. P. z 1973 r. Nr 57, poz. 325.

składowe nieruchomości. Nieruchomości przeszły na własność kościelnych osób prawnych w stanie wolnym od ciężarów, ograniczeń i hipotek z wyjątkiem służebności gruntowych na rzecz osób fizycznych ujawnionych w księdze wieczystej w dniu wejścia w życie ustawy”.⁵¹ Zaliczono tu nie tylko budynki służące do kultu, ale również budynki mieszkalne i gospodarcze, budynki seminariów duchownych, kurii, klasztorów i siedziby biskupów oraz nieruchomości rolne wraz z zabudowaniami, a także grunty niezabudowane.

Ustalono także warunki przejścia, gdy kościelna osoba prawna władała tylko częścią nieruchomości. Stwierdzono również, że przepisy art. 1 ustawy nie dotyczą nieruchomości lub części, służących celom kultu religijnego, którymi w dniu 1 stycznia 1971 r. władały państwowe jednostki organizacyjne, takie jak duszpasterstwa wojskowe, zakłady karne, zakłady służby zdrowia i opieki społecznej. Jednocześnie zarządzono, że na własność Kościoła przeszła własność terenów państwowych oddanych mu w wieczyste użytkowanie przed dniem 29 czerwca 1971 r.

W zarządzeniu określono również zasady przejścia własności nieruchomości na inną kościelną osobę prawną niż ta, która nią w dniu 1 stycznia 1971 r. faktycznie władała. Dotyczyło to przede wszystkim sytuacji, gdy nieruchomością władał zakon, a miała ona przejść na własność diecezji, bowiem władze państwowe przy okazji nadania nieruchomości na własność starały się poróżnić władze zakonne z diecezjalnymi.⁵² Zarządzenie nie dawało szczegółowych rozwiązań w tej materii i stwierdzało jedynie, że wszystkie te sytuacje należy podporządkować celowi ustawy, którym jest uregulowanie sytuacji majątkowo-prawnej Kościoła rzymsko-katolickiego i innych kościołów i związków wyznaniowych na podstawie stanu faktycznego z dnia 1 stycznia 1971 r.

Zarządzenie, tak samo jak ustawa, zrywało z rozróżnianiem majątku poniemieckiego na katolicki i protestancki i wyartykułowało, że przejście nieruchomości dokonuje się niezależnie od tego, kto był ich właścicielem przed dniem 9 maja 1945 r. oraz bez względu na to, na podstawie jakiego przepisu prawnego państwo stało się ich właścicielem. Jednocześnie zarządzenie zawierało postanowienia proceduralne odnośnie przejścia nieruchomości na własność kościelnych osób prawnych.

Ustawa z 23 czerwca 1971 r. zamknęła okres sporów o prawo własności nieruchomości po niemieckich kościelnych osobach prawnych. O ile ustawa

⁵¹ M. P. z 1971 r. Nr 44, poz. 284, § 2.

⁵² Zob. Informacja o realizacji ustawy przekazującej kościołowi rzymsko-katolickiemu oraz innym kościołom i związkom wyznaniowym własność nieruchomości na Ziemiach Zachodnich i Północnych, AAN UdSW, sygn. 138/83, 29.

z 14 lipca 1961 r. dawała tylko teoretyczne szanse na przekazanie majątków poniemieckich na własność lub w wieczyste użytkowanie, o tyle ustawa z 1971 r. czyniła zadość przeważającej części żądań materialnych Kościoła i chociaż nie wszystkie szczegółowe sprawy zostały rozwiązane, to jednak ustawa i jej akty wykonawcze uporządkowały stan własności nieruchomości kościelnych na Ziemiach Zachodnich i Północnych.

Ks. EUGENIUSZ MITEK

Zadania wychowawcze rodziców w katolickim domu

WPROWADZENIE

Rodzinę tworzy konkretne małżeństwo, które przyjęło dzieci do swej wspólnoty. Małżonkowie katoliccy szczególną uwagę zwracają na wychowanie religijno-moralne swego potomstwa. Edukacja domowa jest podstawą poprawnego funkcjonowania rodziny. Od niej zależą też efekty nauczania w szkole i poprawność uczestniczenia w niedzielnej Eucharystii. Każde środowisko docenia dobrze wychowane dzieci i młodzież.

Pojęcie „wychowanie” z wielu różnych określeń najbardziej trafnie oddaje całokształt formacji dzieci i młodzieży oraz sposób udzielania im pomocy w odnajdywaniu się w określonym środowisku.¹ Dopełnieniem powyższego jest pouczenie soborowe, że „prawdziwe wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego” (DWCH 1).

Jan Paweł II mówi, że chrześcijańskie wychowanie w katolickich domach ma zmierzać do uwzględniania pierwiastka nadprzyrodzonego i ewangelicznych wartości moralnych (FC 17). Jest to uniwersalny aspekt chrześcijańskiego wychowania, ponieważ tworzy harmonię tego, co naturalne, z tym, co duchowe.

W powszechnej opinii współczesnego społeczeństwa utrwała się przekonanie, że wychowanie religijno-moralne dzieci i młodzieży jest pewnym luksusem domu rodzinnego, a nawet uważa się to za jakiś dodatek ogólnej formacji. W efekcie nietrudno dowieść, że taki tok myślenia może doprowadzić do niebezpiecznej tezy opowiadającej się za dwutorowością życia i wartościowanie – stylu laickiego i chrześcijańskiego.²

Wychowanie religijno-moralne młodego pokolenia zazwyczaj przebiega w katolickim domu, a więc tam, gdzie docenia się integralną formację. Chodzi nie tylko o wyuczenie na pamięć codziennych modlitw, ale także pełne przygotowanie do życia. Miejscem takim jest tylko taka wspólnota, w której wszyscy odnoszą się do siebie z właściwym szacunkiem.

¹ J. Tarnowski, *Przygotowanie dzieci i młodzieży do zadań wychowawczych*, w: W. Piwowarski (red.), *Dziecko*, Warszawa 1984, 157.

² J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, Toruń 2000, 18.

Rodzice, jako dawcy życia, są w najwyższym stopniu zobowiązani do integralnego wychowania swego potomstwa (DWCH 3). To zadanie wypływa z ich powołania jako małżonków, którzy uczestniczą w stwórczym dziele Boga (FC 36). Zatem, oczekuje się od nich świadomego prowadzenia dzieci i młodzieży do Boga oraz kontaktów z ludźmi, z którymi mogą się spotykać.

1. PRZEKAZYWANIE WIARY SWEMU POTOMSTWU

Rodzice katoliccy, wydając na świat potomstwo, przyjmują obowiązek wychowania go w duchu wiary i wymaganej moralności. Z powyższego powodu nie mogą ograniczać się jedynie do sfery biologicznej, ale muszą brać pod uwagę potrzeby ducha. Rodzina, która składa się z kilku domowników, jest wspólnotą darzącą się miłością. Tu przekazuje się młodym podstawowe zasady codziennego postępowania. Czyni się to w zgodzie i przy wzajemnym poszanowaniu.

Przykładowa rodzina katolicka tworzy taką wspólnotę, w której jest miejsce dla Boga i każdego człowieka. Potomstwo czuje się w niej dobrze i ze spokojem może uszlachetniać swoje człowieczeństwo. Rodzina jest więc pierwszą i zasadniczą szkołą dobrego wychowania. Jest też środowiskiem, w którym znajduje swoje miejsce każde przyjęte dziecko.

Potomstwo najłatwiej rozwija swoją wiarę we własnej rodzinie. W niej każdy staje się dzieckiem Boga i członkiem Kościoła. Ono zawdzięcza rodzinie całe swoje wychowanie, także w zakresie życia duchowego. Posiadanie tych wartości jest konieczne w każdym środowisku. Z powyższego powodu formacja domowa nie może być minimalizowana, ani zastępowana, nawet najbardziej przykładowym ośrodkiem wychowawczym.³

Na rodzicach spoczywa odpowiedzialność za głębię przekazanej wiary. Potomstwo musi we właściwy sposób tu poznawać praktyki religijne oraz podejmować je, by w ten sposób okazywać swą miłość Bogu. Zadanie, w powyższym zakresie, wymaga od rodziców dużej umiejętności i wytrwałości, bo na tej drodze formacji jest wiele przeszkód stawianych głównie przez laickie mass media.

Rodzice mają w tej dziedzinie pewne predyspozycje i muszą kierować się własnym sumieniem oraz wskazaniem Bożym. Wysiłki ich oraz umiejętności wychowawcze są wspierane przez wszystkich domowników, którzy tworzą jedną wspólnotę domu. Natomiast wsparcie Boga dodaje wierzącym rodzicom wciąż nowego zapалу do permanentnego wychowywania potomstwa, nawet w sytuacjach zmęczenia czy choroby.

³ M. Nowak, *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, Lublin 2000, 28.

Bez czynnika nadprzyrodzonego cały proces wychowawczy może być zmarnowany przy silnej konkurencji ze strony zlaicyzowanego świata.⁴

Liberalizacja życiowych poglądów prowadzi do rozluźnienia postaw religijno-moralnych młodego pokolenia. Na czele stawia ona etykę sytuacyjną, opartą o wygodę ludzkiego życia. Taka koncepcja niszczy poprawnie rozwijające się dzieci i młodzież, a w konsekwencji nie prowadzi do rozwoju duchowego (FC 55).

Katoliccy rodzice muszą być otwarci na stałe działanie łaski Bożej. Dotyczy to zarówno ich samych, jak i potomstwa. Wiara w takim domu jest przekazywana dzieciom proporcjonalnie do lat ich życia. Najpierw rodzice ją przekazują w domu, potem katecheci w szkole i duszpasterze w kościele. Każdy podaje określoną wiedzę o Bogu i Kościele, ludziach i otaczającym świecie.

Poprawne przekazywanie wiary młodemu pokoleniu domaga się odpowiednich metod oraz korzystania z właściwych środków dydaktycznych. Wynika to z samych ślubowań małżeńskich rodziców i pytania: „Czy chcecie z miłością i po katolicku wychować potomstwo, którym was Bóg obdarzy?” W odpowiedzi „Chcemy!” jest zawarte pragnienie wychowania go z wielką miłością.⁵

Dzieci w wyniku otrzymanej wiary nabywają od Boga specjalne dary. Do głównych zalicza się łaskę uświęcającą daną w chwili przyjmowania sakramentu Chrztu św. W ten sposób dzieci zostają włączone również do wspólnoty Kościoła Katolickiego. Dzięki temu otwierają się przed nimi możliwości religijnego życia. Rodzice chcąc, by wiara ich poprawnie rozwijała się i przynosiła oczekiwane owoce duchowe, muszą odpowiednio o to zadbać i osobiście współpracować z wolą Bożą.

Naturalne uzdolnienia rodziców w zakresie przekazywania wiary zostają wzmocnione łaską Boga. Natomiast cnoty, które są efektem codziennego wysiłku rodziców, wzbogacają łaskę stanu. To pobudza naturalną działalność rodziców do coraz większej gorliwości. Nic więc dziwnego, że przy pomocy łaski Bożej dokonuje się wewnętrzne przekazanie wiary tym, którzy zostali powołani do życia przez rodziców. Ta łaska scala ich pragnienie bycia razem i łączy w aktach wychowawczych prawa natury z potrzebami duchowymi. Inaczej mówiąc, dzięki Bożej pomocy następuje w katolickich domach integracja czynnika ludzkiego z nadprzyrodzonym (FC 65).

Na częste pytania rodziców, „Jak wychowywać, by wiara została utrwalona w życiu młodego pokolenia?” odpowiedź jest prosta i jedyna – „z miłością”. Tylko bowiem miłość rodzicielska dyktuje dzieciom właściwe

⁴ G. Courtois, *Rady dla rodziców*, Olsztyn 1990, 46.

⁵ *Obrzędy sakramentu Małżeństwa*, Katowice 1974, 17.

słowa i pozwala wybierać odpowiednie momenty, zawsze przy zachowaniu właściwego tonu oraz barwy uczuciowej, by raz rozpoczęte dzieło nie zostało zniszczone. Praktykujący rodzice chronią dzieci przed złymi wpływami środowiska i każdym poważnym grzechem.⁶

Rodzice na ogół wiedzą, że przy religijnym wychowaniu dzieci trzeba stwarzać w domu właściwą atmosferę, nasyconą autentyczną miłością i duchowym zaangażowaniem. Ważną rolę odgrywają w tym czynniki emocjonalne, jak: miłość wzajemna domowników, radość płynąca z młodego życia, a nawet przywiązanie do pewnych obyczajów. Niezmiernie ważne w tym procesie wychowania jest klimat duchowy całego domu i sąsiedzkie otoczenie.⁷

Atmosfera wzajemnej miłości sprzyja relacjom rodziców do potomstwa i odwrotnie. Przy jej braku może pojawić się emocjonalna regresja, czyli pozostanie na pewnym poziomie uczuć z minionych lat. Natomiast w okresie przekory niebezpieczna jest regresja uczuciowa, przejawiająca się w obojętności, a nawet odwróceniu się od członków rodziny.

Rodzice, na podstawie szczególnej więzi z dziećmi, są obligowani do zaspokajania najgłębszych ich potrzeb. Dają też potomstwu sposobność do pogłębiania odpowiednich przeżyć i nabierania doświadczeń, które wpływają na uformowanie ich religijności. Jest to droga wiodąca do lepszego poznawania Boga i Jego Świętych.⁸

Dzieci wytwarzają sobie pojęcia o Bogu na podstawie opowiadań zasłyszanych od rodziców i krewnych, a potem na szkolnej katechezie. Okazywana troska, miłość i dobroć pozwala dzieciom przyjmować pouczenia rodziców tak natury religijnej, jak i moralnej. Dzięki nim Bóg staje się istotą kochającą wszystkich ludzi i opiekującą się każdym człowiekiem. Jest też obecny nie tylko w kościele, ale również w domu. Pragnie też być w sercu każdego domownika.

Jan Paweł II poucza, że „dar Jezusa Chrystusa nie wyczerpuje się w samym sprawowaniu sakramentu Małżeństwa, ale towarzyszy małżonkom przez całe ich życie” (FC 56). On pozostaje z nimi po to, aby wzajemnie się miłowali i wspierali potomstwo przez całe swe życie. W ten sposób swoje pouczenia dokumentują czynem. Dzieci są dobrymi obserwatorami i chętnie poddają się kierownictwu, bo wierzą, że to służy dla ich dobra.

Łaska Boża towarzyszy rodzicom przy uwrażliwianiu dzieci na sprawy nadprzyrodzone. One słuchają i zapamiętują przekazywane treści,

⁶ M. Czerniawska, *Integracja a system wartości*, Białystok 1995, 118.

⁷ M. Majewski, *Wychowanie domaga się zaufania*, „Katecheta” 4 (1990), 88.

⁸ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1990, 98.

a w konsekwencji otwierają się wewnątrz na działanie Boga. Widać to na przykładzie ich domowej modlitwy i chętnego przychodzenia do kościoła na niedzielną Mszę św. Wiele spraw jeszcze nie rozumieją, ale pomaga im w tym szkolny katecheta i miejscowy duszpasterz.

Bliskość rodziców, zwłaszcza matki, sprzyja w pogłębianiu wiary młodego pokolenia. Dobra opieka i rodzicielska troska o dobro domu rodzą u dzieci zaufanie do tych, którzy mówią im o Bogu. Czynią to z przekonaniem, że ich wiara jest prawdziwa. Wiedzą, że każdy ma prawo do świętości, dlatego tak postępują, by młode pokolenie mogło z tego korzystać.⁹

Rodzice przekazują swą wiarę w sposób prosty. Czynią to przeważnie inaczej niż katecheta, czy duszpasterz. Choć na ogół nie mają przygotowania teologicznego, ale posiadają dar przekonywania. Pomaga im w tym własne świadectwo życia i osobista wiara poparta praktykami religijnymi.

Życie przeciętnych rodziców nie należy do łatwych. Jest osnute codziennym trudem i troską wychowawczą o potomstwo. Każdy ze wspólnoty domowej powinien zmierzać do świętości przez akty uwielbienia Boga. W ten sposób rodzice wyrażają swą wdzięczność za dar płodności, a dzieci za otrzymane życie. Tacy mają pragnienie bycia dzieckiem Boga i nazywania Go swoim Ojcem (FC 56).

Za wstępną fazę kształtowania się osobowości dziecka można przyjąć czas rozumienia mowy najbliższego otoczenia. W tym okresie można też inspirować proces religijnego wychowania. Powiązania te mają pozytywny wydźwięk, gdyż przyczyniają się również do wzrostu miłości i pierwszych przejawów wiary oraz praktyk religijnych.

Jak z Sakramentu małżonków wypływa zobowiązanie do wzajemnej miłości, tak również z tego samego źródła pochodzi obowiązek szanowania poczętego życia. „W ten sposób i ludzie świeccy, jako zbożnie działający czciciele Boga, sami świat Jemu poświęcają” (KDK 34). Tym światem dla rodziców jest ich własny dom wraz ze swoim potomstwem.

Dzieci pod względem religijnym najlepiej wychowują się w swoim domu. Dzieje się to stosownie do rodzicielskiego wkładu. Osobowość potomstwa nabiera realnych kształtów, gdy przyswajane są praktyki religijne i rodzi się chęć osobistego nawiązywania kontaktu z Bogiem. Sprzyjają temu domowe zwyczaje religijne, pielęgnowane chrześcijańskie tradycje, a nawet proste opowiadania katechizmowe.¹⁰

Istnieje szczególny związek zachodzący pomiędzy Eucharystią a sakramentem Małżeństwa. Wynika on z tego, że często zaślubiny

⁹ E. Mitek, *Autorytet rodziców*, „Nasze Słowo” 4 (1992), 4.

¹⁰ N. de Martini, *Wychowanie jest piękne*, Warszawa 1996, 8.

odbywają się podczas Mszy św. Odkrycie powyższego powiązania przed potomstwem ze wszech miar jest wychowawcze. To również ułatwia samym rodzicom zrozumienie otrzymanej tu łaski dla dobrego spełniania ich religijnych zadań (FC 57).

Religijna formacja młodego pokolenia polega m.in. na zachęcaniu go do uczestniczenia w niedzielnej Mszy św. i szkolnej katechezie. Wiąże to młodych z macierzystą parafią i daje głębsze zrozumienie Bożej obecności na ziemi. Częste praktyki religijne przyczyniają się do tego, że Bóg staje się przez to bardziej „czytelny”. Jest w tym duża zasługa rodziców oraz katechetów szkolnych i parafialnych duszpasterzy.¹¹

Praktyki religijne, a zwłaszcza niedzielna Eucharystia, są podstawą do pogłębiania wiary. Msza św. ubogaca przymierze miłości Jezusa z wierzącą rodziną. Tu dom katolicki doznaje duchowego wsparcia, ponieważ z niego wyrasta i stale odnawia się wiara potomstwa. Z Eucharystii wypływa zachęta do czystej miłości domowników. Dzieci pragną jej na co dzień, a przykładu szukają u starszych. Komunia św. czyni wspólnotę domową jednym ciałem, a rodziców szczególnymi wychowawcami własnego potomstwa (FC 57).

Jeśli rodzice własnym przykładem, postawą i życzliwym słowem katechizują dzieci w swoim domu, to czyny te mają wartość ewangelizacyjną i ze wszech miar zasługującą. Kościół poucza, że katolickie wychowanie potomstwa powinno się rozpoczynać już w zaraniu dzieciństwa. Rodzice mogą również korzystać z pomocy domowników. Szczególny obowiązek spoczywa tu także na rodzicach chrzestnych. Oni, jeśli nie bezpośrednio, to przez właściwe świadectwo swego życia, powinni prowadzić chrześniaków do Boga.

Proces przekazywania wiary inicjują rodzice. Natomiast ubogacają go ci wszyscy, którzy mają wychowawczy wpływ na dzieci. W rodzinnym domu mogą to być m.in. dziadkowie, wujostwo lub starsze rodzeństwo. Ktokolwiek podejmuje się tej misji przekazu wiary, w porozumieniu z rodzicami, współuczestniczy w ewangelizowaniu domowego środowiska. Wszyscy to muszą czynić w sposób prosty i dostosowany do lat życia dzieci, a także ich możliwości poznawczej.

Wszystkie prawdy religijne, jakie dzieci otrzymują od starszych, powinny odświeżać i przedstawiać im Boga, jako Istoty pełnej miłości i dobroci względem człowieka. Zadaniem rodziców jest budowanie u potomstwa zaufania do ludzi i miłości ku Bogu. Czynią to zawsze we własnym domu, gdyż tu mają takie prawo i wymagany autorytet.¹²

¹¹ E. M i t e k , *Etos młodego pokolenia*, „Nowe Życie” 6 (1994), 5.

¹² P. S o c h a , *Duchowy rozwój człowieka*, Kraków 2001, 58.

Od tego, w jaki sposób dziecko jest wprowadzone w proces poznawania Boga, zależy efekt jego dialogu z Nim podczas modlitwy oraz innych praktyk religijnych. Zanim ono zacznie rozmawiać z Panem i formułować swe myśli, na ogół pojmuje Go już na swój dziecięcy sposób.

Potomstwo chętnie naśladuje przejawy życia religijnego swoich rodziców. Przykład modlącej się matki wykształca postawy na całe życie. Jan Paweł II mówi, że zasadniczym i nie zastąpionym elementem wychowania do modlitwy jest konkretny przykład i żywe świadectwo rodziców. Oni, modląc się wspólnie z potomstwem, wypełniają swoje „powszechne kapłaństwo”. W ten sposób zstępują w głąbię młodych serc i pozostawiają ślady, których nie zdołają zatrzeć późniejsze wydarzenia życiowe (FC 60).

Wiara, poparta modlitwą rodziców, która wypływa z potrzeb codziennego życia, przybliża dziecku Boga i czyni Go bardziej przystępnym. Dominującą cechą takiej modlitwy jest łączenie jej z: działaniem, życiem i różnymi potrzebami domu rodzinnego (FC 60). Rodzice uczą, jak należy zwracać się do Boga. Często pomagają w układaniu prośb i aktów dziękczynnych. Najlepiej czynią, gdy dzieje się to w konkretnych wydarzeniach i sprawach dotyczących rodziny. Ułatwia to młodym nawiązywanie osobistego kontaktu z Panem. W rodzinnej modlitwie kładzie się akcent nie tylko na poprawne wymawianie słów i uważne ich odmawianie, ale także sensowne znaczenie.

W religijnym wychowaniu zwraca się uwagę na to, że najważniejsze jest: spotkanie z Bogiem, dobro całej wspólnoty domowej i osobista korzyść, aby z każdym dniem być coraz lepszym. W późniejszych latach zachęca się dzieci do modlitwy milczącej, by lepiej usłyszeć głos Boga.¹³

Przekazanie wiary potomstwu jest pewnego rodzaju liturgią domową. Przez różne akty włącza się młodych do religijnej akcji „domowego Kościoła”. Tak młodsze, jak i starsze dzieci, a nawet dorastająca młodzież, powoli wchodzi w tajemnicę życia liturgicznego Kościoła.¹⁴

Jan Paweł II przypomina, że istotnym zadaniem katolickich rodziców jest wprowadzanie dzieci w autentyczne chrześcijaństwo, pojmowane jako świat naturalnych i nadprzyrodzonych wartości. Rodzina ma być świadoma, że dom jest pierwszą szkołą ludzkiego wartościowania. Pomimo trudności, na jakie ona natrafia, nie może rezygnować z tego wysiłku. Nikt jej w tym nie zastąpi (FC 60).

Wychowanie domowe, ubogacone wiarą daje dzieciom właściwe spojrzenie na świat. Nie następuje to automatycznie, lecz stopniowo

¹³ F. K r o n , *Autorytet i wychowanie*, Łódź 2004, 12.

¹⁴ S. D z i e k o Ń s k i , *Wychowanie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2000, 68.

i proporcjonalnie do lat życia. Takie wychowanie korzystnie oddziałuje na kształtowanie katolickiego światopoglądu.

Rodzice wpływają na całokształt życia dorastającego dziecka. Szereg ich starań pozostaje na długo w pamięci potomstwa. Podobnie jest z oddziaływaniem całego środowiska domowego, szkolnego i parafialnego. Wszystko to ma swój wpływ na praktyki religijne i zachowanie dziecka. Z powyższego powodu rodzice starają się kontrolować jego postępowanie.¹⁵

Współcześni rodzice wiele funkcji wychowawczych przekazali licznym instytucjom, które, zgodnie z zasadą pomocniczości, wspomagają ich w tym dziele. Pomoc ta nie zawsze przebiega zgodnie z chrześcijańskim stylem wychowawczym rodzinnego domu. To ma swe niekorzystne odbicie w formowaniu wiary i chrześcijańskiej moralności młodego pokolenia, a także nie jest zgodne z formacją „domowego Kościoła”.

Szczególnym zagrożeniem dla wiary potomstwa są laickie środki masowego przekazu, które przyczyniają się do osłabienia praktyk religijnych u wiernych. Opowiadają się za etyką sytuacyjną, w której nie ma zakazów wynikających z Dekalogu i Ewangelii. Papież zachęca katolickich rodziców do modlitwy w intencji zagrożonego religijnie młodego pokolenia. Przypomina, że Kościół poleca Bogu wszystkie rodziny, aby ich miłość była naczelną wartością, gdyż tylko ona sprzyja ewangelizacji każdego środowiska.

Ochrona młodego pokolenia musi wypływać z żywej wiary rodziców. Wiążą się z tym liczne umartwienia i poświęcenie swego wolnego czasu oraz różnorakie zabiegi, by z jednej strony nie powstrzymywać dzieci przed współczesnością, a z drugiej nie wystawiać na próbę niestabilnej jeszcze wiary. Możliwa ochrona potomstwa jest tam, gdzie „Kościół domowy” zwraca się do Boga w pokornej i ufnej modlitwie (FC 59).

Dobrze ukształtowana wiara potomstwa daje podstawę do poprawnego życia moralnego. Przyjęta od rodziców wiara harmonizuje z założeniami Ewangelii. Wartości religijne łączą się z moralnymi, gdyż wypływają z jednego Bożego Objawienia zawartego w Biblii i Tradycji Kościoła.

2. WYCHOWANIE POTOMSTWA W CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MORALNOŚCI

Dom rodzinny odpowiedzialny jest nie tylko za przekaz wiary, ale ukształtowanie właściwej moralności dzieci i młodzieży. Podstawą ich formacji moralnej jest Boże Objawienie, a w szczególności Dekalog i Ewangelia.

¹⁵ B. Milerski (red.), *Elementy pedagogiki religijnej*, Warszawa 1998, 108.

Zagadnienie wychowania moralnego młodych jest w wielu domach niezrozumiałe. Z tego powodu powstają pewne trudności. Czasem to dla rodziców jest trudne, ponieważ nie znają podstawowych zasad chrześcijańskiej moralności i chętnie korzystają ze wskazań laickich mass mediów.

Wychowywanie w duchu chrześcijańskiej moralności nie ogranicza się do zadbania o prawy charakter dziecka. Choć troska o to jest konieczna, ale nie może w tym brakować religijnych wartości – unikanie grzechu i zabieganie o życie w łasce uświęcającej. Niebagatelna jest też sprawa, kogo ma dotyczyć moralne wychowanie i jak powinno się ono dokonywać? Zwykle przyjmuje się, że chodzi tu o potomstwo i starczy jemu przekazywać właściwy kierunek postępowania. Nie dostrzega się w tym potrzeby dawania świadectwa ze strony rodziców.

Wychowanie w domach katolickich nie może być wolne ani od dawania przykładu, ani udzielania właściwych nauk. Potomstwo domaga się od rodziców świadectwa. Wszystko to ma wypływać z rodzicielskiej miłości. Jan Paweł II w powyższej sprawie mówi, że ukazywanie dzieciom stylu poprawnego życia ma opierać się na „nowym przykazaniu miłości” (FC 63). Ta „miłość Boża rozlana jest w sercach (ludzkich) przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Dz 5,5).

Pełny rozwój moralności nie dotyczy jedynie kształtowania młodocianej indywidualności, gdyż to nie wyczerpuje zagadnienia, ani też oznacza granic rozwoju dziecka w szkolnym wieku. Proces ten, choć przebiega w psychice ucznia, dotyczy również zewnętrznej jego sfery, która ma duże powiązanie ze środowiskiem domowym, szkolnym i parafialnym.

Dzieci, gdy dorastają, zauważają w sobie różne skłonności do złego postępowania, a zwłaszcza, kiedy są w grupach rówieśniczych poza domem. Często tam już nie sięga oko rodziców, ani też ich przestroga. Styl bycia potomstwa jest uzależniony od zapamiętywanych norm moralnych otrzymanych we własnym domu.

Rodzicielski obowiązek wychowania dzieci wypływa z małżeńskich ślubowań. Bóg dał tym dwojgu ludziom „prawo ewangelicznej miłości wraz z darami Ducha Świętego, który działa w sercach wiernych, będąc dla nich równocześnie podstawowym przykazaniem życia moralnego” (FC 63).

Zasady moralnego wychowania wynikają w pewnym sensie z intuicji rodziców. Są jednak one mocniejsze, kiedy mają wsparcie wynikające z wiary. W dużym stopniu pomagają w tym szkolne katechezy, a także niedzielne homilie. Duszpasterze dają rodzicom wskazania pastoralne i zachęcają do przykładowego życia nie tylko w sytuacji domowej, ale również w ośrodkach pracy zawodowej.¹⁶

¹⁶ S. Grato wska, *Religijność subiektywna*, Kraków 1999, 47.

Rodzice, doceniający wskazania zawarte w Piśmie św., mogą nie tylko poprawnie kształtować swe potomstwo, ale również odnosić je do siebie i otwierać się na pouczenie Kościoła, któremu również zależy na dobrym postępowaniu młodego pokolenia.

Wychowanie moralne potomstwa wymaga nie tylko specyficznych pouczeń, ale także i wskazań praktycznych. Potrzebne jest tu mądre i rozważne kierownictwo oraz otwartość podczas dialogu. Takie wychowanie łączy się z praktycznym prowadzeniem dzieci i młodzieży. Każde pouczenie musi wypływać z osobistego przekonania. Tylko wówczas młodzi mogą kształtować poprawne postawy i zdobywać głębsze motywacje do stawiania się lepszym.

Efekty takiego wychowania przychodzą powoli. Wymaga to nieco cierpliwości, kultury, a nade wszystko przykładu starszych. W ten sposób dom katolicki przyczynia się do rozszerzania królestwa prawdy, świętości, sprawiedliwości, miłości i pokoju (FC 63).

Wychowywanie moralne – zdaniem Jana Pawła II – powinno dotyczyć życia wewnętrznego dzieci i młodzieży, gdyż taki kierunek służy dobru rodziny. Przyczynia się do tego codzienny trud tworzenia autentycznej wspólnoty domowej, „której podstawą jest i którą zasila wewnętrzna komunია miłości” (FC 64). Dzięki rodzicom dzieci nabierają przywiązania do swego domu i stają się bardziej ludzcy i braterscy.

Przy formacji dzieci i młodzieży ważną rolę odgrywa specyficzny aspekt motywujący. Jest nim chęć realizowania miłości Boga i bliźniego. Ta miłość sięga dalej aniżeli tylko do codziennych praktyk. Bliźnimi stają się nie tylko rodzice, krewni, czy przyjaciele. Jest nim każdy człowiek, zwłaszcza biedny, słaby, chory i pokrzywdzony. To są ludzie, którym należy pomagać (FC 64).

Młodzi, w okresie chodzenia do szkoły, okazują już zainteresowania moralne, a przejawia się to w bezinteresownym pomaganiu ludziom będącym w szczególnej potrzebie, a także angażują się w sprawach chrześcijańskiego miłosierdzia. Choć nie dotyczy to każdego, ale ci, którzy tak czynią, robią to z przekonania; zauważa się chęć identyfikowania się ze szlachetnymi osobami, a nawet bohaterami, patronami i świętymi.

Chcąc, by wychowanie moralne potomstwa spotykało się z akceptacją środowiska, rodzice muszą to czynić w sposób dyskretny i niepretensjonalny. Tego rodzaju formacja przejawia się w codziennych poleceniach związanych ze środowiskiem domowym, szkolnym i parafialnym, a także koleżeńskim. Wszędzie akcentuje się kulturalny sposób bycia, dokładność w spełnianiu obowiązków i czystość intencji. Są to elementy, które uszlachetniają jednostkę.

Z powyższym zagadnieniem wiąże się obowiązek kształtowania sumienia, istotny w życiu nie tylko młodego pokolenia, ale również

starszych osób. Od najmłodszych lat dzieci muszą uczyć się sztuki oceniania – co jest dobre i złe. Dotyczy to środowiska domowego i szkolnego, rówieśniczego i przygodnego. Wielką w tym rolę odgrywa rozpoznawanie woli Bożej, a także znajomość Pisma św. Rodzice w tej dziedzinie są znakomitymi nauczycielami, ale pod warunkiem, że sami stosują się do norm moralnych.¹⁷

Proces rozumienia chrześcijańskiej moralności przebiega w życiu potomstwa stopniowo. Najpierw młodzi patrzą, jak inni postępują, potem obierają własny ideał życia, a w końcu realizują swe zamierzenia w sposób krytyczny i odpowiedzialny. Tak więc wychowanie moralne nie przebiega równomiernie, ani jednoznacznie. Jedni dość długo nie osiągają oczekiwanych efektów, inni są ciągle trwożliwi, albo skrupulatni, a wielu przeżywa swoistego rodzaju trudności w realizowaniu własnych planów i zamierzeń.

Rodzice, wychowując potomstwo w duchu chrześcijańskiej moralności, budują w swej wspólnocie „Kościół domowy”. Uczą, jak należy pomagać ludziom z miłości ku Jezusowi. Nie jest to zadanie proste, ani łatwe, ponieważ świat ciągle pozostaje pod dużym wpływem przeróżnych prądów liberalnych, które osłabiają wiarę i praktyki religijne. Takim oddziaływaniom ulegają zarówno starsi, jak i młodszy, a więc rodzice i potomstwo. Tu jest potrzebna zdecydowana postawa katolicka.

Dzięki takiej formacji możliwe jest, żeby „miłość ogarniała całą rodzinną wspólnotę, była przepojona uczuciem sprawiedliwości i szacunku dla innych, była świadoma swojej odpowiedzialności wobec całego społeczeństwa” (FC 64).

Kościół poucza rodziców, że nie ma wychowania bez przestrzegania zasad prawdziwej moralności harmonizującej z Bożym Objawieniem. W zrozumieniu powyższego zagadnienia przychodzą z pomocą katecheci i duszpasterze. Chcą wspierać rodziców i wychowawców, aby prowadzili młodych po właściwych drogach ich rozwoju moralnego. Poprawna edukacja może zapewnić potomstwu trwały pogląd na wartości etyczne. Rodzina moralnie zdrowa jest nadzieją pomyślności społeczeństwa i Kościoła.¹⁸

Domowe wychowanie dzieci i młodzieży jest długie pod względem czasowym, ale daje dobre efekty u schyłku dojrzewania, gdy docenia się już proces samowychowawczy. Jest w tym duża zasługa rodziców, którzy w tym kierunku wiele wysiłku wkładają. Zależy im, aby napotymane trudności nie pomniejszały potomstwu starań bycia lepszym. Duże

¹⁷ J. Homplewicz, *Etyka pedagogiczna*, Warszawa 1996, 78.

¹⁸ I. Kraińska-Rogala (red.), *Rodzina wspólnotą miłości*, Kraków 1999, 2.

znaczenie ma w tym prawda wobec otoczenia, szczerość podczas rozmowy oraz otwartość przed rodzicami i Bogiem.

Dzieci i młodzież mają prawo do tego, aby uczono ich zasad moralnych, zgodnych z odczuciem prawidłowego sumienia. Mają akceptować te wartości, które prowadzą do głębszego poznawania i miłowania Boga oraz bliźnich. Potrzeba moralnego wychowania wynika z naturalnego oczekiwania na lepsze życie w rodzinie, szkole, grupach rówieśniczych i parafii.

Chrześcijańskie wychowanie ma głębszy wymiar od czysto naturalnego. Młodzi katolicy mają postępować wedle prawa ewangelicznego oraz ćwiczyć się w sprawiedliwości i świętości prawdy (Ef 4,22n). W ten sposób wszyscy domownicy powinni dążyć do doskonałości i przyczyniać się, aby inni mogli również duchowo wzrastać.

Wychowanie moralne potomstwa wiąże się z obowiązkami rodziców. Zadanie to nie jest łatwe, gdy weźmie się pod uwagę, że oni pracują zawodowo i troszczą się o dobro jeszcze innych domowników. W tym trudzie nie zawsze spotykają się ze zrozumieniem najbliższego otoczenia i dlatego każdy sukces wychowawczy daje im wielką satysfakcję. Dzieci, dobrze postępujące, są nagrodą dla rodziców za ich wysiłek wychowawczy.

Dom rodzinny można porównać do „mikroojczyzny”, gdzie wszystko jest własne, bliskie i dozwolone. Dom to również specyficzna szkoła, w której zdobywa się nie tylko wiedzę książkową, co raczej zasady moralnego postępowania. Tu poucza się młodych, by zwracali uwagę nie tylko na nieprawości innych, lecz w pierwszym rzędzie na własne postępowanie. Łatwiej bowiem ujrzeć drzazgę w oku bliźniego niż zobaczyć belkę we własnym (Mt 7,3). Moralność chrześcijańska, to usilne dążenie do wewnętrznej doskonałości, a w konsekwencji do świętości życia.

Chrześcijańska moralność kształtuje młode sumienia w poczuciu pokory i posłuszeństwa wobec Boga, domowej wspólnoty i pozostałych osób. Wszelkie przekroczenia Dekalogu i Przykazań miłości, naprawia się tu przez żal i postanowienie poprawy, ale zawsze z nadzieją na Boże miłosierdzie.

Rodzice, wychowując swe potomstwo, włączają je w komunie z innymi ludźmi, którzy także składają dary i oferują posługi dla bliźnich. Takie apostołstwo opiera się na przykładzie starszych, którzy pragną być w porządku wobec Boga i innych. Wychowanie to wspomaga potrzebujących, mało gorliwych i często zamkniętych w sobie. Efekty osiąga się przez: cierpliwość, pogodę ducha i wyrozumiałość. Koroną rodzicielskich zabiegów jest pokój i miłość bezinteresowna.

Stąd też kształtowanie chrześcijańskiego sumienia, czułego na grzech, uczy wrażliwości na dobro własne i społeczne, doczesne i wieczne, a także wykształca wolę do prawdziwej wolności, która staje się w rodzinnym

domu podstawą moralności. Niebezpieczne są w tym stany rozleniwienia, które rozluźniają wewnętrzną dyscyplinę zarówno u młodych, jak i starszych ludzi. Wielką rolę w utrzymaniu karności spełniają rodzice, którzy widzą sens pracy nad sobą. W takim też duchu sami postępują, jeśli zachodzi potrzeba dokonania korekty życiowej.¹⁹

Dobrze wychowane młode pokolenie poprawnie też odczytuje dar życiowego powołania i rzeczywiście przyczynia się do wzrostu wspólnego dobra. Tu praca wychowawcza rodziców nie idzie na marne, ale z czasem przynosi konkretne efekty duchowe. Tak wychowane potomstwo potrafi wesprzeć potrzebujących i chorych, bezradnych i starszych, słabszych i będących w trudnych sytuacjach.

Analizując proces wychowania moralnego dzieci i młodzieży w rodzinie, można zastanawiać się nad tym, dlaczego dom ma zabiegać o dynamiczną ich przemianę? Paweł Apostoł odpowiada w ten sposób: aby cała rodzina czyniła prawdę w miłości (Ef 4, 15). Chodzi tu o czynną miłość rodziców, która jest fundamentem pełnego wychowania młodego pokolenia.

Czyn moralnie dobry z natury swej zasługuje na uznanie i pochwałę innych ludzi. Jeśli ma wymiar chrześcijański i realizuje dobro z miłości ku Bogu i bliżnim, staje się zasługujący na życie wieczne (2 Tm 4,8). Dlatego też rodzice nie mogą poprzestawać jedynie na miłości naturalnej względem dzieci, ale mają kierować się prawem Bożym, bo to wynika z ich ślubów małżeńskich złożonych przy ołtarzu.

Rodzice, wychowując dzieci, obejmują swym zasięgiem całe ich życie. Mają w tym czasie nauczyć zasad odróżniania dobra od zła, aby tak postępowały przez całe życie. Wskazane przez rodziców wartości mają przyczyniać się do właściwego postępowania. W niektórych sytuacjach potomstwo, będąc w okresie dojrzewania, nie akceptuje wskazań rodziców i łatwo opowiada się za sugestiami kolegów. Nie jest to szczęśliwe rozwiązanie ich problemu życiowego, bo najczęściej sprowadza z właściwych szlaków religijno-moralnego życia, a kieruje na przeciwne, które nie przynoszą żadnej korzyści.

Jan Paweł II uznaje za pożyteczną taką pracę rodziców, która rozwija u potomstwa cechy zdrowej pobożności. W ten sposób pobudza naturalną aktywność w kierunku właściwej formacji i solidarności z domownikami. Wychowanie moralne poprawnie kształtuje sumienie młodych ludzi i ukazuje drogi do coraz lepszego postępowania. Formacja ta jest zaczątkiem właściwego życia przy pełnym poszanowaniu godności osoby ludzkiej (FC 72).

¹⁹ S. K u n o w s k i, *Wartości w procesie wychowania*, Kraków 2003, 28.

3. PRZYGOTOWANIE POTOMSTWA DO POPRAWNEGO POSTĘPOWANIA W SPOŁECZEŃSTWIE

Młode pokolenie, będąc pod czułą opieką swoich rodziców, przeżywa w domu różne stany psychiczne – radości i smutki, zadowolenie i rozczarowanie. Ma nadzieję, że przy wsparciu rodziców osiągnie i zrealizuje zamierzone plany. Na ogół rośnie w zadowoleniu i aureoli optymizmu. Życie psychiczne młodych w zasadzie nie budzi zastrzeżeń, a praca szkolna daje im zadowolenie. Jednak nie w każdej rodzinie jest aż tak dobrze.²⁰

Rodzice, patrząc realnie na swe potomstwo, nie zawsze doznają najlepszego wrażenia. Dzieci ich, aby mogły spełniać swoje obowiązki w szkole, czy parafii, muszą najpierw otrzymać należyte wychowanie we własnym domu. Tu uczą się sztuki społecznego życia, wzajemnej odpowiedzialności i spieszności z pomocą domownikom. Efekty są tym lepsze, im chętniej to czynią. Podstawą jest bezinteresowna miłość każdego z członków rodziny.

W niektórych sytuacjach obowiązki domowe są podobne do szkolnych. Chodzi o punktualność, rzetelność, obowiązkowość i koleżeńskość. Dziecko, dobrze wychowane w domu, nie stwarza problemów dyscyplinarnych w szkole. Jednak szkoła jest innym środowiskiem niż dom rodzinny. Tu uczniowie spotykają się z szerszym gronem kolegów, którzy wpływają na poszerzenie dotychczasowej orientacji o społeczeństwie i świecie. Zaprawiają się tu do takiej pracy, której nie ma w domu.

Natomiast parafia, to jeszcze inne środowisko, mało znane dzieciom i młodzieży. W kościele spotyka się nowych ludzi, których zwyczajnie nie ma ani w domu, ani w szkole. Chcąc poprawnie tu zachowywać się, trzeba znać wymagania parafialne. Młodzi poznają je w domu i na szkolnej katechezie, a także w kościele. Tutaj ma towarzyszyć: karność, skupienie i duch modlitewny.

Nauczyciele i duszpasterze z niepokojem obserwują jak w niektórych domach panuje obojętność wobec spraw związanych z zachowaniem w szkole, czy kościele. Przyczyny mogą być różne. Do wyróżniających się można zaliczyć: brak czasu w tygodniu, by zajmować się szkołą, a niedziele zamienia się na dzień wolny od pracy i nie myśli się o kościele. Dla wielu rodziców to zagadnienie jest zupełnie obojętne, nie interesują się tym, czy ich dziecko pójdzie na Mszę św. i jak tam może się zachowywać.

²⁰ M. Przetacznikowa, *Rozwój psychiczny dzieci i młodzieży*, Warszawa 1987, 118.

Są też domy, w których rodzice stawiają potomstwu zbyt wysokie wymagania w powyższym zakresie, a siebie ukazują w najlepszym wydaniu. Chcą uchodzić za wzór godny do naśladowania. Pragną też dobrze wychować potomstwo i właściwie przygotować do przyszłego zawodu. Stąd interesują się jego postępami w szkole i frekwencją w kościelnych nabożeństwach. Tu ani nauczyciele, ani duszpasterze nie mają powodu do narzekania. Rodzice po to pracują i zarabiają, aby zapewnić byt swoim dzieciom.

Przygotowanie młodych do życia w społeczności na ogół przebiega spokojnie. Ważne jest, aby przekazać im najistotniejsze wartości i ustawić we właściwym stylu. Sprzyjają temu spotkania z różnymi osobami zaproszonymi przez rodziców. Najczęściej są to krewni i bliscy znajomi, a okazją stają się święta lub domowe uroczystości. W ten sposób młodzi przyglądają się pewnym formom dobrego zachowania towarzyskiego i uczą się przy ich boku określonych zasad bycia. Nie zawsze są one zgodne z regulaminem szkolnym i wymaganiami duszpasterskimi.

Rodzice katoliccy, jeśli są otwarci na usamodzielnianie się potomstwa, pomagają w nabywaniu pewnych dobrych zasad postępowania w towarzystwie, szkole i parafii. Realizują takie plany ze spokojem sumienia. Wierzą, że to przyda się dorastającym dzieciom i pomoże im w praktycznym życiu. Jan Paweł II niejednokrotnie pisał o potrzebach wychowywania młodych w duchu życzliwego nastawienia do ludzi, świata i Kościoła. Oni najpierw wzrastają w rodzinie i domowej atmosferze, a potem wchodzą w nurt społecznego życia.

Młodzi, wywodzący się z przykładowych domów, mają pozytywny stosunek do swej szkoły i parafii, bo tak czynią rodzice. Odnoszą się do nich z wielką życzliwością, a nade wszystko z wdzięcznością za wszelkie pouczenia i rady. Tylko taka metoda usamodzielnia domowników w czynieniu dobra i wyrabianiu sobie życzliwego nastawienia do społeczeństwa. Odczuwają to zarówno bliscy, jak rówieśnicy, nauczyciele i duszpasterze, a nawet obcy.²¹

Do pełnego rozumienia otaczającego społeczeństwa młode pokolenie musi stopniowo dojrzewać, ale nie gdzie indziej, jak tylko w atmosferze rodziny. Tak dzieje się wówczas, kiedy w domu istnieje wzajemne zrozumienie i poszanowanie, miłość i troska o dobro wspólne. Znakomitą pomocą w tej kwestii są różne uroczystości rodzinne. One dają okazję do obserwowania zachowań i dobrych manier. Rodzą się przy tej okazji możliwości nawiązywania dialogu z rodzicami i rodzeństwem, krewnymi i znajomymi.

²¹ M. N o w a k , *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 1999, 112.

Żadne środowisko zewnętrzne nie jest w stanie zastąpić całkowicie rodzinnego domu. Stąd to nieustanne wołanie Jana Pawła II, by rodzice byli świadomi odpowiedzialnej pracy wychowawczej wobec swego potomstwa. Tylko właściwa atmosfera rodzinna może usamodzielniać młodych we wszelkich dobrych formach bycia wśród ludzi. Dotyczy to również zewnętrznych praktyk religijnych i postaw moralnych.

Swoistym wyrazem pracy rodziców jest ich poświęcenie się dla dobra potomstwa. Mówiąc dzieciom o domowych obyczajach, przedłużają w ten sposób rodzinną tradycję. Otrzymali ją rodzice od swoich ojców i matek, będących aktualnie dziadkami. Okazywanie im szacunku i pielęgnowanie ich w razie choroby, jest dobrą szkołą dla młodych, którzy mają uczyć się sposobu życia we własnym domu.

Niestety, w wielu domach przeszkodą w pracy wychowawczej jest słaby kontakt z potomstwem. Z jednej strony rodzice zbyt późno wracają do domu z pracy, a z drugiej, zajęcia szkolne przedłużają czas nauki. Taki stan rzeczywistości rozluźnia więzy emocjonalne domowników, gdyż każdemu brak czasu na zajmowanie się sprawami osób drugih. U takich panuje ogólne przekonanie, że najważniejszą sprawą są dobra materialne. Do mentalności takich osób niepostrzeżenie wkrada się duch laicyzacji i desakralizacji obyczajów. Konkurencyjność systemów wychowawczych i wzorów postępowania niekiedy prowadzi rodziców do refleksji oraz dylematu, po której stronie się opowiedzieć. Tego rodzaju dualizm nie jest dobrym suflerem w codziennym życiu, bo nie prowadzi do klarownych postaw religijno-moralnych.

Rodziny duchowo mocniejsze potrafią dobrze wybierać i opowiadać się za słuszną sprawą. Ma to swoje pozytywne znaczenie w procesie wychowywania potomstwa i usamodzielniania go w kolejnych środowiskach jego życia – domowym, szkolnym i parafialnym. Rola rodziny, w powyższym zakresie, jest niezastąpiona. Jan Paweł II dodaje, że „przyszłość świata i Kościoła idzie poprzez rodziny” (FC 75).

Życie potwierdza, że istnieją wyraźne zależności między moralnością rodziców a młodym pokoleniem. Nietrudno udowodnić, że ono uczy się postaw od swoich matek i ojców. Nie dotyczy to drobiazgowych spraw, ale zasadniczych, które ujawniają się w życiu domowej wspólnoty. Może to dotyczyć pracy rodziców lub wyboru szkoły przez potomstwo.

Rodzice, którzy wszystkich domowników darzą zaufaniem, w szczególnie sposób okazują to swoim dzieciom. Zależy im, aby one żyły nie tylko rodzinnymi problemami, ale również zadaniami szkoły i egzystencją parafii. Pomocne są w tym zakresie częste rozmowy w domu, prasa katolicka i szkolne katechezy. Wszystko to wpływa na psychikę młodych ludzi i urabianie własnego poglądu. Ma to niemałe znaczenie w dążeniu do usamodzielnienia się w otaczającym środowisku.

Współczesna sytuacja rodzinna jest w dużym stopniu uzależniona od zasobów materialnych domu. Nie są one jednak najważniejsze w dziedzinie wychowawczej, bo daleko większą rolę odgrywa przykład rodziców, ich sposób bycia w rodzinie i dawane świadectwo. Od tego uzależniony jest ich autorytet, który ma wartość naczelną w całym procesie wychowawczym. Trud rodziców jest również wspierany przez nauczycieli i duszpasterzy.

Przygotowanie potomstwa do samodzielnego postępowania musi rozpoczynać się od wczesnych lat jego życia. Są tym zainteresowani rodzice i całe środowisko domowe. Efekty przychodzą stopniowo, proporcjonalnie do podejmowania coraz trudniejszych zadań i obowiązków. Ma to ściśle powiązanie z osobistymi praktykami religijnymi i przyjmowanym stylem życia moralnego.

Zadania wychowawcze rodziców kończą się po osiągnięciu dojrzałości ich potomstwa. Z tym wiąże się nabycie samodzielności w ich prywatnym życiu. Wyraża się to także w samodzielnym decydowaniu odnośnie uczęszczania na katechezę w szkole ponadgimnazjalnej. Niezależnie od powyższego wsparcie rodziców nadal jest potrzebne młodemu. Wyraża się ono w życzliwej rozmowie, pomocy materialnej i dawaniu przykładu. Rodzice stale wspierają swe potomstwo modlitwą.

ZAKOŃCZENIE

Rodzice, tworząc z dziećmi domową wspólnotę, pragną wszystkich darzyć miłością i szacunkiem. Atmosfera rodzinna udziela się wszystkim domownikom. Dzieje się to w osnowie wielkiej życzliwości i zaufania. Dzieci są dla rodziców darem Boga i owocem wielkiej miłości. Jeśli w środowisku rodzinnym panuje odpowiedni duch chrześcijański, to szanowane są tam podstawowe zasady wynikające z Dekalogu i Ewangelii.

W żadnej sytuacji domu nie można być do końca spokojnym pod względem wychowawczym, gdyż wciąż kryją się pewne zasadzki i niebezpieczeństwa dla religijno-moralnego rozwoju potomstwa. Nie można ich lekceważyć, ani nadmiernie nimi się przerażać. Głównie chodzi o przejściowy kryzys wiary, czy duchowe załamanie z powodu jakiegoś niepowodzenia. We wszystkim ważny jest pedagogiczny optymizm.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Eltern, die ihre Hausgemeinschaft mit Nachkommen bereichern wollen, müssen sich auch verpflichten füllen, es zu erziehen. Es gilt, dies nach Normen der gegebenen Gesellschaft zu tun; also müssen sie seinen Kindern die volle psychische und physische Entwicklung zusichern.

Darüber hinaus nehmen die katholischen Eltern auf sich die Pflicht, ihr Nachkommen im Einklang mit der für sie geltenden Konfession und mit der

christlichen Moral zu erziehen. Auf diese Weise bereiten sie ihre Kinder voll zum Leben unter den Erwachsenen. Sie wollen ihnen die entsprechende Bildung sichern, so wie die entsprechende Kultur und Weltanschauung übermitteln.

Diese Erziehungspflicht ist also eine positive Antwort auf die während der Spende des Ehesakraments gestellte Frage zu sehen. Für die Erziehungseffekte sind die Eltern vor eigenem Gewissen, der jeweiligen Gesellschaft und dem Gott, dessen Wille in der Heiligen Schrift und in der Kirchenlehre enthalten ist, verantwortlich.

KS. ANDRZEJ OCZACHOWSKI

Tytuł „Syn” w siatce Janowych tytułów chrystologicznych

WSTĘP

„Siatka tytułów”, o której jest mowa w tytule artykułu, jest próbą pewnego uporządkowania tytułów chrystologicznych występujących w czwartej Ewangelii. „Konstrukcja” siatki polega na ułożeniu tytułów według trzech głównych kategorii relacyjnych: relacji zwrotnej (Jezusa wobec siebie samego), relacji Jezusa wobec Boga – Ojca i wreszcie – wobec ludzi. Celem jej sporządzenia była próba odkrycia zamysłu chrystologicznego, z jakim Jan pisał swoje dzieło. Siatka nie wyczerpuje wszystkich tytułów, lecz tylko te, które faktycznie ujawniają jakąś „relacyjność”. W oparciu o ogólną znajomość teologii czwartej Ewangelii należy przyjąć, że autor tego dzieła pisał je z przyjętymi zasadami (miał określony teologiczny pomysł kompozytorski) i użycie danego tytułu nie było u niego przypadkowe, lecz odpowiadało tym założeniom. Wydaje się, że jedną z zasad kompozycji jest przedstawienie Jezusa w „relacji do”; jak zauważa J. Gnilka, „u Jana Chrystus głosi samego siebie. Jest zarazem przedmiotem i podmiotem przepowiadania”.¹ Zatem autor celowo stwarza kontekst prezentacji i autoprezentacji Jezusa. W zaproponowanej siatce szczególną uwagę zwraca się na tytuł ‘Syn’ w jego różnych odcieniach. Teologia tego tytułu zyskała u R. Schnackenburga, w komentarzu do czwartej Ewangelii, miano „Syn-Chrystologii” (Sohn-Christologie).² Taką też chrystologię tytułu ‘Syn’ pragniemy rozwinąć w poniższym opracowaniu.

1. SIATKA TYTUŁÓW

W siatce znalazły się najważniejsze tytuły chrystologiczne. Oprócz nich czwarta Ewangelia posiada jeszcze inne takie tytuły; są one najczęściej związane z wypowiedziami Jezusa i formułą $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$, przykładowo: Ja jestem – chlebem, światłością, bramą, dobrym pasterzem itd., choć, według

¹ *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków: Wydawnictwo M 2002, 318.

² *Das Johannesevangelium*, Freiburg: Herder 1986⁵, t. II, 153.

cytowanego już J. Gnili, nie są to tytuły chrystologiczne, lecz obrazy.³ Wszystkie tytuły są odzwierciedleniem teologii (chrystologii) autora Ewangelii, lecz także z pewnością odzwierciedlają historię Jezusa – Jego samoświadomość, odbiór przez najbliższych oraz ewolucję chrystologii w I w. Na szczególną uwagę zasługuje autoprezentacja Jezusa, a także Jego relacja z Bogiem oraz grupami ludzi i pojedynczymi osobami, w różnych określeniach tożsamości. Analiza poniższa ma coś z badań syntaktycznych, ale jej celem nie jest odkrywanie leksykalnych zależności, lecz wydobywanie autorskiego zamysłu teologicznego.

1.1. SIATKA

Siatka zbudowana jest z kolumn, w których uporządkowano teksty według następujących kryteriów – relacji: Jezusa do siebie, do Boga i do obserwatorów. Podzielona została na trzy części: Jezus jako Syn, Jezus jako postać historyczna i Jezus w oczach obserwatorów.

relacja tytuł	zwrotna – Jezusa: w stosunku do siebie / o sobie	do Boga; do (Boga) Ojca	do grupy osób; do poszczególnych osób
--------------------------	---	------------------------------------	--

I. JEZUS JAKO SYN

Syn Człowie- czy (SC)	– ujrzenie niebios otwartych i aniołów zstępujących na SC 1,51 – nikt nie wstąpił do nieba oprócz SC 3,13 – potrzeba, aby wywyższono SC 3,14 – Syn jest SC 5,27 – troszczcie się o pokarm, który da wam SC 6,27;	– Bóg Ojciec naznaczył SC pieczęcią 6,27	– któż to jest ten SC? 12,34
--------------------------------------	--	--	------------------------------

³ *Teologia Nowego Testamentu*, 319.

	– jeśli nie będziecie spożywali ciała SC 6,53 – ujrzycie S.C., jak będzie wstępował tam, gdzie był przedtem 6,62 – gdy wywyższycie SC 8,28 – czy wierzysz w SC? 9,35 – nadeszła godzina, aby został uwielbiony SC 12,23; potrzeba wywyżżyć SC 12,34; SC teraz został otoczony chwałą 13,31		
Jednorodzony Syn Boży (JSB); Syn Jednorodzony (SJ);	– tak Bóg umiłował świat, że SJ dał 3,16 – kto nie uwierzył w JSB, został potępiony 3,18	– Jednorodzony otrzymuje chwałę od Ojca 1,14 – Jednorodzony Bóg jest w łonie Ojca 1,18	
Syn Boży (SB)	– nadchodzi godzina, kiedy umarli usłyszają głos SB 5,25 – dlatego że powiedziałem: „Jestem SB” 10,36 – SB będzie otoczony chwałą 11,4		– żądanie Żydów – powinien umrzeć, bo siebie uczynił SB 19,7 – wyznanie Jana – daję świadectwo, że On jest SB 1,34 – wyznanie Natanaela – Rabbi, Ty jesteś SB 1,49 – wyznanie Marty – ja mocno wierzę, że ty jesteś Mesjasz, SB 11,27 – narrator – abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, SB 20,31

Syn	– kto wierzy w Syna 3,36 – Syn przebywa w domu zawsze 8,35n (Jezus przed Żydami) – aby Ojciec był otoczony chwałą w Synu 14,13 (przed uczniami) – prośba Jezusa, by Ojciec otoczył Syna chwałą 17,1n – cała tzw. Modlitwa Arcykapłańska jest teologią Syna, wyrazem samoświadomości Jezusa (z punktu widzenia obserwatora tej modlitwy zwroty: Ja – Ty należy rozumieć jako: Syn – Ojciec)	– Bóg posłał Syna, aby świat zbawił 3,17 – Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce 3,35 – Syn widzi Ojca czyniącego 5,19 – Ojciec przekazał sąd Synowi 5,22 – Oddawać cześć Ojcu i Synowi 5,23 – Ojciec przekazał Synowi mieć życie w sobie 5,26 – wolą Ojca jest, aby każdy, kto widzi Syna, miał życie 6,40	
------------	--	---	--

II. TYTUŁY JEZUSA JAKO POSTACI HISTORYCZNEJ

Jezus, Syn Józefa z Nazaretu	– ja (nim) jestem 18,5,8; 19,19		– uczniowie 1,45 – Żydzi 6,42; 18,5,7
Jezus	– aby znali Jezusa Chrystusa 17,3		– w narracji – około 250 razy
Mesjasz / Chrystus	– jestem nim Ja 4,26 – aby znali Jezusa Chrystusa 17,3		– uczniowie 1,41 – tłumy 7,41 – Marta 11,27 – wobec Jezusa – narrator 20,31

Pan	– nim jestem 13,13n		– tłumy – Żydzi 6,34 – Siostry Maria i Marta 11,3 – uczniowie 11,12; 21,12 – Samarytanka 4,11 – urzędnik królewski 4,49 – paralityk 5,7 – Piotr 6,68; 13,6.9; 21,15.16.17 – cudzołożnica 8,11 – umiłowany uczeń 13,25; 21,7 – Maria Magdalena 20,2 – Tomasz 20,28 – narrator 6,23
Król Izraela, Judejczyków	– jestem królem 18,37		– uczniowie 1,49 – nakarmieni chlebem 6,15 – tłumy 12,13 – żołnierze 19,3 – Piłat – pyta Jezusa: jesteś Królem? 18,33.37 – oto król wasz 19,14.19 – cytat narratora: Król twój 12,15
Rabbi, Nauczyciel	– nim jestem 13,13n		– dwaj uczniowie 1,38. 49 – uczniowie 4,31; 11,8 – tłumy 6,25 – Żydzi 8,4 – uczniowie po zmartwychwstaniu 20,25 – Nikodem 3,2 – Marta – wobec Siostry 11,28 – Maria Magdalena 20,16

Prorok	– Jezus sam stwierdził, że prorok nie doznaje czci w swojej ojczyźnie 4,44		– Żydzi po rozmnożeniu chleba 6,14 – Samarytanka 4,19 – ślepiec po uzdrowieniu 9,17
---------------	--	--	---

III. TYTUŁY STOSOWANE W RELACJACH Z OBSERWATORAMI

Słowo			– narrator w Prologu 1,1
Baranek Boży			– Jan Chrzciciel 1,29.36
Zbawiciel świata			– Samarytanie 4,42
Święty Boga			– Piotr 6,69
Bóg			– Żydzi – zarzucają Jezusowi bluźnierstwo 10,33 – Tomasz 20,28
człowiek			– faryzeusze 11,47 – Piłat 18,29; 19,5
Żyd			– Samarytanka 4,9
Samarytanin			– Żydzi 8,48

1.2. OPIS SIATKI

1. Tytuł „Syn” (w czterech różnych odmianach) używany jest do wyrażenia samoświadomości Jezusa oraz opisanie Jego relacji z Bogiem – Ojcem; jedynie tytuł *Syn Boży* (z tej grupy tytułów) służy do określenia rozumienia przez uczniów Jego roli w odniesieniu do Boga; dla Żydów będzie to zarzut wobec Jezusa o bluźnierstwo (19,7), dla uczniów – okazja do wyznania wiary (1,34.49; 11,27), dla Ewangelisty – przedmiot ewangelii, którą głosi (20,31).
2. Tytuł „Jezus” (w swoich odmianach) jest niewątpliwie sposobem na historyzację Jego osoby, to znaczy, na umieszczenie Go w kontekście historycznym i łączy się z tradycyjnymi tytułami wyrażającymi oczekiwania mesjańskie w Narodzie Wybranym. Tytuły te, w różnych kontekstach i sytuacjach, są odzwierciedleniem reakcji ludzi na Jego działalność – jako oczekiwanego Mesjasza, Proroka, Króla,

Nauczyciela, Pana⁴ oraz potwierdzeniem tego przez samego Jezusa, co ujawnia Jego historyczną i teologiczną samoświadomość. Rzeczą godną zauważenia jest właśnie owo potwierdzenie przez Jezusa godności, jaką przypisują mu ludzie – „jestem nim” (np. ἐγὼ γάρ; 13,13).

3. Ostatnia grupa tytułów charakteryzuje się tym, że brakuje ze strony Jezusa ich potwierdzenia. Są one sposobem odbioru Jezusa przez ludzi (obserwatorów) lub też wyrażają teologię – chrystologię Ewangelisty (Zbawiciel świata, Święty Boga, Baranek Boży, Słowo, Bóg). Reakcja – postrzeganie Go, jako takiego, przez ludzi, może być pozytywna i akceptująca, lecz także negatywna, dezawuuująca ze strony Jego przeciwników, lub błędna.

2. CHRYSTOLOGIA NOWEGO TESTAMENTU

Znany i ceniony egzegeta – R. Brown, rozpoczynając swoją introdukcję nowotestamentalnej chrystologii, podaje jej krótką definicję, a mianowicie, że jest to zajmowanie się jakąkolwiek oceną Jezusa ze względu na rolę, jaką odegrał w Bożym planie, a nie tylko stwierdzenie faktu, że Jezus (jako postać historyczna) został uznany za Chrystusa – pomazańca Pańskiego. Nadto zauważa, że uczeni dokonywali niegdyś rozróżnienia na „niską” i „wysoką” chrystologię (*low, high christology*), w zależności od tego, czy zajmowała się, lub nie, boskim aspektem egzystencji (i ontologii) Jezusa.⁵ Chrystologia, we współczesnym rozumieniu, jest faktycznie badaniem „fenomenu” Jezusa (osoby i Jego dzieła), podobnie jak to było jeszcze za Jego ziemskiego życia, gdy szukano odpowiedzi na pytanie: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” (Mt 16,13).⁶ Ten dział teologii (egzegezy) jest niezwykle złożony i rozbudowany; nie sposób podać w niniejszym opracowaniu nawet istotnych stwierdzeń i wniosków. Niech pozostanie ważnym i aktualnym zdanie S.

⁴ Tytuł Pan w czwartej Ewangelii ma nieco inne znaczenie teologiczne niż np. w Listach Pawła. Jak pisze S. Mędala w monograficznym opracowaniu poświęconym chrystologii czwartej Ewangelii, tytuł Kyrios, „w odniesieniu do Jezusa w czwartej Ewangelii, jest tytułem otwartym na różne znaczenia, ale kontekst, w którym występuje, sugeruje zazwyczaj znaczenie zwyczajne, uwydatniające godność ludzką Jezusa i Jego wyższość w stosunku do innych ludzi”. Por. *Chrystologia św. Jana*, Kraków 1993, 134.

⁵ *An Introduction to New Testament Christology*, London: Geoffrey Chapman 1994, 3n.

⁶ Por. definicję *Chrystologii* podaną w „Wyjaśnieniu pojęć fachowych” przez H.-G. Linka w: *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament* (dalej ThBNT), L. Coenen (hrsg.), Wuppertal 1990⁵, t. I, x.

Mędała z jego *Chrystologii Ewangelii św. Jana*: „Ponieważ istnieje trudność obiektywnego wyodrębnienia warstw [literackich] i wskazania ich następstw, dlatego punktem wyjścia w odczytywaniu chrystologii nie powinna być hipotetyczna forma wyjściowa, lecz aktualny tekst Ewangelii”.⁷ W ten sposób tworzona jest analiza synchroniczna; zgadza się jednak S. Mędała, że w obrębie czwartej Ewangelii niektórzy teologowie uprawiają także chrystologię diachroniczną, którą usprawiedliwia ewolucja chrystologii w I w.

Chrystologia Nowego Testamentu jest, jak się wydaje, „jakoś przygotowana” przez czasy poprzedzające i rozwinięty w nich, szeroko rozumiany, judaizm. Ten grunt religijny tworzą nie tylko teksty Starego Testamentu, lecz także literatura pozabiblijna (apokryficzna), w której nie brak śladów nadziei mesjańskich. Nowy Testament w wielu miejscach daje wyraz owym oczekiwaniom; ich źródła starotestamentalne są oczywiste. Trzeba jednak także wspomnieć o źródłach pozabiblijnych. W ostatnim czasie powstała znacząca pozycja dotycząca mesjańskich tekstów z Qumran.⁸ Jej autor – J. Zimmermann, wylicza kilkanaście dokumentów qumrańskich świadczących o takich zainteresowaniach członków tej wspólnoty. Bogactwo tych tekstów każe stwierdzić, że środowisko żydowskie u początku ery chrześcijańskiej było ukierunkowane na „pojawienie” się Mesjasza. Wspominamy o tym, gdyż wśród qumrańskich (i innych judaistycznych) tytułów mesjańskich pojawiają się także te z tak zwanej syn-chrystologii.

2.1. DIACHRONIA

Nie ulega wątpliwości, że zrozumienie i głoszenie tajemnicy Chrystusa było jedną z naczelnych misji powstającego Kościoła (por. Ef 3,4; Kol 1,27; 2,2; 4,3). Tak rodziła się chrystologia. Jej przeróżne odcienie i tematy znajdziemy we wszystkich pismach Nowego Testamentu (choć bywają i takie, w których nie jest ona szczególnie rozwinięta, np. List św. Jakuba, w którym imię Chrystus – Χριστός – występuje tylko dwa razy, a w 3 J ani razu).

⁷ Por. dz. cyt., 51.

⁸ *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*, Tübingen: Mohr & Siebeck 1998.

2.1.1. Świadek Pawła

Diachronia chrystologii każe sięgać nam do najstarszych świadectw tradycji. Teologowie zgodnie przyznają, że należą do niej pisma św. Pawła, zaś najbardziej rozwiniętą postacią (finalną niejako) jest czwarta Ewangelia.⁹ Analiza *Corpus Paulinum* pokazuje, że w najstarszej, jeszcze przedpawłowej tradycji musiało funkcjonować wiele chrystologicznych sformułowań (wariacji zwrotów, tytułów), z którymi przyszło się zetknąć Pawłowi, a on próbował je porządkować. Taką opinię wyraża M. de Jonge w swoim dziele poświęconym temu zagadnieniu.¹⁰ Różnorodność ta wynikała z wielości wspólnot chrześcijańskich, które powstały po wydarzeniach paschalnych oraz braku, jak dotąd, ścisłej organizacji Kościoła i właściwych „narzędzi” formułowania wiary. M. de Jonge wyraża również przekonanie, że sam Paweł nie był jeszcze zainteresowany w „słownym [dosłownym] powtarzaniu formuł w ich przystawianiu do istoty wiary w nich zawartej”.¹¹ Paweł kilkakrotnie stwierdził, że włączył się w nurt tradycji chrystologicznej – ujmowanej w liturgii, czy wyznaniach wiary (por. 1 Kor 11,23nn; 15,1-11), sam, według własnego „geniuszu” teologicznego, doprecyzował ją (np. Rz 6,8-11) i przekazał dalej (np. 2 Tm 1,13n).

„Siatka tytułów chrystologicznych” u Pawła mogłaby też wiele zasugerować w ocenie jego chrystologii. Z opracowań U. Schnelle, opartych na statystyce, dotyczących tytułów chrystologicznych u Pawła wynika, że z 531 przypadków tytułu Χριστός, względnie Ἰησοῦς Χριστός występujących w Nowym Testamencie, w protopawłowych listach zachodzą one 270 razy i analogicznie tytułu κυρίως na 719 przypadków, u Pawła jest aż 189 powtórzeń, a tytuł υἱὸς τοῦ θεοῦ zachodzi w pawłowych pismach tylko 15 razy, lecz w bardzo „eksponowanych miejscach, stąd także on, w całej chrystologii Pawła, posiada zasadnicze znaczenie”.¹²

⁹ J. Gnilką napisze, że „wielowarstwowość chrystologii Jana przejawia się nie tylko w posługiwaniu się różnymi tytułami chrystologicznymi, ale także w ich transponowaniu na niezależne koncepcje”. *Teologia Nowego Testamentu*, 337.

¹⁰ *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia: Westminster Press 1988, 50.

¹¹ J.w.

¹² U. Schnelle, *Heilsgegenwart. Christologische Hoheitstitel bei Paulus*, w: *Paulinische Christologie*, (hrgb.) U. Schelle, T. Söding, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2000, 178. Pierwszy z wymienionych tytułów ma w Listach Pawła, najogólniej rzecz biorąc, znaczenie mesjańskie (zarówno dla judeochrześcijan jak i chrześcijan pochodzenia pogańskiego), oznacza wyjątkową relację do Boga. Tytuł κυρίως zmienia nieco przestrzeń

Natomiast tytuł Syn Boży, według U. Schnelle, został przez Pawła przejęty z tradycji (wydaje się, że chodzi tu o tradycję ustną – 1 Tes 1,9n; Rz 1,3n), co więcej – uważa, że można, z punktu widzenia historii religii, proces formowania się tego tytułu odkryć w tradycji Starego Testamentu (np. Ps 2,7). Nie znajdziemy jednak w jej analizie wzmianki o rozumieniu tego tytułu w sensie ontologicznym (równości Jezusa z Ojcem), a jedynie funkcjonalnym: „Jezus z Nazaretu jest Pomazańcem Bożym, panuje jako Kyrios, a Jego działanie jako Syna Bożego obejmuje przeszłość, teraźniejszość i przyszłość”.¹³

Nieco inaczej na pawłową świadomość osoby Jezusa, jako Syna Bożego, patrzy M. Hengel. W książce zatytułowanej „Syn Boży” stawia on wniosek, że w przeciągu zaledwie kilku dziesięcioleci po Wydarzeniach Paschalnych dokonał się zasadniczy rozwój chrystologii. Według niego, hymn chrystologiczny z Listu do Filipian (2,6-8), napisany przez Pawła około sześć-siedem lat po założeniu przez niego w Filippi Kościoła (około roku 49), jest świadkiem tego, iż „apoteoza Ukrzyżowanego musiała się dokonać już w latach czterdziestych i można się pokusić na stwierdzenie, że w tym właśnie czasie więcej się w chrystologii wydarzyło niż w siedmiu wiekach chrześcijaństwa, aż do ustalenia się *credo*”.¹⁴ Chrystologia u św. Pawła niewątpliwie wyrasta z osobistych doświadczeń Pawła, przemienionego (nawróconego) przez Boga, zupełnie niezależnie od niego, a nawet wbrew jemu (doświadczenie damasceńskie). Stąd przybiera ona soteriologiczne zabarwienie; Chrystus jawi się jako Zbawiciel o boskich prerogatywach i dlatego trudno byłoby, bez gruntownej analizy, rozstrzygnąć, czy zainteresowania chrysto-zbawcze Pawła nie odsuwają nieco na bok pytania o ontologię Zbawcy.¹⁵

chrystologiczną u Pawła; kiedy wierni używają tego tytułu w stosunku do Jezusa, to uznają Jego autorytet jako Wywyższonego Pana, obecnego aktualnie w ich wspólnocie. Kupiło to także tytuł eschatologiczny; chrześcijanie oczekują na Jego przyjście, z którym związane jest wypełnienie Królestwa Bożego i dlatego wołają: „Przyjdź, Panie” – 1 Kor 16,22. (U. Schnelle, 181).

¹³ J.w., 183 i 193.

¹⁴ *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen: Mohr & Siebeck 1977, 9-11.

¹⁵ Por. K. Kertelge, K. Scholtissek (hrsg.), *Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000 (SBS 181), 37-43.

2.1.2. Tradycja Synoptyczna

Znawca czwartej Ewangelii, Rudolf Schnackenburg w analizie porównawczej chrystologii tradycji synoptycznej i janowej pisze, że obraz Jezusa u Synoptyków jest bardziej „ludzki”; w Jezusie tych Ewangelii jest więcej „ciepłego, pełnego miłosierdzia odniesienia do ludzi”.¹⁶ Janowy Jezus jest nieco inny; to przede wszystkim „od Boga przychodzący Logos, wcielony Logos, który jednocześnie jako taki jest człowiekiem”.¹⁷ Synoptycy odkrywają wiarę na poziomie zaufania w Bożą moc, która realizuje się przez Jezusa, natomiast Jan – wiarę w Jego mesjańskie posłannictwo. W przypadku czwartej Ewangelii autor prowadzi jej odbiorców do chrysto-zbawczego wyznania wiary (christologisch-soteriologische Bekenntnisglaube), natomiast u synoptyków pozostaje na poziomie silnego doświadczenia ziemskiego działania Jezusa (jest tu jakieś podobieństwo do teologii Pawła). Dla R. Schnackenburga punktem wyjścia, w uprawianiu Janowej chrystologii, jest dostrzeżenie Jezusa jako posłańca Bożego; wielokrotne wzmiankowanie tej misji Jezusa w czwartej Ewangelii ma być punktem odniesienia chrystologicznych analiz. Jeśli chodzi o Synchrystologię obu tradycji to R. Schnackenburg dopuszcza możliwość przejścia od wcześniejszej, synoptycznej, do Janowej nauki o Jezusie „Synu”, lecz to, co było dla Synoptyków „szczytem chrystologii”, u Jana staje się jakimś punktem zaczepienia i dopracowania; u niego, używając określenia R. Schnackenburga, „Ojciec-Syn-chrystologia” została w pełni rozwinięta.¹⁸

2.1.3. Czwarta Ewangelia

Dzieło Jana, już jako dojrzała chrystologia, prezentuje nam różne poziomy (warstwy – *strata*), na których sama wyrosła i oczywiście własne poglądy redaktora tego dzieła (rozwijane też zgodnie z literacko-teologiczną ewolucją dzieła). Chrystologia obecna jest nieomal na każdej stronie czwartej Ewangelii: poznajemy ją z dialogów Jezusa z Żydami i pojedynczymi bohaterami, z dysput prowadzonych przez postaci drugo- i trzecioplanowe, a także, oczywiście z narracji autora i jego własnej teologii ukrytej także w tytułach chrystologicznych. Stan ten odzwierciedla *Sitz im Leben* Ewangelii – wyrasta w określonym środowisku chrześcijan i jest „dialogiem” jej autora z wiernymi. Frank Matera pisze w swojej

¹⁶ *Synoptische und johanneische Christologie – ein Vergleich*, w: *The Four Gospel* 1992. Festschrift Frans Neirynck, (ed.) F. van Segbroeck (i in.), V. III, Leuven: University Press 1992, 1724-1750, tutaj 1725.

¹⁷ J.w., 1726.

¹⁸ J.w., z następujących stron: 1730, 1738, 1743.

chrystologii Nowego Testamentu, że „ten, kto czyta czwartą Ewangelię, ma wrażenie, jak gdyby słuchał dwóch narracji: słów samego Jezusa i opowiadania Janowej wspólnoty, w której rozwijała się chrystologia”.¹⁹

Cytowany już R. Brown, świadomy trudności nawet skrótowego określenia, czym jest chrystologia czwartej Ewangelii, w swoim wprowadzeniu do nowotestamentalnej chrystologii przedstawia jedynie najważniejsze ujęcia tego tematu przez współczesnych teologów (Bultmanna, Cullmanna, Kasemanna i Dreyfusa).²⁰ Natomiast S. Mędała w najobszerniejszej, jak się wydaje, w polskojęzycznym obszarze pozycji chrystologicznej, pisze, że niemożliwym jest ujednolicanie samych wątków chrystologicznych czwartej Ewangelii, a tym bardziej rozmaitych podejść egzegetyczno-teologicznych badaczy tego zagadnienia, pośród których jest także systematyzacja tytułów chrystologicznych.²¹ Zatem przedstawianie chrystologii za pomocą owych tytułów jest niewielkim wycinkiem badań w tej dziedzinie, uprawomocnionym o tyle, o ile nie pretenduje do dziedziny formułującej ostateczne wnioski. W takim też duch należy odczytywać poniższe opracowanie syn-chrystologii autora czwartej Ewangelii.²²

3. TYTUŁY CHRYSOLOGICZNE

Różnorodność tytułów chrystologicznych oraz nieco inne opracowanie w poszczególnych tradycjach Nowego Testamentu świadczy o „niewyczerpanym” bogactwie tematyki, potwierdza także nadprzyrodzony charakter opisywanego „zjawiska”, które jest po ludzku nie do zdefiniowania. Na tym polega nadprzyrodzony fenomen kanonu Nowego Testamentu, że zawiera różne ujęcia jednego niemalże zagadnienia (bo właśnie do chrystologii da się sprowadzić liczne wątki wszystkich Ksiąg) lub jak to inaczej ujął F. Matera w swojej monografii poświęconej chrystologii nowotestamentalnej: „Geniusz kanonu Nowego Testamentu polega na zdolności utrzymania różnorodności i jedności Nowego

¹⁹ F. M a t e r a, *New Testament Christology*, Louisville: Westminster Knox Press 1999. Pokazuje on przykładowo tę najniższą warstwę, gdy Jezusa zestawiano z prorokiem, a także własną chrystologię redaktora dzieła, który opracowuje temat Syna człowieczego, który zstąpił z nieba. Por. 216.

²⁰ *An Introduction*, 197.

²¹ *Chrystologia*, 11, 9.

²² Taka chrystologia powstaje także w oparciu o inne, większe, nowotestamentalne grupy tekstów, np. *Corpus Paulinum*, o czym pisze cytowana już U. Schnelle: „Offensichtlich sind die christologischen Hoheitstitel ein Grundelement paulinischer Christologie und Theologie”. *Heilsgegenwart*, 179.

Testamentu w twórczym napięciu, którego domaga się każde pokolenie [chrześcijan], aby poprawiać i pogłębiać rozumienie Chrystusa”.²³

Jaką rolę w chrystologii Jana pełnią tytuły? Czy należą ściśle do teologii Ewangelisty, czy też raczej odzwierciedlają historyczną sytuację, którą także w jakiś sposób pragnął on oddać? Zapewne i jedno i drugie. Umiłowany uczeń znał całą działalność Jezusa, tworzył tradycję apostołską o Nim (współbrzmiał z innymi tradycjami, które wyrastały z jednego źródła) i w końcu, oprócz wątków historycznych, miał do przekazania własne ujęcie teologiczne prawdy zbawczej (por. J 20,30n). Natomiast pytanie o rolę tytułów chrystologicznych jest pytaniem o świadomość teologiczną autora, który je wykorzystywał. W tradycji semickiej imię, w szerszym sensie, oznacza osobę, która je nosi, a tytuł określa godność tej osoby. Zawsze jednak chodzi o określenie, z kim mamy do czynienia przy podaniu imienia i tytułu. H. Bietenhard w „Słowniku pojęć nowotestamentalnych” podaje, że imię Boże należy do istoty objawienia. I nie chodzi tu o podanie jakiegoś konkretnego imienia, ale raczej tego, co ono wyraża, jaki aspekt ujawnienia się Boga przed światem („Objawiłem Twoje imię i nadal będę objawiał”; J 17,26).²⁴ Tytuły Jezusa pełnią funkcje ujawnienia Jego godności i pełnienia misji, ale również Jego *esse*, żeby nie powiedzieć osoby, gdyż to pojęcie nie funkcjonowało w naszym rozumieniu w czasie powstawania Ewangelii. Tytuły chrystologiczne, od najwcześniejszych czasów popaschalnych, służyły do formułowania wyznania wiary samych uczniów Jezusa jak i przyjmujących wiarę w Niego. Ich ewolucja świadczyła o przechodzeniu od prostego wyznania wiary (przez tytuły i aklamacje) do głębszej refleksji teologicznej w gminach znających już kerygmat o zmartwychwstaniu. Uwzględniając ten proces H. Langkammer ułożył tytuły chrystologiczne w następującej kolejności: Syn Człowieczy, Syn Boży, Mesjasz, Syn Dawida, Pan, Nauczyciel, Sługa Boży, Prorok.²⁵ Natomiast F. Hahn, w klasycznej już monografii poświęconej tytułom chrystologicznym, przyznał również, że Syn Człowieczy jest najstarszym tytułem („jest on punktem wyjścia do badania najstarszej tradycji chrystologicznej”), a po nim wyliczył cztery inne: Pan, Chrystus (Mesjasz), Syn Dawida i Syn Boży.²⁶

²³ F. M a t e r a, 255.

²⁴ *Name*, w: ThBNT, t. II, 961.

²⁵ Por. *U podstaw chrystologii Nowego testamentu*, Wrocław 1976, 26-29.

²⁶ Por. *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1963, 7-10, 13.

4. SYN-CHRYSTOLOGIA, CZYLI ZAWĘŻONA SYNCHRONIA CHRYSTOLOGII

Jak wcześniej to już zostało zauważone R. Schnackenburg używa określenia syn-chrystologia do usystematyzowania badań nad tytułem υἱός w czwartej Ewangelii. W ogólnych uwagach do omawianego problemu pisze on, że samookreślenie Jezusa jako „Syn” w stosunku do Boga w obszarze pism nowotestamentalnych jest najbardziej charakterystyczne w ujęciu czwartego Ewangelisty oraz rzucające się w oczy w samej czwartej Ewangelii.²⁷ Podobną opinię prezentuje mniej znany, współczesny egzegeta szwajcarski, Samuel Vollenweider.²⁸ Pisząc o historycznych początkach chrystologii i jej kształtowaniu się zauważa, że rodząca się nowotestamentalna teologia Jezusa widzi Go zawsze w relacji do Boga. Jeden z pawłowych tekstów – 1 Kor 8,6 o jednym Bogu i jednym Panu Jezusie (nazwany przez autora przedpawłowym wyznaniem wiary), umiejscawia Boga przed Jezusem, albo inaczej – „Jeden Pan Jezus Chrystus ma swoje miejsce pod parasolem jednego Boga”. Jednakże teologia Pawła pokazuje ich w stosunku wzajemności, który najlepiej oddaje słownictwo ojciec – syn: „w tej specyficznej relacji wyraża się jedność Boga”. Według S. Vollenweidera, czwarta Ewangelia ma najlepiej w Nowym Testamencie rozwiniętą teologię boskości Jezusa, przy jednoczesnym ciągłym akcentowaniu, że Jezus-Syn jest „niczym bez Ojca”.²⁹

W cytowanym wyżej Ekskursie „Der Sohn”, autorstwa R. Schnackenburga, znajdziemy uwagi, że nie można jednak absolutyzować tytułu υἱός; syn-chrystologia nie jest samodzielną dziedziną o Jezusie Chrystusie, a więc taką, którą można by wykorzystać do wyciągania wniosków o Jezusie jako takim. Pełni ona rolę pomocniczą (pośredniczą) w objawieniu zbawienia, przez Jezusa – Posłańca Bożego. Według R. Schnackenburga, pierwotny Kościół nie otrzymał dzięki nauczaniu Jana Ewangelisty pouczenia z zakresu metafizycznej istoty Syna, Jego wewnątrztrynitarnego związku z Ojcem, Jego preegzystencji, połączenia boskiej i ludzkiej natury we wcielonym Synu. Aby te tematy poruszyć i wyjaśnić, potrzebna by była późniejsza nauka o podwójnej naturze Jezusa (dorobek późniejszego okresu patrystycznej spekulacji – Cyryła, Augustyna, Jana Chryzostoma). Sam zaś Jan przekazał jedynie antropologiczno-egzystencjalne pouczenie o Jezusie, a chrystologia pełni

²⁷ *Das Johannesevangelium*, t. II, Ekskurs 9: „Der Sohn“, s. 150-168, tutaj 150n.

²⁸ *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, Tübingen: Mohr & Siebeck 2002.

²⁹ Cytaty odpowiednio 24, 25 i 26.

rolę „funkcjonalną” (narzędzną): Jezus – Syn daje przystęp do Ojca, objawia dalekiego, niewidzialnego Boga w świecie i Jego miłość do świata, jest światłem, które nadaje sens i cel naszemu istnieniu.³⁰

Czy z taką opinią można się zgodzić, postaramy się wykazać przez analizę poszczególnych „syn”-tytułów.

4.1. SYN CZŁOWIECZY

Tytuł ten jest jednym z najbardziej kłopotliwych w dyskusji egzegetyczno-teologicznej; na jego temat powstała bardzo obfita literatura. I chociaż został on niejako zdefiniowany lub opisany przez słowniki, to jednak niektórzy współcześni teologowie zdają się poddawać krytyce wiele wcześniejszych opracowań. Takim „odważnym” autorem jest C. Caragounis; w pozycji, w całości poświęconej tytułowi Syn Człowieczy, we wstępie przyznał, że przebadał opinie setek naukowców w interesującym go temacie; ze wszystkimi z nich pozostaje w zgodzie w jakimś zagadnieniu, lecz z wieloma się nie zgadza w licznych kwestiach.³¹ W punkcie wyjścia na tytuł ten trzeba spojrzeć przez pryzmat tradycji Starego Testamentu lub jeszcze szerzej – w ramach judaizmu. W Starym Testamencie najważniejszym pozostaje tekst Dn 7,13, a w literaturze apokryficznej – Księga Henocha (Część 46) i Czwarta Księga Ezdrasza (Część 13). One, jak przekonuje C. Caragounis, tworzą nowotestamentalne *Sitz im Leben* omawianego tytułu (choć ostatnia z przytaczanych Ksiąg mogła powstać dopiero pod koniec I w. A.D. – dlatego lepiej jest mówić o wspólnym z NT środowisku). Według niego, wielu teologów nie zauważa, że judaizm jest źródłem przedchrześcijańskiej tradycji o Synu Człowieczym. W środowisku żydowskim ten tytuł był mocno zakorzeniony i jego znaczenie właśnie stamtąd przejęli ewangelisci. Trzeba podkreślić, że oni sami nie wyjaśniają tego tytułu w swoich tekstach; takie wyjaśnienie nie było konieczne, gdyż termin ten (i jego teologiczne konotacje) znany był w środowisku Jezusa. Miał on w judaizmie „zawsze” mesjańskie znaczenie, choć zmieniała się

³⁰ J.w., 167n.

³¹ C.C. Caragounis, *The Son of Man. Vision and Interpretation*, Tübingen: Mohr & Siebeck 1986, s. V (Preface). Co więcej, w konkluzji rozdziału poświęconego porównaniu nowotestamentalnej teologii Syna Człowieczego w odniesieniu do Księgi Daniela, stawia tezę, że „poszukiwania [teologii] Syna Człowieczego są w głębokim kryzysie”. 242. Wniosek o tym, jak trudno zgodzić się z opiniami teologów co do sensu omawianego tytułu, można, jak się wydaje, odnieść do niemalże wszystkich tytułów chrystologicznych; są kwestie, w których egzegeci i teologowie pozostają w zgodzie, ale także w wielu tematach będą mieli odmienne zdania.

jego interpretacja. Przełom dokonał się pod wpływem Księgi Daniela i egzegeza Dn 7,13 dojrzewała w kierunku: od ziemskiego i dawidowego mesjanizmu do „nadprzyrodzonego Mesjasza, niebiańskiego pochodzenia i powszechnego zasięgu”.³² W judaizmie czasów Jezusa funkcjonowały różne teologie, a pośród nich różne mesjanologie. W niektórych kręgach żydowskich (w których rozbudzone były nadzieje mesjańskie o charakterze transcendentnym) ulubioną była „figura Syna Człowieczego, którego przybycie *na* albo z obłokami pozwalało na domniemanie Jego preegzystencji i niebiańskiej natury”.³³ Zatem używanie tego tytułu, czy to przez Jezusa, czy później przez Ewangelistów pomagało stworzyć nadprzyrodzoną perspektywę Jego prezentacji. Trzynastokrotne użycie w czwartej Ewangelii tego tytułu oscyluje wokół dwóch głównych wątków teologicznych – idei apokaliptycznej (sąd, wyznanie wiary) i schematu zstąpił – wstąpił.³⁴ C. Caragousin we wnioskach stwierdza, że tytuł Syn Człowieczy należy taktować jako *ipsissimum verbum Jesu*, a ewangeliści przekazali doświadczenie uczniów z nauczania Jezusa, który tak właśnie mówił o sobie. Gdy Jezus przypisuje sobie tytuł Syna Człowieczego to czyni to w tym celu, aby „ubarwić” swoją misję (jak to określili C. Caragousin). „Jezus rozumie siebie samego jako Syna Człowieczego – Mesjasza, którego misją było dać swoje życie za ludzi, a przez to także objawić się w chwale i w roli eschatologicznego Sędziego”.³⁵ Podobne wnioski, choć podane nieco innym językiem, wyraził H. Langkammer. Według niego, tytuł ten sięga do samego historycznego Jezusa; uwzględnia Jego samoświadomość i wyraża idee wywyższenia. Ewangelista Jan „bardziej niż synoptycy spojrział na ziemskiego Jezusa przez pryzmat zmartwychwstania”.³⁶

W świetle tych wypowiedzi należy stwierdzić, że Jezus nie zamierzał przy pomocy tytułu Syn Człowieczy ujawniać natury swojej relacji z Ojcem; służył on bardziej, jeśli tak to można wyrazić, jako tytuł „dialogowy” i „kontekstowy”. Dialogowy oznacza, że Jezus z jego pomocą wyraźnie nawiązywał teologiczny dialog ze słuchaczami, a kontekstowy – był tytułem w miarę czytelnym na tle środowiska, z którego wyrastał. Ten drugi aspekt przyjmujemy ze zrozumieniem w oparciu o wcześniejsze stwierdzenia, że *Sitz im Leben* pomagało w przyjęciu tytułu, jako w miarę

³² *The Son of Man*, 136, 143.

³³ Keulers, J., *Die Eschatologische Lehre des Vierten Esrabuches*, Biblische Studien (Freiburg) [BibS(F)] XX, n.2-3, Freiburg 1922, 128.

³⁴ Por. C. Colpe, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, w: TWNT, t. VIII, 468-474.

³⁵ *The Son of Man*, 250.

³⁶ Por. *U podstaw chrystologii*, 52.

zrozumiałego. Zatrzymajmy się nad tym pierwszym sformułowaniem – tytuł dialogowy. W 12,34 Ewangelista wkłada w usta Żydów (tłumu) pytanie: „Któż to jest ten Syn Człowieczy?”, o którym wcześniej usłyszeli od Jezusa, że musi zostać wywyższony. Zdanie to nie tyle wyraża ich nieznaną poruszanego tematu (bo zaraz odsłonią swoje mesjańskie zorientowanie – „Myśmy się dowiedzieli z Prawa, że Mesjasz ma trwać na wieki”), lecz raczej zakwestionowanie aspiracji Jezusa do tego tytułu. Wynikać może z tego właśnie to, co przed chwilą zostało stwierdzone, że z tytułem Syn Człowieczy kojarzono w Izraelu postać mającego nadejść Mesjasza. Zatem teksty z tym tytułem należy rozumieć w sensie historycznym (i kontekstowym).

Zaprezentowana siatka tytułów wylicza zdania autoprezentacji Jezusa jako Syna Człowieczego; występują w nich następujące czasowniki w kontekście tego tytułu: ujrzenie, wywyższenie, będziecie spożywać, wierzysz. Wyrażają one „hipotetyczne” zaangażowanie słuchaczy – greckie czasowniki zostały wyrażone w trybie przypuszczającym (ἐάν μὴ φάγητε – nie będziecie spożywać, 6,53; ἐάν οὖν θεωρήτε – gdy ujrzenie, 6,62; Ὅταν ὑψώσῃτε – gdy wywyższenie, 8,28), a ostatni – pytanie o wiarę, został postawiony w prostym czasie teraźniejszym (9,35). A zatem Jezus stawia słuchaczy wobec swojej osoby jako Syna Człowieczego z „zaproszeniem” do osobistego zaangażowania, uwierzenia. Chodzi tu o wiarę w osobę, w Jezusa, który staje przed Żydami z misją. Z jednej strony Jezus opisuje siebie jako Syna Człowieczego, a z drugiej domaga się wiary, że nim jest, że jest Synem Człowieczym, którego znają z mesjańskiej teologii uprawianej w judaizmie. Wydaje się, że jest to jedna z płaszczyzn prezentacji Syna Człowieczego w czwartej Ewangelii. Na wyższej (albo kolejnej) płaszczyźnie znajdzie się refleksja teologiczna nad wywyższeniem Syna Człowieczego i Jego związkiem z niebem (nikt nie wstąpił do nieba oprócz Syna Człowieczego; wstąpił – ἀναβέβηκεν, jest w czasie *perfectum*, 3,13). I właśnie na tej płaszczyźnie (wokół tekstów z grupy o wywyższeniu) można snuć ewentualną refleksję o cechach Syna Człowieczego. Jedną z nich jest Jego preegzystencja. Przypisywanie tej cechy Chrystusowi nie koniecznie musi oznaczać uznawanie Go za współistotnego Bogu w Jego wiecznym istnieniu. Jak bowiem przekonuje R.G. Hamerton-Kelly w swoim opracowaniu *Pre-existence, Wisdom, and The Son of Man*, preegzystencja Chrystusa nie jest pomysłem autorów Nowego Testamentu; z tą ideą zapoznaje nas tradycja judaistyczna, z jej koncepcją eschatologicznego sędziego oraz helleńska, przejęta także w judaizmie – z ideą mądrości (mity mądrościowe). Nieco inaczej spekulacje przeprowadzają synoptycy, czy Paweł, inaczej też czwarty Ewangelista. Według wspomnianego wyżej autora, Janowy Logos jest helleńsko-judaistycznym terminem dla preegzystującej mądrości, natomiast tytuł Syn Człowieczy służył

w apokaliptyce palestyńskiej przedstawieniu eschatologicznego sądu.³⁷ Względnie dobrze wydaje się być wykazane, że najwcześniejsze wnioski o preegzystencji Chrystusa były spójnie uformowane przez wyobrażenie żydowskiej apokaliptyki i żydowskich spekulacji mądrościowych. R.G. Hamerton-Kelly uważa, że apokaliptyczna postać Syna Człowieczego mogła zostać przejęta przez uczniów z nauczania samego Jezusa, a nawet Jezusowy sposób wykorzystywania przypowieści może świadczyć o przypisaniu przez Niego sobie samemu jakiejś idei odwiecznej mądrości.³⁸ Czy można zatem z idei preegzystencji, obecnej w czwartej Ewangelii w różnych obrazach (Logosu, Syna Człowieczego), wyciągać daleko idące wnioski dotyczące odwieczności i współistotności Syna z Ojcem, pozostaje wciąż pytaniem.³⁹ Preegzystencja Syna Człowieczego, według R.G. Hamerton-Kelly'ego, pozostaje w ścisłym związku z Logosem istniejącym od początku (por. J 1,1). Jan dokonał w tym temacie syntezy tradycji mądrościowej i apokaliptycznej, teologii Mateusza i Pawła.⁴⁰

W jednym wypadku w czwartej Ewangelii Jezus domaga się od uzdrowionego ślepcy wyznania wiary w Syna Człowieczego (9,35). H. Langkammer przykłada do tego zdania inny, zaczerpnięty z tradycji synoptycznej termin: „Kto się przyzna do Mnie wobec ludzi, przyzna się i Syn Człowieczy do niego wobec aniołów Bożych” (Łk 12,8n). Cytowany autor pisze, że Jezus domaga się wyznania tej Jego godności (jako Syna Człowieczego), albo inaczej – przyznania się do Niego, jako takiego, już tu

³⁷ R.G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament*, Cambridge: University Press 1973, 241.

³⁸ J.w.

³⁹ R.G. Hamerton-Kelly wprowadził pojęcie preegzystencji protologicznej i eschatologicznej. Ta pierwsza dotyczy istnienia uprzedniego do obecnej rzeczywistości, ta druga zaś uprzedniego względem spraw ostatecznych. Według niego, w teologii Pawła spotykamy się dość często z tą drugą formą preegzystencji: sprawy obecne są zapowiedzią eschatonu. Najlepiej widać to na przykładzie Kościoła, który jest „niebieskim miastem lub świątynią, która ujawni się w czasach ostatecznych, ale już teraz istnieje w niebie”. Por. *Pre-existence*, 193. Przy takim rozumieniu preegzystencji – jako zapowiedzi tego, co ma się stać: albo w układzie przeszłość – teraźniejszość, albo teraźniejszość – przyszłość, trudno jest mówić o „bezwzględnej” wartości preegzystencji bytu (jednostki) w przeszłości, gdyż w tak rozumianych konstrukcjach chodziłoby tu o względne odniesienie i niejako zapowiedź jednej rzeczywistości przez uprzednią do niej. Preegzystujący Logos oznaczałby jedynie zapowiedź przyjścia (ujawnienia się) Chrystusa, a nie Jego odwieczny związek z Ojcem.

⁴⁰ W podobny sposób dopuszcza połączenie idei Logosu z tytułem Syn Człowieczy C. C o l p e w cytowanym artykule z TWNT. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, 474.

na ziemi. „Jeśli to wyznanie ma się już dokonać na ziemi, to widocznie tytuł – Syn Człowieczy – obejmuje wszystkie sfery zbawczej i ontycznej egzystencji Jezusa, Syna Człowieczego, a nie tylko *okresu po wywyższeniu*”.⁴¹ Jest to bardzo cenna myśl, która każe spojrzeć znacznie szerzej na autoprezentację Jezusa. Wyznanie wiary absolutyzujące postać Syna Człowieczego pozwala nam odczytywać w niej (tej postaci) szeroki zakres prerogatyw i boskich cech. Niekoniecznie idea wywyższenia Syna Człowieczego (i w konsekwencji Jego zasiadanie po prawicy Wszechmocnego) musiałaby zdecydować o przypisaniu Mu transcendentnej godności. Już samo utożsamianie się Jezusa z tą figurą mesjańską przydaje Mu charakteru „bezwzględnego” (absolutnego); zatem Jezus, jako Syn Człowieczy, jawił się swoim uczniom jako postać transcendentna, choć oni mogli tego nie dostrzegać i nie rozumieć. W ten sposób po raz kolejny mamy do czynienia z dwupłaszczyznowością tego dzieła; na jednej płaszczyźnie chodzi o proste wyznanie wiary w Syna Człowieczego, obecnego pośród nich Jezusa, przez współczesnych Jemu Żydów, a na drugiej – o przyznanie, już w ramach refleksji chrystologicznej, że w tym tytule mieści się cała pełnia, jaka miała zostać objawiona. Naturalnie, powszechność występowania tego zwrotu w judaizmie (i Nowym Testamencie) z jednej strony ukrywa (żeby nie powiedzieć spłyca, deprecjonuje) tę głębię tytułu, a z drugiej – w jego zagadkowości kryje się możliwość ukrycia owej „całej pełni bóstwa” (por. Kol 2,9). Oznacza to, że nie otrzymujemy przez ten tytuł pouczenia o „naturze” Jezusa (chodziłoby tu o wyłuskanie Jego boskości z jej konsekwencjami), lecz także, że jego używanie i częste występowanie w czwartej Ewangelii pozwala autorowi rozwijać „wysoką chrystologię” (*high christology*, odwołując się do podanej wcześniej nomenklatury), a własny zamysł teologiczny Jana uznać za wysoce rozwinięty w kierunku ujawnienia boskich prerogatyw Syna Człowieczego.

Powracając raz jeszcze do myśli, że tytuł Syn Człowieczy należy do *ipsissima verba*, przytoczmy wyniki badań kolejnego teologa – M. Kreplin’a, który w monografii poświęconej samoświadomości Jezusa stawia tezę, że żaden ze znanych i używanych w stosunku do Jezusa terminów nie był Jego własnym sposobem autoprezentacji oprócz tytułu Syn Człowieczy. Wylicza przy tym następujące inne terminy: Mesjasz, Syn Dawida, Król, Syn Boży, Sługa Boży, wcielona Mądrość, Pan, Prorok, Nauczyciel i stwierdza, iż „już od dłuższego czasu w historyczno-krytycznych badaniach poświęconych Jezusowi istnieje zgoda, że nie tytułował się tymi

⁴¹ Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu, Wrocław 1990, 25.

terminami”.⁴² Zatem, jedynie tytuł Syn Człowieczy wchodzi w rachubę przy ocenie samoświadomości Jezusa i Jego autoprezentacji. Pozostałe tytuły pochodzą z szeroko rozumianej tradycji, a więc także teologiczno-redakcyjnej pracy ewangelistów. Zresztą, jak zauważa S. Schulz, zwrot Syn Człowieczy w Janowej tradycji przynależy do „specjalnej warstwy tradycji” chrystologicznej.⁴³

Rodzi się pytanie, czy tytuł Syn Człowieczy jest w ogóle spokrewniony z innymi tytułami „syn-”? Jest on raczej związany z określoną tradycją żydowską i dotyczy mesjańskiej figury znanej w judaizmie. Niekoniecznie musi oznaczać tego, co mieści się w naszym (potocznym) rozumieniu relacji ojciec – syn; może natomiast być czymś w rodzaju „trampoliny” dla innych tytułów chrystologicznych, w ich orzekaniu o transcendencji Chrystusa. Wydaje się, że najmniej „zobowiązującym” do głębszej refleksji jest tytuł – Jednorodzony Syn (Boży), a więcej uwagi należy poświęcić pozostałym dwom: Syn i Syn Boży. Taka zatem będzie kolejność ich omawiania.

4.2. JEDNORODZONY SYN (BOŻY)

Siatka tytułów ujawnia, że nie ma jednolitej formuły w używaniu tytułu *Jednorodzony Syn*; Ewangelista czterokrotnie posłużył się przymiotnikiem *μονογενής* w stosunku do Jezusa – w Prologu i w dialogu z Nikodemem. Ta druga perykopa może być uważana za własną pracę teologiczną i literacką (redakcję) autora, gdyż rozmowa Jezusa z Nikodemem odbyła się bez świadków; nie powstała w związku z nią żadna inna tradycja, poza świadectwem czwartego Ewangelisty (oczywiście, podobnie jest z pierwszą perykopą – Prologiem o Logosie).

Termin *μονογενής*, w odniesieniu do Jezusa, jest zwrotem wyłącznie Janowym (powtórzonym jeszcze w 1 J 4,9); w słowniku pojęć biblijnych znajdziemy odpowiedź, że w tradycji synoptycznej analogicznym do niego jest *ἀγαπητός* (umiłowany; Mk 1,11), a w *Corpus Paulinum* – *ὁ αὐτοῦ υἱός* (swoj własny syn; Rz 8,3), *ὁ ἴδιος υἱός* (własny syn; Rz 8,32), lub *πρωτότοκος* (pierworodny; Rz 8,29). W Jezusie zostało przez ten termin wyakcentowane jedyne (niepowtarzalne), w obrębie całego stworzenia

⁴² M. Kreplin, *Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse*, Tübingen: Mohr & Siebeck 2001, 83n.

⁴³ *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*, Göttingen 1957, 96nn.

istnienie, przy czym, bardziej należy widzieć w tym tytule konotacje zbawcze niż egzystencjalne (i ontologiczne).⁴⁴

Raz jeszcze przypomnijmy pełne zwroty:

1,14 – δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός; chwałę, jaką Jednorodzony od Ojca

1,18 – μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς; Jednorodzony Bóg w łonie Ojca

3,16 – ὁ θεὸς (...) τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν; Bóg dał (...) Syna Jednorodzonego

3,18 – εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. w imię Jednorodzonego Syna Bożego

Najprostsze wnioski, jakie można wyciągnąć z tych zdań, są takie, że mamy tu do czynienia z dwoma formułami: Jednorodzony oraz Jednorodzony Syn. W pierwszym przypadku stwierdzamy, że w Prologu, gdzie pojawiła się formuła Jednorodzony, nie użyto ani razu rzeczownika „syn”, natomiast w dialogu z Nikodemem termin ten występuje pięciokrotnie w czterech różnych formułach: Syn Człowieczy, Syn Jednorodzony, Syn i Syn Boży. Nie ulega wątpliwości, że zarówno przymiotnik *μονογενής* z Prologu jak i z dialogu z Nikodemem odnosi się do jednej i tej samej osoby Jezusa; po uwzględnieniu hebrajskiej płaszczyzny znaczeniowej, która stanowi punkt wyjścia medytacji Ewangelisty, można go przetłumaczyć jako *jedyny, pierwotny, szczególnie umiłowany*.⁴⁵ Zastanawiające jest, dlaczego akurat w tych dwóch perykopach autor użył tego terminu. Analizując strukturę literacką dialogu Jezusa z Nikodemem można stwierdzić, że w pierwszej jego części mamy do czynienia faktycznie z rozmową – wymianą zdań (3,1-13). Dalsza partia tekstu to monolog Jezusa (albo teologia Ewangelisty); zresztą bardzo podobny zabieg redaktorski występuje w drugiej części tego rozdziału – w dialogu Żydów z Janem Chrzcicielem: początkowo jest to wymiana zdań, a następnie teologia (3,31-35). Mielibyśmy więc do czynienia, zarówno w Prologu jak i „dialogu” z Nikodemem, narrację Ewangelisty o Jednorodzonym Synu. We wszystkich czterech zdaniach *Μονογενής* pozostaje w relacji do Boga (Ojca): otrzymuje od Niego chwałę, pozostaje na łonie Ojca i o Nim poucza, jest posłany od Ojca (zarówno 3,16 jak i 3,17-18). O ile zdania z Prologu

⁴⁴ Por. *μόνος* K.-H. Bartels, ThBLNT, t. I, 218.

⁴⁵ R. Schnackenburg uważa, że hebrajskim odpowiednikiem jest prawdopodobnie przymiotnik *יָחִיד*, który został przez niego przetłumaczony – einzig, einziggeboren, einziggeliebt. Por. *Das Johannesevangelium*, t. I, 246.

wyrażają bardziej związek Jednorodzonego z Ojcem – w chwale i jedności istnienia, o tyle w dialogu – funkcję Jego zbawczego pośredniczenia. O tej relacyjności zawartej pośrednio (ukrytej) w samym tytule może świadczyć fakt występowania obok siebie w dialogu z Nikodemem dwóch tytułów: Syn Człowieczy i Syn Jednorodzony (3,14-16). Gdy Ewangelista układa teologię wywyższenia Jezusa ze względu na człowieka (dla człowieka), to używa terminu Syn Człowieczy, natomiast wtedy, gdy ujawnia powód ofiarowania (wydania) Jezusa światu, to przytacza tytuł Syn Jednorodzony. Wydaje się, że dla autora natchnionego istnieje jakiś niuans w używaniu tych dwóch terminów i nie są one w prosty sposób zamienne.

Dalej, należy zauważyć, że w obydwu omawianych perykopach, w kontekście występowania przymiotnika μονογενής, jest czasownik γεννάω (rodzić), który stanowi rdzeń owego przymiotnika. W Prologu mowa jest o tych, którzy „ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” (1,13) i według uproszczonej egzegezy należy ten tekst rozumieć w sensie jakiegoś drugiego narodzenia – przez wiarę lub sakramentalnie. Podobnie w dialogu z Nikodemem występuje ten czasownik w wyjaśnieniu Jezusa, że trzeba powtórnie się narodzić (γεννηθῆναι ἄνωθεν) – z wody i Ducha (3,5). Na podstawie tych dwóch tekstów stwierdzamy, że człowiek przez *powtórne narodzenie* wchodzi w relację z Bogiem i w ten sposób staje się dzieckiem Bożym (1,12), lub „mieszkańcem” królestwa Bożego (por. 3,3.5). Inaczej rzecz się ma z Jezusem, który jest Synem μονο-γενής.⁴⁶ Takie etymologiczne potraktowanie tego tytułu prowadzi do wniosku o faktycznej wyjątkowości relacji Jezusa do Ojca, diametralnie innej od ludzkiej relacji do Boga. Tytuł Μονογενής Υἱός należy zatem rozumieć jako nazwanie (określenie) Jezusa prawdziwym Synem Boga, jedynym, jakiego On posiada, którego zrodził, posłał na świat dla jego zbawienia, a który mimo to pozostaje ściśle zjednoczony z Ojcem, bo przebywa w Jego „łonie” (1,18). W tym kontekście Jezusa nie dotyczy powtórne narodzenie.

W świetle teologii św. Pawła i autora 1 J można dodać, że powtórne narodzenie człowieka – to z Boga, wyswobadza człowieka od panowania grzechu i prowadzi do wolności. Dopiero zrodzenie z Boga daje życie człowiekowi; zrodzenie ziemskie prowadzi ku śmierci. Od tego powszechnego prawa zupełnie wolny był Jezus jako *Jedno-rodzony* Syn Ojca. W tej szerokiej perspektywie teologicznej jawi się Jezus

⁴⁶ Polskie tłumaczenie „jedno-rodzony” oddaje lepiej sens tego przymiotnika niż na przykład niektóre angielskie propozycje wydawnicze: *the only Son*, lub niemieckie *der einzige Sohn* (choć R. Schnackenburg używa tu dosłownego tłumaczenia – *der einzigerzeugte Sohn*). Podobnie w tłumaczeniu łacińskim mamy zachowany ten sens – *unigenitus Filius*.

w wyjątkowej relacji do Boga, która, owszem, wyróżnia Go spośród ludzi (ludzkości), lecz także określa naturalną jedność z Ojcem. Trudno tu oczywiście mówić o skutkach ontologicznych takiej interpretacji tytułu *μονογενής*, lecz w kontekście innych analogicznych tekstów objawienia układa się on (ten tytuł i jego interpretacja) w logiczną chrystologię i Bożą ontologię.

R. Schnackenburg w cytowanym już artykule dotyczącym porównania chrystologii Synoptyków i Jana napisał, że w Prologu czwartej Ewangelii jej autor zawarł „wysoką” chrystologię – protologię, a więc naukę o boskiej naturze i mocy Chrystusa, ujawnionej w Jego ziemskiej misji. Z tego tekstu (szczególnie J 1,1-4.9-11), a także jemu podobnych, obecnych w innych miejscach czwartej Ewangelii (1,15.30; 3,13; 6,33.51; 8,58; 17,5.24) wynika rozumienie boskiego autorytetu Jezusa, ujawnianego w innych chrystologicznych „odsłonach” tego dzieła, jak i teologii synoptycznej, a sam tytuł „Jednorodzony Syn” jest łącznikiem między Logos-chrystologią, a Syn-chrystologią tradycji Synoptycznej.⁴⁷

4.3. SYN BOŻY

Jak to pokazała siatka tytułów, „Syn Boży” jest jedynym „syn-”, tytułem, którego używają słuchacze Jezusa w stosunku do Niego. Również sam Jezus używa go w stosunku do siebie (albo czyni to Ewangelista).

Christopher Tuckett, w jednej z ostatnio opublikowanych chrystologii Nowego Testamentu, obok wielu wstępnych założeń metodologicznych zwraca uwagę na zmieniające się, w miarę upływu czasu i rozwoju teologii, znaczenie teologicznych terminów.⁴⁸ Píše w niej, że fenomen płynności terminologii „rozciąga się także na język chrystologiczny. Opis Jezusa tytułem ‘Syn Boży’ stawał się w chrześcijaństwie (to jest w czasach po Nowy Testament) zwrotem, przez który chrześcijanie wyrażali swoją wiarę, że Jezus był w jakimś sensie w pełni boskim bytem, ‘jedno w istnieniu z Ojcem’; tytuł ‘Syn’, służył do odróżnienia Jezusa od ‘Ojca’ jako drugiej spośród trzech ‘osób’ w jednej niepodzielnej boskiej Trójcy”. Według niego, prawdopodobnie niektóre teksty Nowego Testamentu używają frazy ‘Syn Boży’, aby wyrazić coś zupełnie innego niż to, co stworzył Sobór Chalcedoński, definiując, kim był Jezus (i co my, jako spadkobiercy tradycji Kościoła postchalcedońskiego, rozumiemy boskość

⁴⁷ *Synoptische und Johanneische Christologie*, dz. cyt., 1748-50.

⁴⁸ *Christology and The New Testament. Jesus and his Earliest Followers*, Louisville: Westminster John Knox Press 2001.

Jezusa).⁴⁹ „Termin ‘Syn Boży’ był w czasach Nowego Testamentu szeroko rozpowszechniony. Tym, co jest pewne w związku z nim, to fakt, że w żydowskim środowisku wtedy, gdy był używany, nie nadawano osobie, opisywanej za jego pomocą, boskiej godności”.⁵⁰ Zatem, trzeba być bardzo ostrożnym w pobieżnej ocenie znaczenia tekstu Pisma Świętego, jakiej dokonujemy w oparciu o nasze (współczesne) rozumienie terminów, wypracowanych przez wieki rozwoju teologii.

Pytanie o biblijny sens tytułu Syn Boży dotyczy zarówno określenia, co tak naprawdę on oznacza, jak i stwierdzenia, czy dzięki niemu mamy dostęp do ontologii Jezusa jako równego Bogu w naturze Jego Syna. Zasadnym wydaje się postawienie pytania: kiedy uczniowie (Apostołowie, Ewangelisti, a może dopiero Kościół i jego nauczanie – w orzeczeniach Ojców oraz formalnie w wypowiedziach Soborowych i doktrynalnych) uświadomili sobie, że w osobie Jezusa mają do czynienia nie tylko z nadzwyczajnym „prorokiem, potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu” (Łk 24,19), lecz samym Synem Boga Najwyższego (por. Mk 5,7)? Nawet jeśli takie sformułowanie, używane jest przez Synoptyków, to jednak nie oznacza tego, iż kryje się w nich uznanie przez Apostołów w Jezusie tej godności w trakcie Jego ziemskiego nauczania.⁵¹ Pytanie, w interesującym nas temacie, można sformułować następująco: co było ową iskrą, która sprawiła, że Apostołowie / uczniowie przeszli od rozumienia Jezusa w kategoriach ziemskich do stwierdzenia Jego boskości, od używania tytułu ‘Syn Boży’ w granicach ortodoksji żydowskiej do określania za pomocą niego tego, co naprawdę oznacza (w późniejszym chalcedońskim sensie)? Odpowiedź jest bardzo trudna z racji braku bezpośrednich świadectw, jak i odmiennej nieco, od naszej, świadomości teologicznej młodego chrześcijaństwa. Najstarsze świadectwa znajdziemy

⁴⁹ Odwoływanie się do orzeczeń Soboru Nicejskiego (325) lub Chalcedońskiego (451) w kwestii bóstwa Jezusa (tytułu ‘Syn Boży’) wydaje się być dla teologów kwestią umowną i jedno znaczącą. Stąd w opracowaniu pojawiają się odniesienia do tych dwóch wydarzeń.

⁵⁰ *Christology and The New Testament*, Cytaty odpowiednio s. 5 i 24.

⁵¹ Komentarze niekoniecznie tłumaczą sens tego tytułu użytego przez Marka i Łukasza (8,28). R. H. Gungry, w swoim komentarzu, odwołuje się w tej scenie do pierwszego cudu egzorcyzmu, gdzie mamy do czynienia z podobnym tytułem: „Święty Boga” (Mk 1,24), wcześniej nazwanym przez głos mówiący z nieba: „Syn umiłowany” (1,11). Wypowiedzi te mieszczą się w kategorii objawienia danego przez Boga, lub też paradoksalnie – przez ducha nieczystego i daleko jeszcze stąd do przyjęcia ich jako wyznania wiary uczniów. Por. *Mark. Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids: Eerdmans 1993, 75.250.

u św. Pawła; nie są one wyłącznie „produktem” jego własnych przemyśleń i analiz teologicznych, lecz bazują na wcześniejszej tradycji apostoelskiej i liturgiczno-katechetycznej „najmłodszego Kościoła”. Jednakże być może właśnie Paweł dokonał owego ogromnego przeskoku jakościowego w ocenie „wydarzenia Jezusa” i uzgodnienia Jego transcendencji z monoteizmem żydowskim. Według cytowanej już opinii M. Hengela, w pierwszych dziesiątkach lat chrześcijaństwa Jezusowi nadano cechy boskie, a tytuł ‘Syn Boży’, stosunkowo rzadko występujący w *Corpus Paulinum*, w odróżnieniu od tytułu ‘Kyrios’ (odpowiednio piętnaście i sto osiemdziesiąt cztery razy), miał służyć Pawłowi do wyrażenia wyjątkowej relacji Jezusa z Bogiem, Jego Ojcem (tytuł Kyrios wykorzystywany był dla ukazania relacji Jezusa z Kościołem i chrześcijan z Nim).⁵² Zatem, to Paweł dokonał był wielkiej „wołty” chrystologicznej, choć nie musiała być ona dostrzegalna w swoich skutkach „gołym okiem”. Kiedy pytamy jaki impuls zadziałał na Pawła, to być może odnajdziemy go w doświadczeniu pod Damaszkiem. Wydarzenie to zostało utrwalone w pięciu tekstach: trzy w *Dziejach Apostolskich* i dwa w *Listach Pawła*: 2 Kor i Ga. Dwoma istotnymi elementami tych opisów są: podjęty dialog Pawła z Jezusem, którego Paweł prześladował (Dz 9,4-5; 22,7-8; 26,14-15), oraz wyznaczenie Pawła do misji – zanieś on imię Pana „do pogan i królów, i synów Izraela” (Dz, 9,15; do pogan – 22,21; do ludu i pogan – 26,17). W Liście do Galatów Paweł tak interpretuje to wydarzenie: „spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom” (1,15n). Jezus, którego poznał duchowo pod Damaszkiem (znał Go historycznie, bo prześladował Jego uczniów), jawi mu się jako Syn tego, który go „powołał w łonie matki”, a więc Syn Boga. „Dla głoszenia Ewangelii Bóg objawił Pawłowi, że Jezus jest Jego Synem”.⁵³ Dokonało się to w tym jednym momencie epifanii damasceńskiej, ale wydaje się słusznym stwierdzenie, że ten proces w świadomości religijnej Pawła rozwijał się zapewne jakiś czas. Nie znamy żadnych świadectw jego przebiegu od momentu nawrócenia aż do powstawania pierwszych Listów, to jest przez około piętnaście lat. Musimy poprzestawać na jakiejś intuicji; jego pisma są, jak się wydaje, pierwszym świadectwem refleksji chrystologicznej na tym poziomie. Zauważmy, że to właśnie w pawłowym wspomnieniu nawrócenia z Listu do Galatów, a nie w późniejszym nawet łukaszowym tekście *Dziejów Apostolskich*, znajduje się wzmianka o „Synu Bożym”, o którym ma świadczyć Paweł; Łukasz podkreśla natomiast nakaz „Pana”, by Paweł dawał świadectwo o tym, co widział i słyszał (wobec

⁵² *Der Sohn Gottes*, 29n.

⁵³ *New Testament Christology*, 254.

wszystkich ludzi będziesz świadczył o tym, co widziałeś i słyszałeś – 22,15; aby ustanowić cię sługą i świadkiem tego, co zobaczyłeś, i tego, co ci objawię – 26,16). Łukasz nie wspomni nic o Synu Bożym, którego widział Paweł; zresztą, w scenie kamienowania Szczepana także nie użyje tego tytułu, lecz powie o Synu Człowieczym: Widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga (7,56), a w 9,20 Pawłowi przypisze zrozumienie tajemnicy Syna Bożego, którą zaczął odważnie głosić (Jakiś czas spędził z uczniami w Damaszku i zaraz zaczął głosić w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym). W *Dziejach Apostolskich* tylko ten jeden raz występuje tytuł ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Określenie owego „błysku” świadomości religijnej (judeochrześcijan) o boskości Jezusa, przełamującego monoteistyczny żydowski stereotyp, jest nader interesującym zagadnieniem. Stwierdzenie, czy dokonał się on w Pawłowym, nadprzyrodzonym doświadczeniu, pozostaje kwestią do gruntownej analizy.

H. Langkammer pisze, że faktycznie tytuł Syn Boży (lub Syn) w mentalności judaistycznej wyrażał ideę posłannictwa Jezusa przez Boga i ma on raczej charakter funkcjonalny. Dalej podkreśla: „można pokazać na przykładzie wielu tekstów, że wczesne chrześcijaństwo przypisywało synostwu Bożemu Jezusa również znaczenie ontyczne, wyrażając przekonanie co do tego, że Jezus jest równy Ojcu w naturze i stąd jest odwieczny, jest bez początku i bez końca. Tę myśl wyrażają szczególnie hymny chrystologiczne Nowego Testamentu”.⁵⁴ Za najbardziej przekonujący do tej tezy biblijny tekst uważa H. Langkammer fragment ze źródła Q – Mt 11,25-27: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom. (...) Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić.” Analiza tego uczonego doprowadziła do wniosku, że „absolutne użycie zarówno inwokacji ‘Ojcze’ jak i tytułu ‘Syn’ kwalifikują ten tekst jako świadectwo Jezusa o swoim naturalnym Synostwie Bożym”.⁵⁵ Czerpiąc dalej z wniosków H. Langkammera trzeba zauważyć, że teologowie łączą ten fragment, w sensie materialnym, z tradycją Janową nazywając go „tekstem Janowym”. Bierze się to z faktu, iż właśnie w czwartej Ewangelii zostały nagromadzone teksty epifanijne, objawiające Boga, a przez nie także Jezusa jako Syna Boga-Ojca. Autoepifania Jezusa jest konsekwencją objawienia Ojca. Co więcej, jak pisze wspomniany egzegeta, „pod koniec pierwszego stulecia dojrzała myśl dogmatyczna o naturalnym Synostwie Bożym Jezusa Chrystusa, stanowiąca

⁵⁴ Wprowadzenie do *Ksiąg Nowego Testamentu*, 29.

⁵⁵ J.w., 32.

również podstawy dla nauki o Bogu jedynym w trzech osobach”.⁵⁶ Jest to oczywiście duży skrót myślowy obrazujący jednak intuicję teologiczną, że Kościół otrzymał podwaliny i pierwsze „definicje” tajemnicy trynitarniej w samym tekście kanonicznym. Podstawy świadomości naturalnego synostwa Bożego Jezusa tkwią w nim samym, choć nie zostały oczywiście wyrażone w sposób właściwy chalcedońskim definicjom.⁵⁷

Trzeba jednak wspomnieć, że wielu egzegetów nie decyduje się na uznanie, iż sam Jezus posługiwał się tytułem Syn Boży, lecz że jest on „produktem” teologii popaschalnej.⁵⁸

Pozostajemy przy Janowym rozumieniu tego tytułu i jego prezentacji w czwartej Ewangelii. Cytowany już F. Matera, w konkluzji swojej książki poświęconej chrystologii, pisze, że Janowa Ewangelia jest „ukoronowaniem osiągnięć chrystologii Nowego Testamentu”.⁵⁹ Nie należy układać chrystologii bez uwzględniania procesu ewolucji świadomości teologicznej hagiografów jak również używanych zwrotów i terminów. Terminy te zawsze jednak należy widzieć w kontekście księgi (nowotestamentalnej), z której pochodzą, a nawet precyzyjniej – w kontekście perykopy. Z racji na to, że w czasach ewangelistów chrystologia dopiero się rodziła, tytuły chrystologiczne nie zawsze muszą oznaczać to, co my (z багаżem wiedzy) przez nie rozumiemy. W odniesieniu do czwartej Ewangelii F. Matera dodaje, że w momencie, gdy ona powstała, stało się oczywistym, że Chrystus jest preegzystującym Synem Bożym. Podczas gdy inne pisma Nowego Testamentu jedynie mogły napomknąć o preegzystencji, czwarta Ewangelia ją niejako stwierdza, a Jezusa identyfikuje z Bogiem. Jezus sam w tym dziele chętnie i często nazywa siebie Synem, bądź Synem Bożym.⁶⁰ I wydaje się, że autor tego opracowania nie ma tylko na uwadze werbalizacji idei, która daje się zauważyć przy lektury czwartej Ewangelii (wielu idei), ale że wyraża głębokie przekonanie o Janowej świadomości, kim jest Jezus i jego przeświadczeniu, że takiego Jezusa jako Syna Bożego, który jest w Ojcu, a Ojciec w Nim (por. J 14,10n), ma opisać (por. J 20,31).

⁵⁶ J.w., 33.

⁵⁷ Por. j.w., 33.

⁵⁸ Takie przekonanie wyraża P. Pokorny w opracowaniu: *Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart: Calwer Verlag 1982, 46n.

⁵⁹ *New Testament Christology*, 255.

⁶⁰ J.w.

W podobny sposób do zagadnienia podchodzi James Dunn w obszernej pozycji poświęconej kształtowaniu się teologii chrześcijaństwa.⁶¹ Píše on, że to, co dla chrześcijan (współczesnych, a także z poprzednich wieków) jest takie oczywiste, gdy myślą, czy wymawiają: Syn Boży, odnosząc ten tytuł do Chrystusa, stało się Jego oficjalnym określeniem dopiero w Nicejskim *Credo*, po z górą trzech wiekach krystalizacji się chrystologii. Gdzie należałoby umiejscowić początek tego myślenia o Jezusie jest dla J. Dunna właśnie badawczym problemem.⁶² Określenie *syn Boży*, w szeroko rozumianym środowisku żydowskim (zarówno ortodoksyjnego i nieortodoksyjnego judaizmu, jak i wpływów helleńskich), oznaczało najogólniej jakąś relację do Boga.⁶³ Umiejscowienie Jezusa w tym kontekście nie było trudne, gdyż przez swoją działalność okazywał niecodzienną relację do Boga Jahwe. Żydowskie oczekiwania na mesjasza, czy potomka z dynastii Dawida, pomagały w określeniu spodziewanej osoby jako syna Bożego. Nawet jego działanie jako obrońcy wdów i sierot (por. Syr 4,10) ujawniłoby w pierwszej kolejności dobroć Boga, a dopiero później tego, przez którego się ona zrealizowała. I ta dobroć uprawomocniała do nadania mu tytułu 'syn'. Według J. Dunna, we wczesnym okresie popaschalnym chrześcijanie mogli czuć, że partycypują w tym synostwie Jezusa, w tej Jego nadzwyczajności, która oznaczała wyjątkową bliskość z Bogiem (por. Rz 8,14-17; Ga 4,6-7).⁶⁴ Musiał przyjść jednak moment, w którym zrozumieli, że tytuł *syn Boży* w stosunku do Jezusa należy rozumieć w kategoriach jedynej i niepowtarzalnej relacji. Badając *ipsisima verba Jesu* stwierdza się, że należy do nich niewątpliwie tytuł *Abba*, z jakim Jezus zwraca się do Boga (Mk 14,36). Dla J. Dunna jest on przekonującym argumentem za wykryciem samoświadomości Jezusa jako Syna w stosunku do Boga-Ojca. Z ewangelistów jedynie Marek używa tego tytułu, choć można odkryć jego ślady w tak zwanych modlitwach „Ojcze”; tradycja synoptyczna zna ich trzy: *Wysławiam Cię Ojcze, Panie nieba i ziemi* (Mt 11,25n i par.), *Ojcze, jeśli to możliwe* (Mt 26,39n i par., z markowym *Abba*), oraz tzw. Modlitwa Pańska (Mt 6,9nn i par.). Jezus

⁶¹ J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, vol. 1. *Christianity in the making*, Grand Rapids: Eerdmans 2003.

⁶² J.w., 708.

⁶³ Źródeł teologii syna Bożego niewątpliwie należy poszukiwać jeszcze w czasach przed przyjściem Chrystusa; termin ten występuje w różnych źródłach judaistycznych, między innymi w dokumencie qumrańskim oznaczanym jako 4Q246, nazywanym przez niektórych qumranologów „dokumentem o Synu Bożym”. Zob. J. A. Fitzmyer, *4Q246: The „Son of God” Document from Qumran*, Bib 74(1993)153-174.

⁶⁴ *Jesus Remembered*, 711.

pozostawał w innej relacji do Ojca niż sami Apostołowie (por. J 20,17). Czy jednak mamy tu do czynienia z teologią ewangelistów, czy samoświadomością Jezusa? Gdyby nawet sam Jezus wyraził taką naukę (teologię), która była, według J. Dunna, kluczową myślą Jego nauczania, to miałyby ona raczej charakter funkcjonalny, służący wskazaniu, jak uczniowie mają kształtować swoją relację do Boga na wzór Jezusa. Jednocześnie przyznaje, że gdyby oceniać nieco inaczej (głębiej) chrystologię czwartego Ewangelisty, to i tak należy ją uzasadniać przy pomocy „tradycyjno-historycznych terminów”.⁶⁵

I jeszcze jedno opracowanie potwierdzające postawione wyżej tezy o ewolucji teologii zawartej w tytule „Syn Boży”. J. McGrath w swojej chrystologii pisze, że już w przedjanowych pismach Jezus jest dość często postrzegany jako Boży Syn i prezentowany jako Jego wysłannik.⁶⁶ Nie brak tych motywów w tradycji synoptycznej, lecz w Janowej Ewangelii sposób ujęcia tego zagadnienia jest zdecydowanie intensywniejszy. Jednak przyznaje zaraz, że nie jest sprawą jasną, czyją zasługą – czy Pawła, czy Jana (czy innego autora przed Janem), jest przypisanie Jezusowi godności „Boży” w innym sensie niż szerokie rozumienie tego terminu.⁶⁷

Okazuje się, że omawianą relację „Syn Boży – Ojciec” można rozpatrywać w różnych aspektach funkcjonalnych. Teologowie „wymyślają” wciąż to nowe sposoby, aby ją wyjaśnić; nie można im odmówić słuszności, a jednocześnie nie przekreślają one innych rozwiązań, ani nie zaprzeczają możliwości ontologicznej interpretacji relacji. Cytowany już M. Hengel we wnioskach końcowych swojej książki o Synu Bożym pisze, że ten tytuł „stał się w chrześcijańskiej teologii utrwaloną metaforą, która wyraża zarówno zaczepienie Jezusa w Bożej istocie, to znaczy w Jego miłości do całego stworzenia, Jego jedyne związanie z Bogiem, a także Jego prawdziwe człowieczeństwo”.⁶⁸ Ontologia została, w Jego wydaniu, rozszerzona o aspekt miłości; Syn już nie tylko jest w Ojcu, lecz miłuje jak Ojciec, lub inaczej – jest miłością Ojca ujawnioną przed człowiekiem. W czwartej Ewangelii występuje kilka tekstów, na których budowana jest ta teologia. Są one związane z tytułem Syn, zatem wróćmy do nich w kolejnym punkcie.

⁶⁵ J.w., 724.

⁶⁶ *John's Apologetic Christology. Legitimation and Development in Johannine Christology*, Cambridge: University Press 2001.

⁶⁷ Zaczepnięto ze stron 60n i 66.

⁶⁸ *Der Sohn Gottes*, 142n.

Modyfikacją tytułu 'Syn Boży' jest w czwartej Ewangelii tytuł 'Syn'. Z jego pomocą Ewangelista przedstawił ścisłą relację Jezusa z Bogiem. Nikt z zewnątrz nie posłużył się tym terminem, by odnieść Jezusa do Boga; zawsze obserwator dookreśla, czym Synem jest Jezus – Boga.

4.4. SYN

Samodzielny tytuł chrystologiczny „Syn” występuje już w tradycji synoptycznej. Ewangelisci używają go wówczas, gdy komponują wypowiedź Boga z nieba o Jezusie (ten jest mój Syn umiłowany; Mt 3,17, par.; 17,5, par.), w modlitwie Jezusa (nikt nie zna Ojca, tylko Syn; Mt 11,27, par.) i w jednej innej wypowiedzi Jezusa (nikt nie wie o tym dniu, nawet Syn; Mt 24,36, par.). Tym, co odróżnia tradycję Janową od synoptycznej w użyciu „absolutnego” Syn w odniesieniu do Jezusa, jest przede wszystkim temat posłania Syna przez Ojca. R. Schnackenburg wylicza ten temat jako pierwszy w charakterystyce Janowego tytułu Syn (użytego bez dookreśleń, czyli w formie absolutnej). Jako kolejne motywy związku Ojciec – Syn wylicza miłość Ojca do Syna (temat jakoś obecny u Synoptyków i wyliczony powyżej – Mt 3,17 i in.), dalej – urzeczywistnienie w Synu zbawczej miłości Boga do człowieka (świata) oraz uwielbienie Ojca w Synu (lub przez Syna).⁶⁹ Według tego egzegety, istnieje ścisły związek w chrystologii czwartej Ewangelii między tematem posłania Jezusa a relacją Ojciec – Syn. Poświęcił temu zagadnieniu osobny artykuł, w którym przekonuje, że syn-chrystologia jest kolejnym krokiem rozwijającej się w pierwszym wieku teologii Jezusa Chrystusa.⁷⁰ Bardzo rozwinięta w czwartej Ewangelii teologia posłania Jezusa wyrasta z modelu posłańca, znanego w starszej tradycji żydowskiej (a także w innych tradycjach religijnych). R. Schnackenburg przyznaje, że trudno jemu samemu określić pochodzenie teologii Syna.⁷¹ Zapewne wyrasta z kilku korzeni – interpretacji Jezusa jako Proroka, postrzegania Go w kategoriach Mądrości Bożej, czy przez pryzmat preegzystencji. Istotniejsze jednak jest zapewne określenie, jaki jest cel ujawnienia relacji Ojciec – Syn, a R. Schnackenburg chce widzieć to w odniesieniu do teologii posłania. Otóż, Ojciec posłał Syna w tym celu, aby obdarować człowieka życiem wiecznym

⁶⁹ *Das Johannesevangelium*, II, 153.

⁷⁰ „Der Vater, der mich gesandt hat“. *Zur johanneische Christologie*, w: *Anfänge der Christologie*. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag, C. Breytenbach, H. Paulsen (hrsg.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, 275-291.

⁷¹ *Wann und wie sich die spezifische Sohn-Christologie entfaltet hat, lässt sich nicht sicher sagen*. J.w., 287.

(por. 3,16.36; 5,24; 6, 40 i in.). To oczywiście duży skrót teologiczny, w którym jednak, według R. Schnackenburga, wyraża się najogólniej zbawczy zamysł Boga zrealizowany w jedyny i niepowtarzalny sposób przez Jego Syna. Zbawczy zamysł ma swoją własną „ontologię”, gdyż wynika z grzesznej kondycji człowieka, który domaga się nieodzownie pomocy (to stanowi ową ontologię posłania). Zatem, realizacja Bożego planu zbawienia odsłania, kim jest Pośrednik (jaka jest Jego natura). Synchrystologia ujawnia, jak chce R. Schnackenburg, „nierozdzielny związek między historycznym (i ziemskim) Jezusem, a Jego boskim pochodzeniem i naturą”.⁷²

Na szczególną uwagę zasługuje rozdz. 17-ty czwartej Ewangelii z tzw. Modlitwą Arcykapłańską. R. Brown w swoim komentarzu przedstawia szczegółowe badania tego fragmentu pod kątem jego literackiej historii. Uznał za interesujące te hipotezy, które dopatrują się tu liturgicznych korzeni z czasów, gdy rodziła się Ewangelia i upowszechniał chrześcijański kult. Jednak jego osobiście (i licznych egzegetów) przekonuje raczej teoria mowy pożegnalnej, na której oparł się ostatni redaktor czwartej Ewangelii. Ten rodzaj literacki dobrze znany był w środowisku żydowskim.⁷³ Tradycyjnie fragment ten nazywany był (i jest) modlitwą kapłańską Jezusa (już od V w. za sprawą Cyryla Aleksandryjskiego), czy arcykapłańską (od XVI w.). „Kapłańskość” tej modlitwy, według R. Browna, polega na takim usytuowaniu Jezusa przed Bogiem w funkcji pośrednika, jakby On już „przekroczył próg czasu i wieczności w drodze do Ojca, lub ostatecznie, był w połowie drogi między tym światem i obliczem Boga”.⁷⁴ Niewątpliwie, omawiany „monolog” Jezusa mógłby również zostać nazwany „modlitwą Syna”; pomijając aspekt jego konstrukcji tematycznej, czy inne, wciąż aktualne ujęcia (jak chociażby wspomniany wyżej wymiar kapłański), nadaje się on do analizy pod kątem relacji Jezusa do Boga jako Syna do Ojca. W całym rozdz. 17-tym użyty jest tylko tytuł „Syn” w stosunku do Boga jako Ojca; owszem w 17,3 autor wymienił tytuł „Jezus Chrystus”, ale jako desygnat finalnego zainteresowania, jakie ma okazać człowiek (życie wieczne polega na znajomości Jezusa Chrystusa). Poza tym wyjątkiem nie znajdziemy innych określeń chrystologicznych, a cała modlitwa przepełniona jest zaimkami osobowymi Ja – Ty – My i dzierżawczymi, moje – twoje (w różnych odmianach). To nagromadzenie zaimków (największe w czwartej Ewangelii – w sumie ok. 60 razy i przekracza ponad dwukrotnie

⁷² Por. j.w., 289.

⁷³ *The Gospel according to John. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: The Anchor Bible Doubleday 1970, II, 597n.

⁷⁴ J.w., 747. Jest to zatem kapłaństwo na podobieństwo obrazu z Hbr lub Rz 8,34.

średnie użycie ich w całej Ewangelii⁷⁵) uwypukla intensywność relacji między Ojcem i Synem, czy raczej poprawnie – Janową stylizację relacji, by ukazać ją jako bardzo ścisłą i zasadniczą. Dokonajmy zestawienia zwrotów Syn – Ojciec (Ja – Ty) tego rozdziału (w poszczególnych wierszach):

1. Ojcze, otocz Twojego Syna chwałą; Syn Ciebie otoczył
2. mocą władzy udzielonej Mu (Synowi); Mu dałeś
- 3.
4. Ja Ciebie otoczyłem chwałą; dałeś Mi
5. Ojcze, Ty Mnie otocz chwałą; miałem u Ciebie
6. objawiłem imię Twoje (będę objawiał); Mi dałeś; Ty Mi dałeś
7. Mi dałeś
8. Mi powierzyłeś; od Ciebie wyszedłem; Ty Mnie posłałeś
9. Ja (Ciebie) proszę; Mi dałeś
10. moje jest Twoje; Twoje jest moje
11. Ojcze święty, Ja idę do Ciebie; Mi dałeś; aby jak My stanowili jedno
12. Mi dałeś
13. idę do Ciebie
14. Ja im przekazałem Twoje słowo
- 15.
- 16.
- 17.
18. Ty Mnie posłałeś na świat
- 19.
- 20.
21. Ty Ojcze we Mnie, a Ja w Tobie; Ty Mnie posłałeś
22. Mi dałeś; jak My jedno stanowimy
23. Ty we Mnie; Ty Mnie posłałeś; Mnie umiłowałeś
24. Ojcze, Mi dałeś; Mi dałeś; Mnie umiłowałeś
25. Ojcze sprawiedliwy, Ja Ciebie poznałem; Ty Mnie posłałeś
26. objawiłem Twoje imię; Ty Mnie umiłowałeś.⁷⁶

Zestawiając i porównując ze sobą powyższe frazy dochodzimy do przekonania, że są one proste w swoim znaczeniu i oscylują wokół trzech płaszczyzn czasowych: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Przeszłość wzajemnych związków opisują zwroty: ze strony Ojca – dałeś, udzieliłeś, powierzyłeś, posłałeś, umiłowałeś; ze strony Syna – miałem, objawiłem,

⁷⁵ Obliczenia własne na podstawie programu komputerowego *Bibel Works for Windows 1996*, version 3.5.026 NT/95, B u s h e l l M.S., T a n M.

⁷⁶ W wierszach „pustych” brak jest zaimków (lub imion Osób).

wyszedłem, przekazałem, poznałem. Teraźniejszość: proszę, Moje jest Twoje (i odwrotnie), idę, stanowimy, (jesteśmy). Przyszłość: otocz, aby Syn otoczył, będę objawiał. Zdecydowanie dominuje tu aspekt przeszły, utwierdzający w przekonaniu o jedności Ojca i Syna, na której bazuje bieżąca misja Posłanego i zostają zapowiedziane skutki na przyszłość. Porównanie wymienionych wyżej czasowników (zwrotów) z wyliczonymi wcześniej w siatce tytułów (w wierszu Syn) pozwala stwierdzić, że w zamyśle autorskim ukazania relacji Ojciec – Syn jest zwrócenie uwagi na uposażenie Syna i Jego posłanie. Dalej, mowa jest o umiłowaniu Syna (lub miłowaniu) oraz o aktualnej jedności Syna z Ojcem. W końcu – Ojciec zostaje otoczony chwałą przez Syna, a Syn odbiera cześć równą Ojcu. Można powiedzieć, że rozdział 17-ty stanowi kompendium wiedzy na temat komunii Ojca z Synem; ma ona swoje rozciągnięcie w czasie, a także głębię znaczeniową, osiągającą zenit w stwierdzeniu: My stanowimy jedno (17,22).

Redaktorski zabieg hagiografa polega niewątpliwie na ukazaniu zażyłej relacji między Ojcem i Synem. Stwierdzamy, że przy całym bogactwie tytułatury chrystologicznej autor posłużył się tytułem Syn, za pomocą którego oddał najgłębszą formę zjednoczenia „osób” Boga i Jezusa. O ile poprzednie tytuły Syn-chrystologii służyły do prezentacji Jezusa na szerokiej płaszczyźnie historycznej i społecznej (w relacji do człowieka / ludzi), o tyle absolutne „Syn” przyczynia się do ujawnienia głębokiej więzi ontologicznej. Kto wie, czy nie temu właśnie celowi miała pomóc czwartemu Ewangelistcie rozbudowana Syn-chrystologia. Gdyby tak było, mielibyśmy do czynienia z ewolucją i gradacją teologii objawienia misji (funkcji) i natury (ontologii) Jezusa. Tak też należałoby rozumieć zdanie R. Schnackenburga, który napisał, że w Syn-chrystologii został uczyniony kolejny krok. Osobę Jezusa Chrystusa należy postrzegać (i rozumieć) jako obecność Boga w Człowieku: „On jest słyszalnym słowem i widzialnym obrazem Boga w tym świecie”, lub jeszcze pełniej – On jest Bogiem na tym świecie.⁷⁷ Bóg posłał Syna na świat z miłości do człowieka. Ujawnienie miłości Bożej w Synu ma, według M. Hengela, wymiar ontologiczny, to znaczy ujawnia istotę Boga, który jest miłością (por. 1 J 4,8.16). Posłany przez Niego Syn objawia miłość Ojca, jaką sam został umiłowany i jaką umiłował swoich uczniów (por. J 15,9n), gdyż w Nim samym jest miłość absolutna na podobieństwo Bożej miłości i tą miłością umiłował aż do końca (13,1), aż do oddania życia za przyjaciół; większej miłości już nie ma (15,13). Jeśli zatem Syn objawił, co jest największą miłością, a następnie ją zrealizował, to tym samym ujawnił, że istnieje On (egzystuje) na najdoskonalszej płaszczyźnie – miłości zupełnej, właściwej tylko Bogu.

⁷⁷ *Der Vater, der mich gesandt hat*, 289.

Dzieje się tak, gdyż jest równy Bogu, a nam objawił to przez doskonałą miłość, z której poznaliśmy tę Jego równość i jedność. I nie jest to już tylko jedność funkcjonalna, lecz nade wszystko ontologiczna.

ZAKOŃCZENIE

Bogata tytulatura chrystologiczna nie musi zaciemniać obrazu Jezusa, jaki się nam ukazuje z kart Ewangelii. Z nadprzyrodzonego charakteru Biblii wynika jej „nieskończone” bogactwo, które teolog próbuje zbadać. „Ani sam rozum ludzki nie może dojść do poznania tej boskiej rzeczywistości [Jezusa Chrystusa, A.O.], ani też Pismo św. podane w ludzkim języku nie może dokładnie jej przedstawić. A więc nazwy: Syn Boży Jednorodzony, Syn Boży wcielony, Słowo, które ciałem się stało, (...) nie wyrażają definitywnie i całkowicie prawdy wiary o bóstwie Chrystusa”.⁷⁸ Nie da się odrzucić poglądu, że Nowy Testament jest niezastąpionym przyczynkiem do rozwoju chrystologii ontologicznej. Natomiast, jak to pokazały przeprowadzone wyżej badania tekstu i współczesnej literatury biblijnej, orzekanie o świadomości hagiografów w kwestii boskości Jezusa jest kłopotliwe i wątpliwe. Teologowie i egzegeci są albo bardzo ostrożni i powściągliwi, albo też odważnie artykułują swoje intuicje, że poszczególne teksty chrystologiczne należy interpretować ontologicznie.

Syn-chrystologia czwartej Ewangelii jest bardzo rozbudowana; stanowi niewątpliwie dziedzinę przemyślaną i ułożoną w zapisie redakcyjnym autora tego dzieła. Ma charakter wielowątkowy i progresywny. Jest bardziej rozwinięta niż w tradycji synoptycznej. Można z jej pomocą postawić tezę, że czwarty Ewangelista odkrył tajemnicę (lub, że została mu ona objawiona) udziału Jezusa – Syna w boskiej naturze Ojca. Opisał ją dostępnymi dla siebie sposobami (lub zastosował określone zabiegi redaktorskie), dając tym samym podwaliny dla rodzącej się teologii (chrystologii i trynitologii) chrześcijańskiej.

⁷⁸ W. Granat, *Jezus Chrystus – Syn Boży wcielony*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, W. Granat, E. Kopeć (red.), Lublin: Tow. Naukowe KUL 1988, 345.

O. PIOTR FLORENCJAN SZYMAŃSKI, OFM

Kaznodziejski przekaz perykopy Łk 1,39-56

Posługa słowa, która zmierza ku aktualizacji zbawczego orędzia zawartego w Piśmie św., wymaga uwzględnienia zasad współczesnej hermeneutyki biblijnej.¹ Chociaż zasady te stosują głównie egzegeci, zadaniem kaznodziejów jest maksymalne wykorzystanie wyników ich badań. W tym nurcie zostanie ukazany przekaz kaznodziejski Łk 1,39-56 na Uroczystość Wniebowstąpienia NMP.

1. PRZESŁANIE PERYKOPY ŁK 1,39-56

Pierwszy etap badań obejmie analizę literacką perykopy Łk 1,39-56, której celem jest przygotowanie do wprowadzenia w myśl teologiczną omawianego tekstu.

Po prezentacji granic tekstu, zostanie określony jego kontekst, struktura i gatunek.

1.1. GRANICE

Fragment Łk 1,39-56 zawiera dwie części zwane Nawiedzeniem (ww. 39-45) i Magnificat (ww. 46-56). Pierwsza rozpoczyna się po stwierdzeniu narratora, iż anioł opuścił Maryję (w. 38b). Otwiera ją imiesłów graficzny ἀναστᾶσα (*aoristus*) czasownika ἀνίστημι – wstać, wybrać się.² W dalszym kontekście może on sugerować, iż następująca po nim perykopa posiada pewien związek ze zmartwychwstaniem (por. 24,7). Scenę

¹ Podstawą wypracowania tych zasad przez biblistykę katolicką były następujące dokumenty Kościoła: Encyklika Piusa XII *Divino aflante Spiritu* (1943 r.); Instrukcja Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii *Instructio de historica Evangeliorum veritate* (1964 r.); Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (1965 r.); *Papieska Komisja Biblijna, Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, (*L'interpretation de la Bible dans l'Eglise*), Poznań 1994.

² Zwykle wyraża jednoczesną lub wcześniejszą akcję, która pośrednio towarzyszy czasownikowi następującemu po nim. Wskazuje na ruch ciała lub zmianę pozycji. W tym wypadku odnosi się do aorystu (dep.) ἐπορεύθη – *poszła* (w. 39). Por. M. Z e r w i c k , *Biblical Greek* (SPIB 114), Rome 1990, § 363.

nawiedzenia kończy błogosławieństwo Elżbiety (w. 45). Druga część, czyli kanyk Maryi, ujęta jest w klamry komentatorskie narratora, który najpierw wprowadza: Wtedy Maryja rzekła (w. 46a), a po jego zakończeniu krótko opowiada o dalszych losach Matki Jezusa: Maryja pozostała u niej około trzech miesięcy; potem wróciła do domu (w. 56). Słowa Maryi zostały sformułowane w pierwszej osobie i mają formę mowy niezależnej w stosunku do tekstu poprzedzającego i następującego. Cytacja ta jest wyraźnie oddzielona i posiada zwartą kompozycję.

1.2. KONTEKST

Podjęty fragment tekstu przedstawia wydarzenia, które zdarzyły się przed narodzeniem Jezusa i miały miejsce w pobliżu Jerozolimy. Otaczają go zapowiedzi (1,5-25; 26-38) oraz opisy narodzin Jana Chrzciciela i Chrystusa (1,57-80; 2,1-21).

Akceptacja orędzia anielskiego: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa* (1,38), realizuje się konkretnie w scenie *nawiedzenia*, w której Maryja ukazuje się jako *służebnica* słowa i czynu (δοῦλης – w. 42).³

Owocem spotkania obu niewiast było wyjątkowo uroczyste uwielbienie Boga (w. 46bnn). Pierwsze miejsce zajmuje w nim *Pan* (κύριος – w. 46b), będący równocześnie *Zbawcą* (σωτήρ – w. 47b) ze względu na wszechmoc, która objawiła się zwłaszcza przy poczęciu Syna Bożego (ww. 35. 37. 49a). Do tego nawiązuje również wyrażenie *wielkie rzeczy* (μεγάλα – w. 49), pośrednio sławiące dziewicze poczęcie przez wiarę (ww. 31. 45), które nie tylko ma znaczenie dla Maryi, lecz dla całego ludu Bożego, stając się realizacją obietnic danych Abrahamowi i jego potomstwu.⁴ Całej modlitwie towarzyszy duch radości (w. 47), pochodzącej od samego Boga, radości z faktu poczęcia Syna Bożego (ww. 42-43).⁵

³ W tym miejscu warto odnotowania jest spostrzeżenie Bedy Czcigodnego, który podkreśla, iż św. Elżbieta pozdrowiła Maryję słowami archanioła, co oznacza, że winna być czczona zarówno przez aniołów jak i ludzi, i że jest wyniesiona ponad wszystkie niewiasty. Natomiast św. Chryzostom zauważa, iż Jan Chrzciciel nie był w stanie wołać swoimi wargami, dlatego uczynił to przez działanie, poruszając się w łonie św. Elżbiety. Za J. G a v i g a n, B. M c C a r t h y, *The Navarre Bible Saint Luke's Gospel*, Dublin 1993², 42.

⁴ J. K u d a s i e w i c z, *Biblijne spojrzenie na Matkę Jezusa w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: S. N a p i ó r k o w s k i, B. K o c h a n i e w i c z (red.), *Maryja w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Kraków 1996, 30.

⁵ Według S. H a r ę z g i podstawą radości Dziewicy Maryi jest Duch Święty, który obdarował Ją łaską zrozumienia dzieł Bożych. Zob. *Bóg Maryi w świetle hymnu „Magnificat”* (Łk 1,46-55), „*Salvatoris Mater*” 1, 2 (1999), 135.

W postawie pokornej służebnicy (w. 48), Maryja ogłasza również świętość imienia Boga (w. 49b) oraz dwukrotnie sławi Jego miłosierdzie (ἐλεος – ww. 50. 54). Za Jej pośrednictwem udziela się ono tym, którzy się Go boją (w. 50), czyli wszystkim pobożnym, ubogim i głodnym, mającym pewność, że będą przez Niego nasyceni (w. 53).⁶

Ważny motyw wyraża czasownik μιμνήσκομαι – *przypomnieć sobie* (w. 54),⁷ odnoszący się do obietnicy danej Abrahamowi. Poprzez zależność obietnica – wypełnienie, łączy on również tę perykopę z perykopami paschalnymi (24,6b-8a). Podobną zależność dostrzega się w całej Ewangelii według św. Łukasza.⁸ Ma ona nawet swój odpowiednik topograficzny: region Jordanu – droga do Jerozolimy – Jerozolima.⁹ Słowo ogłasza zbawcze wydarzenie w formie teologicznego wyjaśnienia (1,54. 72).¹⁰ Zrozumienie słów Jezusa nie ogranicza się do zapamiętania ich w sensie procesu rozumowego, lecz jest to przypomnienie specyficzne, wyłaniające się w późniejszym czasie z pomocą Ducha Świętego (Dz 11,16).¹¹

Wszystkie powyższe określenia łączą się wokół Maryi.¹² Kontekst hymnu wskazuje na związek nie tyle z *nawiedzeniem* Elżbiety, co *zwiastowaniem* Maryi. Zauważalne jest przejście pomiędzy tym, co dotyczy Maryi osobiście, a tym, co znalazło swój wyraz w historii narodu wybranego.

⁶ Por. M. Thurian, *Maryja Matka Pana – Figura Kościoła*, Warszawa 1990, 112.

⁷ Pojawia się ono 255 razy w LXX, jako tłumaczenie hebrajskiego *zakar*, natomiast u synoptyków występuje: 3 razy u Mt oraz 6 razy u Łk (4 razy w Dz). Za każdym razem jest w relacji do Boga lub Jezusa. Por. M. L. Rigato, "Remember... Then They Remembered": Luke 24: 6–8, w: G. O'Collins i G. Marconi, ed., *Luke and Acts*, New York 1993, 94; J. Kudasiewicz, *Jeruzalem – miejscem ukazywań się zmartwychwstałego Chrystusa* (Łk 24, 1–52), „Roczniki Teologiczno Kanoniczne” 21, 1 (1974), 52.

⁸ Zob. W. Wilkens, *Die Theologische Struktur der Komposition des Lukasevangeliums*, „Theologische Zeitschrift” 34 (1978), 1-13.

⁹ Por. A. George, *La construction du troisieme Evangile*, w: J. Duculot, P. Lethielleux ed., *De Jesus aux Evangiles*, Paris 1967, 117; E. LaVerdiere, *The Passion-Resurrection of Jesus according to St. Luke*, „Chicago Studies” 25 (1986), 39n.

¹⁰ Por. O. Michel, μιμνήσκομαι, w: *Theological Dictionary of the New Testament* I-IV, dalej jako TDNT, ed., G. W. Bromiley, Michigan 1987, t. IV, 676.

¹¹ Tamże, 677n.

¹² Pojawiają się one wielokrotnie w Ewangelii św. Łukasza. Por. A. Urban, *Jezus Chrystus. Tajemnice dzieciństwa* II, Poznań 1951, 182.

1.3. STRUKTURA

Ewangelia Dzieciństwa jest zbudowana z dwóch dyptyków – zwiastowania i narodzin, rozszerzonych o epizod uzupełniający, kończący się konkluzją: (A) Dyptyk zwiastowania narodzin Jana i Jezusa (1,5-25; 26-55), kończący się nawiedzeniem (epizod uzupełniający – 1,36-55) oraz powrotem Maryi do Nazaretu (konkluzja – 1,56); (B) Dyptyk narodzin (1,57-79; 2,1-40), kończący się znalezieniem Jezusa w świątyni (epizod uzupełniający – 2,41-51) oraz wzmianką o wzroście w mądrości (konkluzja – 2,52; por. 2,40). Za pomocą tych paralel św. Łukasz porównał św. Jana z Jezusem oraz ich rodziców, posługując się w tych opowiadaniach bogatą terminologią ST. Wydaje się, że historię dzieciństwa Jezusa skomponował według wzoru wzrastania proroka Samuela (1 Sm 1,1-2,34).¹³ Konstrukcja wykazuje dwuczłonowy schemat zapowiedź (1,5-56) i spełnienie (1,57-2,40). Równolegle bieżą dwie historie dzieciństwa, Jana Chrzciciela i Jezusa, przy czym pierwsza, podporządkowana jest drugiej.

Omawiane perykopy można podzielić na trzy części: (I) wprowadzenie (ww. 39-45), (II) dziękczynna pieśń Maryi (ww. 45-55) i (III) zamknięcie krótką wzmianką (w. 56).

Wprowadzenie (ww. 39-45) informuje o wędrowce Maryi w *górzystą okolicę* (w. 39). Jego schemat posiada dwa etapy: (1) przybycie Maryi (1,39-40) i (2) odpowiedź Elżbiety (1,45-45), składające się z pięciu elementów: (a) usytuowanie (1,39); (b) powitanie (1,40); (c) reakcja dzieciątka (1,41a); (d) wyjaśnienie Elżbiety (1,41b-44); (e) błogosławieństwo Elżbiety (1,45).¹⁴

Magnificat (ww. 46-55) jest dopełnieniem sceny *nawiedzenia* Elżbiety i kończy cykl scen, których treścią jest *zwiastowanie* (1,5-25; 26-38). Postawa Maryi opisana w scenach *nawiedzenia* i *magnificat* stanowi wzór odpowiedzi na *zwiastowanie*. Chodzi najpierw o *czyn* (ww. 39-45), a następnie *modlitwę uwielbienia* (ww. 46-55).

Powyższe perykopy zawierają generalny schemat pierwotnej katechezy, zawierający trzy stałe elementy: (1) spotkanie z Bogiem (ww. 26-38), (2) radosna ewangelizacja (ww. 39-45) i (3) uwielbienie (ww. 46-55). Można też zauważyć *klamry* łączące poszczególne segmenty tego tryptyku. Pierwsza *wiąże* zwiastowanie z nawiedzeniem: *wtedy odszedł od Niej anioł (...)* W tym czasie Maryja wybrała się (1,38-39). Druga spina

¹³ Por. J. Kudasiewicz, F. Gryglewicz, *Ewangelia Dzieciństwa*, Encyklopedia Katolicka, dalej jako EK, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski i inni, Lublin 1973-, t. IV, 1382.

¹⁴ Por. D. L. Block, *Luke*, w: Baker Exegetical Commentary on the New Testament, t. 1-2, Grand Rapids, Michigan 1994, 133.

scenę spotkania u Elżbiety: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła (...)* *Wtedy Maryja rzekła* (1,45-46). Pierwsze opowiadanie tryptyku informuje o Bogu czyniącym wielkie rzeczy (1,49), który spotyka się z nieznaną dziewczyną z Nazaretu. Jest to spotkanie Świętego (1,47) z uniżoną służebnicą (1,38. 48). Cechą *fiat* Maryi jest entuzjazm i radość. Trzecie *skrzydło* tryptyku jest paralelne do pierwszego i przedstawia spotkanie z samym Bogiem. Także w tym tekście dominuje tematyka uwielbienia: *raduje się duch mój w Bogu* (w. 47). *Oknem* centralnym jest spotkanie dwóch niewiast: *Weszła do domu Zachariasza i pozdrowiła Elżbietę* (1,40). Nazywając Maryję *Matką Pana* (w. 43), Elżbieta łączy dwa wątki spotkań, z Bogiem i człowiekiem. W ten sposób św. Łukasz pokazuje szeroką interpretację otwarcia się na Boga i nachylania się nad ubogim człowiekiem.

Magnificat posiada odrębną konstrukcję literacką i treściową. W tekście można wyróżnić cztery strofy i dwa podmioty;¹⁵ ww. 46-48. 49-50. 51-53. 54-55. Dwie początkowe (ww. 46-50) są podziękowaniem Bogu za szczególne, indywidualne dobro, którego doznała Maryja. Kolejne dwie strofy (ww. 51-55) są uwielbieniem Boga za eschatologiczne dobro, którego doświadczyła cała ludzkość.¹⁶

W kantyku wyróżnia się też treść *teocentryczną* (np. w. 46) i *mariologiczną* (np. w. 48). Maryja najpierw stopniowo dziękuje Bogu za dobrodziejstwa okazane narodowi wybranemu i Jej samej, córce tego ludu.¹⁷ Tylko On godny jest uwielbienia i wdzięczności. Pan wszechświata jest w samym centrum życia Maryi, dlatego rodzi się w niej radość, która przejawia się w Bożym kulcie. Treść *mariologiczna* ukazuje Maryję jako dziewczyną *Matkę Mesjasza*, która przez wiarę spełnia zleczone Jej posłannictwo.¹⁸ Jest postacią pierwszoplanową, uznaną za wzór, szczególnie na płaszczyźnie komunikacji człowieka z Bogiem.

¹⁵ Niekiedy dwie pierwsze strofy traktuje się łącznie, dlatego mówi się o trzech częściach kantyku: ww. 46-50. 51-53. 54-55. Pierwsza część (w. 46-50) jest opisem tego, co Bóg zdziałał w Maryi przez Wcielenie swego Syna. Druga wyszczególnia *magnalia Dei* (ww. 51-53) czyli wielkie i wspaniałe dzieła dokonane przez Boga. Natomiast trzecia zamyka całość (ww. 54-55).

¹⁶ Por. Zdaniem J. Kudasiewicza (*Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, 54), osnowa kantyku dzieli go na dwie części, z których pierwsza jest w liczbie pojedynczej (mówi o wielkich rzeczach, uczynionych przez Boga Maryi - ww. 48-50), zaś druga w mnogiej (traktuje o dziełach, jakich dokonał Jahwe dla ludu wybranego - ww. 51-55).

¹⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Biblijna droga pobożności Maryjnej*, Kielce 2002, 260.

¹⁸ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 62.

Powyższe uwagi, dotyczące struktury, ukazują istotne przesłanie tekstu, które związane jest z uwielbieniem Stwórcy za Jego czyny (ww. 50. 54n). Dzięki temu wszystkie pokolenia ludzkie odniosą korzyść (ww. 51-53). Matka Jezusa łączy osobistą radość z powszechnym planem zbawienia i całkowitym jego urzeczywistnieniem. Jej kanyk i postawa jest inspiracją do szukania woli Bożej.

1.4. GATUNEK

W tym względzie *Ewangelia Dzieciństwa* charakteryzuje się *odmiennością* historyczną, co jednak nie oznacza, że można ją uznać za legendę lub midrasz¹⁹. Owa *odmienność* bierze pod uwagę wydarzenie historyczne, lecz najważniejsze fakty są ukazane od strony kerygmatycznej, uwzględniającej cel jakim, jest zbawienie.

Gdy chodzi o perykopę *nawiedzenia*, to można zauważyć kilka analogii do opisu pobytu Arki Przymierza w Kirjat-Jearim, w domu Obeda (2 Sm 6,1-23). Podobne są niektóre sformułowania i sytuacje. *Dawid uląkł się Jahwe w owym dniu*, mówiąc: *Jakże przyjdzie do mnie Arka Jahwe? I Arka Jahwe pozostała w domu Obed-Edoma z Gat przez trzy miesiące* (2 Sm 6,9. 11). Również *Elżbieta wydała okrzyk* i powiedziała: *A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?* (Łk 1,42). W obu przypadkach zachodzi etapowa (okres trzech miesięcy) realizacja planu Bożego, który rozwija się w kierunku wydarzeń w Jerozolimie. Zarówno dom i rodzinę Obeda-Edoma (2Sm 6,11-12), jak i dom Zachariasza i Elżbiety, Pan obdarował Bożym błogosławieństwem (Łk 1,41). Poruszeniu dzieciątka w łonie Elżbiety (w. 44) odpowiada taniec króla Dawida przed Arką (2 Sm 6,16). Temu wydarzeniu towarzyszy radość ludu tańczącego przed Jahwe, choć trzeba też zaznaczyć, że w owym opisie pojawiał się strach, spowodowany śmiercią Uzzy (ww. 6-10). W spotkaniu ewangelicznym obawa przed Jahwe jest znacznie mniejsza. Jedynie Elżbieta nieco się lęka objawiającego się Boga, lecz wszystko mija w momencie poruszenia się płodu w jej łonie (Łk 1,41).²⁰ Za sprawą Ducha Świętego radość matek obejmuje także ich synów (w. 44). Wołanie Elżbiety, skierowane ku Maryi, jest dowodem jej szczęścia, wyrazem pochwały niewiasty, wesela

¹⁹ Por. Legenda wyklucza jakikolwiek walor historyczny, natomiast midrasz ograniczał się do komentarza Pisma Świętego z uwzględnieniem warunków współczesnych. Według S. Gądeckiego (*Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, 189. 198) perykopy dzieciństwa mają wyraźne rysy gatunku apokaliptycznego przypominającego wizję z Księgi Daniela (9, 10).

²⁰ Por. J. Stroba (red.), *Komentarz Biblijny i Homiletyczno-Liturgiczny*, Warszawa 1973, 414.

eschatologicznego oraz antycypacją radości chrześcijaństwa z dokonanego planu zbawienia.

Warto nadmienić, że cała *Ewangelia Dzieciństwa* przeniknięta jest atmosferą radości, której zewnętrznym wyrazem są hymny, a zwłaszcza *Magnificat*, stanowiący formę duchowego komentarza do dziejących się wydarzeń.²¹ Również jego prawzoru można się dopatrywać w słowach Anny, matki proroka Samuela (1Sm 2,1-10).²² Jej pieśń ma charakter mesjański oraz formę dziękczynienia za obdarowanie łaską macierzyństwa. Ścisły związek zachodzi zarówno między przywoływanymi obrazami, jak i stylami opisywanych tekstów. Widoczny jest przede wszystkim stan radości, której jedynym źródłem jest Bóg. Często pojawia się też motyw miłosierdzia.

Oba teksty można uznać za doksologie.²³ Pod tym pojęciem należy rozumieć krótkie liturgiczne formuły, których cechą charakterystyczną jest przypisywanie chwały Bogu, jak również rozbudowane i wyrażone w formie hymnu pochwały Boga (*Magnificat*, *Benedictus*) lub Jezusa Chrystusa.²⁴ Typowa doksologia posiada następujące elementy składowe: (a) wymienia się Boga lub Chrystusa w celowniku; (b) przypisuje się Im szczególny atrybut, którym najczęściej jest *chwała*; (c) często występuje formuła, podkreślająca wieczny charakter tego atrybutu, np. *na wieki*; (d) w zakończeniu pojawia się aklamacja *amen*. Hymnologia należała do typowych zjawisk w życiu narodu wybranego. Poezja była najlepszym środkiem wyrazu kontaktu ze Stwórcą. Jej charakter, treść i forma, były uzależnione od nagromadzonych w danej chwili uczuć.²⁵

Być może, zamiarem św. Łukasza było ukazanie pewnej analogii w powyższych opowiadaniach, trzeba jednak zaznaczyć, że wykroczył poza typowe ramy treściowe i myślenie zawarte w ST, wyjawiając coś zupełnie nowego.

²¹ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 66.

²² Por. C. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze, Biblia i Ewangelia*, Warszawa 1961, 222.

²³ Powyższy hymn wykazuje wiele podobieństw do analogicznego tekstu zawartego w Ap 19, 1-8. Szerzej zob. W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19, 1-8)*, Kielce 2001, 152-154.

²⁴ Doksologia ma charakter publiczny – głosi chwałę i panowanie Boga w świecie, wyraża publicznie uwielbienie dla Jego potęgi. Por. W. Popielewski, *Alleluja!...*, 67.

²⁵ Por. J. Drozd, *Maryja Matka Boga i Matka Nasza*, Warszawa, 1989, 74.

1.5. WNIOSKI

Powyższe obserwacje literackie perykopy Łk 1,39-56 pozwalają na wyodrębnienie zasadniczej tematyki teologicznej, mogącej służyć przepowiadaniu.

- 1) Perykopy Łk 1,39-56 posiadają wymiar trynitarny. Maryja ogłasza świętość imienia Boga (w. 49b), sławi Jego miłosierdzie (ww. 50. 54). Poczęcie Syna Bożego, za sprawą Ducha Świętego, jest powodem radości Kościoła.
- 2) Ważną zasadą interpretacyjną jest zależność: obietnica – wypełnienie, która łączy powyższe teksty z perykopami paschalnymi. Zatem winny być tłumaczone w świetle zmartwychwstania.
- 3) Treść mariologiczna koncentruje się wokół postawy wiary Maryi, będącej Służebnicą słowa (posłuszna strażniczka, podobna do Arki Przymierza) i czynu (pomoc bliźniemu, modlitwa uwielbienia). Z tekstu wynika też należna Jej cześć.

2. OCENA PRZEPOWIADANIA OPARTEGO NA ŁK 1,39-56

Wyznaczenie głównych tematów teologiczno-kerygmatacznych Łk 1,39-56 stanowi podstawę oceny materiału kaznodziejskiego. Celem obecnego etapu badań jest ukazanie, na ile treść powyższej perykopy znalazła odzwierciedlenie w przekazie kaznodziejskim. Chodzi o polskie homilie drukowane po Soborze Watykańskim II, związane z Uroczystością Wniebowzięcia NMP. Realizację wyznaczonego zamiaru przeprowadzi się w trzech etapach. Najpierw zostaną naświetlone zasadnicze treści zawarte w dostępnym materiale homiletycznym. Stan faktyczny, podjętej w homiliach tematyki, pozwoli na dokonanie próby oceny, recepcji przesłania Łk 1,39-56 w przepowiadaniu. Krytyczne spojrzenie będzie podstawą ewentualnych sugestii homiletycznych dotyczących właściwego przekazu treści omawianej perykopy.

2.1. TREŚĆ HOMILII DLA DOROSŁYCH

Jednym z wiodących tematów homilii było odnoszenie się do służebnej postawy Maryi wobec Boga i człowieka.²⁶ Omawiano jej

²⁶ Zwykle interpretowano słowa: *wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej* (1, 48). Zob. S. H a r e z g a, *Pielgrzymować jak Maryja na spotkanie z Chrystusem w chwale*, WA 16, 3 (1988), 55-57; T. J e l o n e k, *Tryumf Maryi*, MH 151 (1995), 120-121; J. Guzdek, *Nagrodzeni razem z Wniebowziętą*, MH 165 (1997), 137-

znaczenie,²⁷ sens,²⁸ sposoby²⁹ lub aktywne zaangażowanie Maryi wobec tej cnoty.³⁰

Spore zainteresowanie kaznodziejów skupiało się wokół szeroko rozumianej problematyki godności macierzyństwa Maryi.³¹ Na tej podstawie kaznodzieje budowali model kobiety – matki lub mówili o relacji dzieci do swoich matek ziemskich.³² Podkreślono takie przymioty jak: pokora,³³ wdzięczność,³⁴ miłość do człowieka³⁵ i radość.³⁶

139; S. Haręzga, *Żywy Znak Jezusowego zwycięstwa*, WA 24, 3 (1996), 39-43.

²⁷ Dostrzega się Maryję odsłaniającą drogę do nieba. Będąc w pełnej gotowości do realizowania woli Bożej, daje rodzajowi ludzkiemu wzór duchowego dojrzewania ku swemu przeznaczeniu. Zob. J. Piątek, *Błogosławionaś Ty między niewiastami*, WA 14, 3 (1987), 41-43; T. Jelonek, *Tryumf...*, 120.

²⁸ *Za służbę Bogu i ludziom każdy otrzyma należną zapłatę, podobnie jak ją otrzymała Maryja – Matka Chrystusa*. Zob. J. Guzdek, *Nagrodzeni...*, 138.

²⁹ Zob. S. Haręzga, *Pielgrzymować...*, 55-56.

³⁰ Zwraca się uwagę na wymowną notatkę Ewangelisty: *pozostała u niej około trzech miesięcy* (1,56), która skupia uwagę na czynnym od początku aspekcie życia Matki Jezusa. Zob. S. Haręzga, *Pielgrzymować...*, 57; J. Kudasiwicz, *Wniebowzięcie – Chrystofanią Maryi*, WA 18, 3 (1990), 46-51; Z. Adamek, *Owoc uczestnictwa w tajemnicy Chrystusa*, WA 21, 3 (1993), 32-34; A. Targosz, *Bogu trzeba zaufać*, BK 104, 2 (1980), 106-108.

³¹ Zob. J. Ihnatowicz, *Ku spełnieniu naszej nadziei*, WA 25, 3 (1997), 48-50; K. Ryczan, *Święto Matki*, WA 30, 3 (2002), 147-151.

³² *Braku petyzmu i szacunku (do matki) nie usprawiedliwi żadna okoliczność, nawet to, że nie dorastają do poziomu syna lub córki, a szczególnie nie to, że pochodzą z odległej wioski*. Zob. K. Ryczan, *Święto...*, 147-151.

³³ Zob. M. Misiak, *Dzieła Maryi*, MH 107 (1989), 60-63; H. Kiemonna, *Patrz na Nią i wzbijaj się do lotu*, MH 121 (1991), 83-85; S. Haręzga, *Żywy...*, 39-43; M. Szram, *Maryja – ikona naszej przyszłości*, WA 21, 3 (1993), 30-31; S. Klajman, *Maryjne stolice łaski*, MH 114 (1990), 94-97; K. Bukowski, *Hymn Maryi*, WA (1990), 98-99; R. Dynierowicz, *Służyć...*, 56-58; T. Jelonek, *Źródło...*, 126-129.

³⁴ Zob. K. Bukowski, *Hymn...*, 98-99.

³⁵ Zob. J. Kudasiwicz, *Maryjny drogowskaz do nieba*, WA 33, 3 (2005), 80-83.

³⁶ Zob. Z. Adamek, *Owoc...*, 32-34; R. Krawczyk, *Wielbi...*, 41-43; S. Grzybek, *Radość z posiadania Boga*, w: *Tenże, Przygotujcie drogę Panu Jemu Prostujcie ścieżki. Homilie na rok „A”*, Kraków 1989, 112-113.

Kładziono też nacisk na Jej wiarę,³⁷ wynikającą z łaski.³⁸ Podkreślano, że nigdy nie zeszła z raz obranej drogi.³⁹ Tę prawdę wyjaśniano czasami w kontekście eschatologicznym.⁴⁰

W Maryi Wniebowziętej widziano cel ziemskiego pielgrzymowania, którym jest Chrystus.⁴¹ Ukazywano Wniebowzięcie jako miarę wielkości zwycięstwa nad grzechem.⁴² Niebo pojmowano jako proces trudnego dojrzewania do nagrody wiecznej.⁴³ Mówiono też o tajemnicy wieczności,⁴⁴ uwrażliwiając ludzi na potrzebę troszczenia się o własną przyszłość,⁴⁵ wskazując przy tym na Kościół Chrystusowy, jako wspólnotę najbardziej kompetentną w tym zakresie.⁴⁶

Część homilii odnosiła się do zagadnienia związanego z dogmatem o Wniebowzięciu NMP.⁴⁷ Przypominano wiernym jego treść,⁴⁸ historię

³⁷ Zob. G. Kusz, *Wniebowzięta Matka i Królowa nasza*, WA 31, 3 (2003), 64-66; S. Haręzga, *Pielgrzymować...*, 55-57; J. Szłaga, *Niezawodny znak nadziei*, WA 22, 3 (1994), 33-35; R. Krawczyk, *Wielbi dusza moja Pana*, WA 20, 3 (1992), 41-43; S. Czerwik, *Wniebowzięta – wizerunkiem Kościoła w chwale*, WA 4, 12 (1984), 50-52; S. Czerwik, *Wniebowzięta znakiem miłosierdzia Ojca*, WA 27, 3 (1999), 46-51.

³⁸ *Maryja jest dla naszego pokolenia przykładem, jak należy zawierzyć Bogu, aby wiara była błogosławieństwem i prowadziła ku zbawieniu*. Zob. R. Krawczyk, *Wielbi...*, 42.

³⁹ Zob. S. Haręzga, *Pielgrzymować...*, 55-57.

⁴⁰ *Święto dzisiejsze jest więc wyznaniem wiary w Niebo, w pusty grób Jezusa i życie, które się nie kończy*. Zob. R. Dynierowicz, *Służyć...*, 57. Podobnie J. Wnęk, *Wniebowzięta*, BK 145, 4 (2001), 58-59; G. Kusz, *Wniebowzięta...*, 64-66; R. Krawczyk, *Wielbi...*, 41-43; S. Haręzga, *Pielgrzymować...*, 39-43; A. Kiejza, *Czy chcesz pójść do nieba?*, WA 29, 3 (2001), 80-83; E. Staniek, *Magnificat*, MH 180 (1999), 125-127; S. Saletnik, *Druga Wielkanoc*, MH 202 (2002), 129-134.

⁴¹ Zob. R. Dynierowicz, *Służyć...*, 57. S. Nosal, *Wskazująca drogę do Syna*, MH 195 (2001), 169-171.

⁴² Zob. J. Szłaga, *Wielki znak pełni człowieczeństwa*, WA 18, 3 (1990), 43-45.

⁴³ Zob. S. Haręzga, *Pielgrzymować...*, 41.

⁴⁴ Zob. W. Zagrodzki, *Uroczystość Wniebowzięcia NMP*, HD 2 (2005), 152-153; R. Krawczyk, *Wielbi...*, 42.

⁴⁵ Zob. J. Wnęk, *Wniebowzięta*, 60; G. Kusz, *Wniebowzięta*, 66.

⁴⁶ Zob. M. Szram, *Maryja...*, 30.

⁴⁷ Zob. S. Czerwik, *Wniebowzięta...*, 48; K. Ryczan, *Święto...*, 148; J. Wnęk, *Wniebowzięta*, 59; R. Krawczyk, *Wielbi...*, 41; J. Ihnatowicz, *Ku spełnieniu...*, 50; K. Kiemon, *Wniebowzięta*, MH 158 (1996), 113-116; T. Jelonek, *Źródła...*, 128; J. Guzdek, *Nagrodzeni...*, 138.

tworzenia się dokumentu⁴⁹ oraz samej uroczystości Wniebowzięcia.⁵⁰ Powoływano się przy tym na starożytną tradycję⁵¹ lub posługiwano się tekstami apokryficznymi.⁵² Prowadzono też rozważania związane z medytacją biblijno-liturgiczną.⁵³

Pojawiały się również homilie wyjaśniające miejsce Matki Bożej w polskiej obrzędowości ludowej, a także przybliżające tradycje nazewnictwa tego święta.⁵⁴

Z zagadnień rzadziej omawianych można wyróżnić: znaczenie pracy,⁵⁵ komentarz perykopy 1,39-56,⁵⁶ modlitewny aspekt homilii,⁵⁷ związku uroczystości z tzw. cudem nad Wisłą,⁵⁸ święci naśladowcy Maryi,⁵⁹ wartość ludzkiego ciała,⁶⁰ przymioty Kościoła.⁶¹

⁴⁸ Zob. J. Wnęk, *Wniebowzięta*, 59; R. Krawczyk, *Wielbi...*, 41; J. Ihnatowicz, *Ku spełnieniu...*, 50; K. Kiemon, *Wniebowzięta*, 114; J. Guzdek, *Nagrodzeni...*, 138.

⁴⁹ Zob. T. Jelonek, *Źródło...*, 128.

⁵⁰ Zob. K. Kiemon, *Pierwszy świadek zmartwychwstania*, MH 136 (1993), 85-87.

⁵¹ W tym kontekście mówi się, że pamięć Jej zejścia z tego świata wiązano np. z ogrodem Getsemani, a dzień tej pamiątki obchodzono 15 sierpnia. Zob. R. Gęsikowski, *Potem wielki znak ukazał się na niebie Niewiasta obleczona w słońce*, WA 14, 3 (1987), 46-47. Chodziło też np. o *Lekcjonarz Jerozolimski*, świadczący o długim rodowodzie obchodów tej uroczystości. Wszystkie te dowody i rozważania świętych ojców i teologów opierają się na Piśmie świętym, jako na ostatecznym argumentie. Zob. R. Gęsikowski, *Potem...*, 46-47.

⁵² Zob. H. Kiemon, *Szanujmy nasze ciała*, MH 128 (1992), 74-76; Por. M. Szram, *Maryja...*, 30; H. Kiemon, *Patrz...*, 83-85; T. Jelonek, *Źródło...*, 126-129.

⁵³ W tym względzie podawano przyczynę braku opisu ewangelicznego o spotkaniu Zmartwychwstałego z Maryją. Zob. J. Kudasiewicz, *Wniebowzięcie...*, 46-51.

⁵⁴ Zob. H. Kiemon, *Pierwszy...*, 87; J. Guzdek, *Nagrodzeni...*, 139; R. Dynierowicz, *Służyć...*, 58.

⁵⁵ Zob. H. Kiemon, *Patrz...*, 85; K. Burdak, *Ziemia plon wydała*, MH 173 (1998), 121-123., R. Dynierowicz, *Służyć...*, 58; K. Ryczan, *Święto...*, 149.

⁵⁶ Zob. S. Czerwik, *Wniebowzięta...*, 46-47; A. Eckmann, *Wielbi...*, 44; K. Bukowski, *Hymn...*, 98; J. Kudasiewicz, *Maryjny...*, 82; K. Skwierawski, *Godność i służba*, MH 188 (2000), 149-151.

⁵⁷ Zob. H. Kiemon, *Wniebowzięta...*, 115; S. Bedrowski, *Chwalić Boga z Maryją*, MH 158 (1996), 116-117; E. Staniek, *Magnificat*, 125-127.

⁵⁸ Zob. K. Bukowski, *Znak nadziei*, MH 143 (1994), 97-98; W. Zagrodzki, *Uroczystość...*, 153.

2.2. HOMILIE DLA DZIECI I MŁODZIEŻY

Zwykle w homiliach nawiązywano do obrazu nieba⁶² i z tego względu zachęcano do radości⁶³ i wdzięczności.⁶⁴ Motywowano młodzież do współdziałania z planem zbawczym Chrystusa,⁶⁵ zachęcając do sumiennej pracy⁶⁶ i czujności.⁶⁷

Wielokrotnie ukazywano błogosławione życie Maryi,⁶⁸ zgodne z nakazami prawa.⁶⁹ W wymiarze religijno-społecznym akcentowano

⁵⁹ Zob. J. Wnęk, *Wniebowzięta...*, 58; S. Grzybek, *Radość...*, 113; H. Kiemon, *Wniebowzięta...* 113; E. Staniek, *Zwycięstwo...*, 117.

⁶⁰ Zob. H. Kiemon, *Szanujmy...*, 74-76; H. Simon, *Radość zbawienia*, WA 19, 3 (1991), 47-48.

⁶¹ Zob. S. Saletnik, *Druga...*, 129-134.

⁶² Zob. J. Twardowski, *Jak dostać się do nieba*, WA 12 (1984), 54-55; G. Kaliszewski, *Maryja i „niebo niebieskie”*, WA 31, 3 (2003), 66-68; B. Walczykiewicz, *Radosny hołd dzieci złożony Wniebowziętej Matce*, WA 30, 3 (2002), 151-154.

⁶³ Zob. T. Rusiecki, *Uwaga! Kierunek: Niebo*, WA 26, 3 (1998), 58-61; P. Sobierajski, *O wzięciu do nieba*, WA 24, 3 (1996), 43-44; A. Kołek, *Razem z Matką*, WA 21, 3 (1993), 35-36; S. Bielecki, *Każdy według własnej kolejności*, WA 20, 3 (1992), 47-48.

⁶⁴ Zob. M. Rusiecki, *Wielkie szczęście to wielka wierność*, WA 18, 3 (1990), 55.

⁶⁵ Zob. T. Gacia, *Pierwsza spośród tych, co należą do Niego*, WA 16, 3 (1988), 57-59.

⁶⁶ Argumentowano, że przez swoje pracowite życie Maryja zasłużyła na to, by pójść do nieba. Niewątpliwie przed kaznodziejami stało bardzo trudne zadanie pokazania postaci Maryi w sposób jak najbardziej realny, aby nie naruszyć powagi i doniosłości Jej osoby. Zob. M. Rusiecki, *Wielkie...*, 56.

⁶⁷ Zob. P. Skucha, *Wspomnienie „Wniebowzięcia”*, WA 20, 3 (1992), 45-47.

⁶⁸ Zob. S. Grudzień, *Błogosławiona Wniebowzięta*, WA 14, 3 (1987), 47-48; S. Bielecki, *Błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia*, WA 33, 3 (2005), 87-89.

⁶⁹ *Jako wierna Służebnica Pańska wypełniała do końca swoje zadanie, dochowując wierności Ojcu Niebieskiemu.* Zob. S. Bielecki, *Błogosławić...*, 48.

możliwość czynienia dobrych uczynków,⁷⁰ typu pielgrzymki lub inne akty poświęcenia.⁷¹

Kilku autorów patrzyło na Maryję w kontekście tradycji ludowej⁷² i historii Polski.⁷³ Poruszano również kwestię historii dogmatu i święta Wniebowzięcia⁷⁴ oraz tłumaczono jego znaczenie w świetle dokumentów Kościoła.⁷⁵ Ponadto zwracano uwagę na Maryję w aspekcie wzoru do naśladowania,⁷⁶ znaku nadziei.⁷⁷ Zastanawiano się wspólnie z młodzieżą nad celem i sensem życia,⁷⁸ lub wspominano i modlono się za zmarłych.⁷⁹

2.3. KRYTYCZNA OCENA PRZEPOWIADANIA OPARTEGO O ŁK 1,39-56

W świetle przedstawionej treści materiału kaznodziejskiego można dokonać pewnej syntezy, sygnalizującej strony pozytywne i negatywne.

Niewątpliwym plusem wielu homilii były starania kaznodziejów, aby ukazywać Maryję w kontekście trynitarnym lub historio-zbawczym.⁸⁰

Jako cenny wymiar przepowiadania trzeba uznać wielokrotne cytowanie słów Ojca Świętego Jana Pawła II.⁸¹ Na wyróżnienie zasługuje

⁷⁰ Zob. S. Grudzień, *Błogosławiona...*, 47-48; J. Kaczmarek, *We Wniebowzięciu Maryi otwarta jest nasza przyszłość*, WA 14, 3 (1987), 43-45; A. Kaszycki, *Chcę pójść do nieba*, WA 23, 3 (1995), 55-56.

⁷¹ Zob. A. Ziółkowski, *Najkrótsza pielgrzymka*, WA 28, 3 (2000) 52-54; A. Kaszycki, *Chcę...*, 55-56; H. Sławiński, *Wniebowzięcie Maryi obrazem celu naszego życia*, WA 33, 3 (2005), 84-86.

⁷² Zob. B. Walczykiewicz, *Radosny...*, 154; A. Ziółkowski, *Wianki z kwiatów i ziół*, WA 27, 3 (1999), 50-52; J. Tusień, *Przed nami niebo*, WA 16, 3 (1998), 59-60; J. Kaczmarek, *We Wniebowzięciu...*, 44; A. Ziółkowski, *Dzień wdzięczności*, WA 29, 3 (2001), 84-85; A. Ziółkowski, *Księżyc pod Jej stopami*, BK 145, 4 (2001), 61-62.

⁷³ Zob. A. Ziółkowski, *Wianki...*, 52; Tenże, *Dzień...*, 85; J. Chowańczak, „Wielki znak ukazał się na niebie”, WA 23, 3 (1995), 53-55.

⁷⁴ Zob. H. Sławiński, *Wniebowzięcie...*, 85; A. Dunajski, *Znak, który nie pozwala zatrzymać się w drodze*, WA 12, 4 (1984), 52-54.

⁷⁵ Zob. W. Pawlik, *Raz jeszcze o Maryi i o niebie*, WA 22, 3 (1994), 35-36; B. Walczykiewicz, *Radosny...*, 153; A. Dunajski, *Znak...*, 54; T. Rusiecki, *Wielki znak na niebie*, WA 19, 3 (1991), 53-54.

⁷⁶ Zob. E. Chmura, *Ciągle ku górze*, WA 18, 3 (1990), 52-54; M. Rusiecki, *Wielkie...*, 56.

⁷⁷ Zob. R. Gęsikowski, *Potem...*, 47.

⁷⁸ Zob. T. Rusiecki, *Uwaga...*, 58.

⁷⁹ Zob. A. Ziółkowski, *Najkrótsza...*, 52-54.

⁸⁰ Zob. np. J. Kudasiwicz, *Wniebowzięcie...*, 46-51.

oryginalna homilia E. Stańka, przedstawiająca społeczno-polityczny wymiar modlitwy Matki Zbawiciela.⁸²

W większości homilii przesłanie tekstu zostało ujęte zgodnie z ewangelicznym przesłaniem. Nie zabrakło odniesień do zagadnienia wiary,⁸³ posłuszeństwa Bogu i Jego słowu.⁸⁴ Kaznodziejom nie był obcy eklezjalny wymiar Bożego macierzyństwa.⁸⁵

Trzeba przyznać, że nie wszyscy autorzy zwracali uwagę na zasady hermeneutyki biblijnej w interpretacji tekstu Pisma Świętego, co prowadziło do błędu *peryferyzmu*. Zbyt bogate wtręty apokryficzne zaciemniały obraz przesłania Ewangelii.

W kilku przypadkach wystąpiło niewłaściwe przekazanie przesłania tekstu Łk 1,39-56, zmieniające ewangeliczny sens perykopy. Były to jednak przypadki incydentalne w porównaniu z ilością przedstawionych homilii.

W niektórych przypadkach brakowało jasnych odniesień chrystocentrycznych, co grozi wypaczeniem poglądów na istotę związku Maryi i Jezusa.

Za niewłaściwe można uznać zbytne rozbudowanie obrazu Maryi i zamknięcie Jej wizerunku wyłącznie w granicach pośrednictwa. W niektórych homiliach wzmiankuje się tylko o uroczystości Wniebowzięcia, aby potem odejść od głównego tematu i zająć się innym zagadnieniem, pomijającym tekst ewangeliczny.

Zbytne moralizowanie czasami sprawiało wrażenie, że homilie przejmowały funkcję kodeksu moralnego. Trzeba też dodać, że zbyt często homiliom brakowało jedności tematycznej.

2.4. PRZEKAZ ŁK 1,39-56 – SUGESTIE HOMILETYCZNE

W świetle dotychczasowych obserwacji warto zaproponować kilka sugestii, wynikających z natury tekstu biblijnego.

Wydaje się, że ważną kwestią, która mogłaby wpłynąć na poprawę i skuteczność polskiego przepowiadania, jest właściwe podejście do tekstu narracyjnego perykopy. W tym względzie warto uwzględnić nowe próby tłumaczenia historii biblijnej, gdyż homilia może przyjąć formę narracyjną. W jej ramach zbiorą się zarówno doświadczenia kaznodziejów, jak

⁸¹ Zob. np. T. Rusiecki, *Uwaga...*, 60.

⁸² Zob. np. E. Staniek, *Magnificat*, 125.

⁸³ Zob. np. T. Gacień, *Pierwsza...*, 58.

⁸⁴ Zob. np. J. Szłaga, *Niezawodny...*, 35.

⁸⁵ Zob. np. J. Ignatowicz, *Ku spełnieniu*, 49; Por. M. Brzozowski, *Tylko Bóg zachowuje i uwalnia od zła*, BK 105 (1980) 5, 277-279.

i odbiorców. Cenne uwagi w tym względzie podaje W. Przyczyna,⁸⁶ który przytacza cztery typy kazań, opartych na tekstach narracyjnych (kazanie – opowiadanie, kazanie z opóźnionym opowiadaniem, kazanie zawieszające opowiadanie, kazanie naprzemienne), wskazując na możliwość ich stosowania w celu udoskonalenia komunikacji pomiędzy kaznodzieją i odbiorcą przesłania. Forma narracyjna ułatwiłaby rozważania nad tematami drażliwymi, lecz aktualnymi, ponieważ cechą takiego przekazu byłoby osobiste zaangażowanie się słuchacza w jego własną historię. W ten sposób sens orędzia zostałby przeniesiony także do formy przekazu. Warto zatem zwrócić uwagę na dynamikę opowiadanego tekstu, dostrzec jego początek, rozwinięcie oraz zakończenie. Umiejętny przekaz powinien utrzymać słuchacza w pozytywnie rozumianym napięciu.

WNIOSKI

- 1) Publikowane kaznodziejstwo uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, oparte na Łk 1,36-59, charakteryzuje się różnorodnością form głoszonego Słowa Bożego. Zauważa się potrzebę pogłębionego teologicznie spojrzenia na tekst biblijny, gdyż jego obecność w przepowiadaniu jest niekiedy zbyt powierzchowna.
- 2) Badany okres rodzimego przepowiadania charakteryzuje się przewagą kaznodziejstwa pozytywnego nad negatywnym.
- 3) Analiza badanego materiału homiletycznego pozwoliła dostrzec dużą aktywność intelektualną autorów homilii, charakteryzującą się wspólnym z odbiorcami dochodzeniem do prawdy zawartej w głoszonej Ewangelii.

SOMMARIO

TRASMISSIONE PREDICATORIA DELLA PERICOPE DI LC 1,39-56

L'interesse per l'opera lucana non è mai stato assente presso gli studiosi di esegesi neotestamentaria e di omiletica. Per molti cristiani, l'omelia è l'unico momento in cui prendono contatto con la Parola di Dio. Alcune volte – come spesso capita l'omelia costituisce, per alcuni, il primo annuncio del Vangelo.

La prima parte del presente articolo è stata dedicata all'analisi esegetica del brano di Luca 1,39-56 per stabilire e raccogliere il messaggio più importante del suscitato testo. L'indagine biblica è stata compiuta

⁸⁶ Szerzej zob. W. Przyczyna, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000, 175-233.

secondo il metodo storico critico. Da questa parte risulta, che Luca abbia voluto sottolineare: Il significato trinitario del brano; Il ruolo della parola di Dio nella formazione del testimone della fede – Maria; La pericope chiarisce l’annuncio dato dall’angelo a Maria; Sono attribuiti dati al Signore per indicare ciò che Egli rappresenta per il suo popolo e per tutte le nazioni; Il contenuto mariologico del brano si concentra intorno l’immagine della Serva di Dio. Questa parte di lavoro può essere una specie di aiuto alla preparazione delle omelie.

La seconda parte è stata dedicata all’analisi della predicazione scritta polacca riguardo al messaggio sopranominato. È stata fatta una critica da cui risulta chiaro, che ci sia ancora un bisogno di approfondire di più la teologia del testo lucano per migliorare la chiarezza della predicazione.

KS. RYSZARD TOMCZAK

Eklezjogeneza w interpretacji współczesnych polskich teologów

W badaniach teologów katolickich nie było nigdy wątpliwości, że Kościół został założony przez Jezusa Chrystusa. W przedsoborowej teologii pojawiały się rozbieżności w kwestii złożoności procesu powstawania Kościoła. W tradycyjnej eklezjologii bardziej eksponowano inicjatywy i czynności Chrystusa zmierzające do ustanowienia instytucjonalnych struktur Kościoła, głównie prymatu i apostołatu. Było to ujęcie zbyt wąskie i nie współbrzmiało z naturą Kościoła pochodzącego od Chrystusa. Takie ujęcie Kościoła było reakcją na liberalne i modernistyczne kwestionowanie widzialnych Jego struktur.¹

Współcześnie teologowie zastanawiają się, czy Kościół powstał jako owoc zbawczego dzieła Jezusa z Nazaretu związanego bezpośrednio z Misterium Paschale Christi, czy też jest wynikiem całej działalności ziemskiego i uwielbionego Chrystusa. Rozważania rozpocznie się przeglądem najważniejszych dokumentów Kościoła, które „dotykają” problematyki założenia Kościoła przez Jezusa Chrystusa, a następnie ukaże się poglądy współczesnych polskich teologów w kwestii eklezjogenezy.

¹ Stanowisko dawniejszych polskich teologów omówione zostało w 14 tomie „Studiów Paradyskich” – zob. R. T o m c z a k, *Eklezjogeneza i kształtowanie się władzy religijnej pierwotnego Kościoła w interpretacji przedsoborowych polskich teologów*, Paradyż 2004, 177-184; zob. M. R u s e c k i, *Geneza Kościoła*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki (i inn.), Lublin-Kraków 2002, 662.

1. CHRYSZTUSOWE KORZENIE KOŚCIOŁA W DOKUMENTACH WSPÓŁCZESNEGO MAGISTERIUM

Nowe spojrzenie na powstanie Kościoła² można dostrzec już w dokumentach Soboru Watykańskiego II. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele” zwraca uwagę na to, że Ojciec Przedwieczny pragnął wierzących w Chrystusa zgromadzić w Kościele świętym, który został przygotowywany już od początku świata. Kiedy jednak nadszedł Syn, który miał wypełnić wolę Ojca, zapoczątkował Królestwo niebieskie na ziemi. „Kościół, czyli Królestwo Chrystusowe, już teraz obecne w tajemnicy, dzięki mocy Bożej rośnie w sposób widzialny w świecie”.³ W dzień Pięćdziesiątnicy został zesłany Duch Święty, „aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca (por. Ef 2,18)”. On jest Duchem życia, przez Niego Ojciec ożywia ludzi umarłych na skutek grzechu. Mieszka On w Kościele, a także w sercach wiernych, by przez nich przemawiać i dawać świadectwo przybraniu za synów. Prowadzi Kościół do prawdy, jednoczy we wspólnocie i posłudze, uposaża Kościół w rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne.⁴

Konstytucja podkreśla, że „Pan Jezus zapoczątkował Kościół swój głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście Królestwa Bożego obiecanego od wieków w Piśmie: Wypełnił się czas i przybliżyło się Królestwo Boże” (Mk 1,15; por. Mt 4,17). A Królestwo to zajaśniało ludziom w słowie, czynach i w obecności Chrystusa”.⁵ Jezus, po śmierci krzyżowej i zmartwychwstaniu, objawił się jako Pan i „Ducha obiecanego przez Ojca wylał na uczniów swoich (por. Dz 2,33). Kościół więc wyposażony w dary swego Założyciela, otrzymuje misję „głoszenia i krzewienia Królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów i stanowi załóżek oraz początek tego Królestwa na ziemi”.⁶

² Odnowione ujęcie genezy Kościoła, odwołujące się do śmierci Jezusa na krzyżu, znajdujemy już w encyklice Piusa XII „*Mystici Corporis*”: „Boski Odkupiciel rozpoczął budowę mistycznej świątyni Kościoła wtedy, gdy nauczając nadał swoje prawa; dokończył wtedy, gdy pełen chwały zawisł z Krzyża; a wreszcie okazał ją i publicznie ogłosił wtedy, gdy w sposób widzialny zesłał na uczniów Ducha Pocieszyciela” – nr 25. Encyklika o Kościele, Mistycznym Ciele Chrystusa, Londyn 1945, 32.

³ KK, 2.

⁴ KK, 4.

⁵ Tamże.

⁶ KK, 5.

Przekonanie Soboru Watykańskiego II o roli Ducha Świętego, który swoją mocą wypełnił się w Apostołach, przesądzając o narodzeniu się Kościoła, jest obecne także w „Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła”. W dokumencie czytamy: „W dniu Zielonych Świąt zstąpił Duch na uczniów, aby pozostać z nimi na zawsze; Kościół zaś publicznie ujawnił się wobec tłumów i zaczęło się rozszerzanie Ewangelii wśród narodów przez głoszenie Słowa Bożego”⁷. „Konstytucja o liturgii świętej” podkreśla także, że w dzień Zesłania Ducha Świętego, Kościół „ukazał się światu”. Od tego czasu „zbiera się na odprawianie paschalnego misterium, czytając to, ‘co było o Nim we wszystkich pismach’ (Łk 24,27), sprawując Eucharystię, w której ‘uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci’, równocześnie składając dzięki ‘Bogu za niewysłowny dar’ (2 Kor 9,15) w Chrystusie Jezusie, ‘dla uwielbienia Jego chwały’ (Ef 1,12), przez moc Ducha Świętego”⁸.

Podobną myśl wyraża Papież Jan Paweł II w encyklice „Dominum et vivificantem”: „Czas Kościoła rozpoczął się wraz z ‘przyjściem’, czyli zesłaniem Ducha Świętego na Apostołów, zgromadzonych w jerozolimskim Wieczerniku wspólnie z Maryją, Matką Pana (por. Dz 1,14). Czas Kościoła rozpoczął się z chwilą, gdy owe obietnice i zapowiedzi, które tak wyraźnie odnosiły się do Pocieszyciela, Ducha Prawdy, zaczęły z całą mocą i oczywistością wypełniać się na Apostołach, przesądzając o narodzeniu się Kościoła”⁹. Duch Święty sprawił, że Apostołowie poculi się mężni i zdolni do wypełnienia powierzonego im posłannictwa. A więc, początkiem Kościoła jest działanie w nim Ducha Świętego obecnego w Kościele, który trwa „przez stulecia i pokolenia”¹⁰.

Katechizm Kościoła Katolickiego zagadnienie eklezjogenezy ujmuje w szerokiej perspektywie historiozbowczej. „Aby zgłębić tajemnicę Kościoła trzeba rozważyć przede wszystkim jego początek w zamyśle Trójcy Świętej oraz jego stopniową realizację w historii”¹¹. Tę perspektywę ukazuje treść poszczególnych etapów związanych z założeniem i misją Kościoła: zamyśl zrodzony w sercu Ojca, zapowiedziany w figurach od początku świata, przygotowany w Starym Przymierzu, ustanowiony przez Jezusa Chrystusa, ukazany przez Ducha Świętego, wypełniony w chwale¹². Katechizm zwraca uwagę na początek i misję Kościoła jako Bożą realizację

⁷ DM, 4.

⁸ KL, 6.

⁹ DV, 25.

¹⁰ Tamże.

¹¹ KKK, 758.

¹² Tamże, 759-769.

historii zbawienia wszystkich ludzi. Zaistnienie Kościoła to nie jednorazowy akt Chrystusa, który miałby powołać do istnienia, ale owoc Jedyne, działającego w słowach i czynach – w fazie przed i popaschalnej – Założyciela Kościoła.¹³

Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie „Wybrane tematy z eklezjologii” wylicza etapy, na które składa się proces formacji Kościoła:

- starotestamentalna obietnica dotycząca ludu Bożego, którą zakłada przepowiadanie Jezusa;
- Jezusowe wezwanie do nawrócenia i pokuty skierowane do wszystkich ludzi;
- powołanie i ustanowienie Dwunastu jako znaku przyszłego odnowienia Izraela;
- nadanie Szymonowi imienia i przyznanie mu głównego miejsca w kręgu uczniów i jego posłannictwo;
- odrzucenie Jezusa przez przywódców Izraela;
- ustanowienie Eucharystii;
- odnowienie w wydarzeniu Zmartwychwstania wspólnoty Jezusa z Jego uczniami;
- posłanie Ducha Świętego, który czyni z Kościoła prawdziwe dzieło Boże;
- uformowanie Kościoła wśród pogan;
- oderwanie się Kościoła od synagogi.¹⁴

Należy podkreślić, że w żaden sposób nie można traktować poszczególnych etapów jako oddzielny akt ustanowienia Kościoła. Z dokumentów Kościoła wynika, że w badaniach eklezjogenezy należy uwzględnić całe ziemskie życie Jezusa, które było skierowane na powołanie ludu Nowego Przymierza, zapowiedzianego w Starym Przymierzu, w łączności z nauczaniem i czynami Chrystusa, Jego Misterium Paschalnym, Wniebowstąpieniem, zesłaniem i obecnością Ducha Świętego we wspólnocie eklezjalnej. Nie można więc, zdaniem S. Nagy’ego, Cz. Bartnika, M. Ruseckiego, H. Seweryniaka i innych, mówić o jednorazowym wydarzeniu założenia Kościoła, ale Jego genezie w obrębie wydarzenia

¹³ Tamże.

¹⁴ Cyt. za: H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, 403.

Chrystusowego i szeregu aktów eklezjotwórczych.¹⁵ Eklezjotwórczą rolę Ducha Świętego, w procesie budowania Kościoła, podkreśla także Deklaracja „Dominus Jesus”, w której czytamy: „całe dzieło budowania Kościoła w ciągu wieków przez Chrystusa jako Głowę <jawi się> jako proces, którego dokonuje On w łączności ze swoim Duchem” (DJ 12).¹⁶ Całe życie Chrystusa, a więc Jego nauczanie, całe działanie zbawcze, w łączności z zesłaniem przez Niego Ducha Świętego, mają wymiar i sens eklezjotwórczy.

2. POCZĄTKI KOŚCIOŁA W ROZWAŻANIACH WSPÓŁCZESNYCH POLSKICH TEOLOGÓW

Posoborowa myśl teologiczna, dotycząca eklezjogenezy, obfituje w dość pokaźny zbiór, jaki pojawił się na ten temat w polskiej literaturze. W poniższych rozważaniach wykorzysta się poglądy tych autorów, które są reprezentatywne w kwestii omawianego zagadnienia.

W opublikowanej, w przeddzień zakończenia Wat. II, „Dogmatyce katolickiej”¹⁷ Ks. Wincenty Granat uważa odkupieńczą śmierć Jezusa na krzyżu za decydujący moment w procesie powstawania Kościoła. „Dzięki wyzwoleniczej śmierci Chrystusa, pisze autor, ludzkość uzyskała możliwość osiągnięcia wiekuistego celu, a więc mogła być już utworzona nowa społeczność. Sakramenty i msza św., będące środkami społecznego zbawienia, otrzymują ową wartość dzięki ofierze krzyża; Chrystus, zdobył miłością swoją wyznawców dla siebie przez cierpienie i śmierć swoją; władza w Kościele ma o tyle sens (prymat i władza biskupów), o ile ma kim rządzić, ma odpowiednie ku temu środki i cel, a to wszystko stało się możliwe dzięki ofierze krzyża”.¹⁸ Argumentację staurologiczną dotyczącą eklezjogenezy, autor opiera przede wszystkim na twierdzeniach encykliki Piusa XII „Mystici Corporis”. Według Papieża, racje przemawiające za powstaniem Kościoła w chwili odkupienia ludzi przez śmierć Chrystusa są:

- zniesienie, w momencie śmierci Chrystusa, Starego Zakonu, a na jego miejsce powołanie Nowego Testamentu wraz z prawami Chrystusowymi i świętymi obrzędami;

¹⁵ S. Na g y, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, 73-89; Cz. B a r t n i k, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, 94 n.; tenże, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2003, s.79; M. R u s e c k i, *Wierzę moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, Katowice 1988, 187-188; H. S e w e r y n i a k, tamże 404.

¹⁶ *O jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Poznań 2000, 17.

¹⁷ *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1964.

¹⁸ Tamże, 243.

- wykonywanie przez Chrystusa, mocą Krzyża, urzędu Głowy Kościoła;
- nabycie przez Chrystusa, mocą Krzyża, swojego Kościoła;
- wysłuzenie, przez ofiarę Krzyża, darów Ducha Świętego;
- otwarcie przez Krzyż boskich darów: posłannictwo Kościoła, Jego władza nauczania, rządzenia i udzielania sakramentów, które mają nadprzyrodzoną siłę i skuteczną moc.¹⁹

Szerzej na zagadnienie genezy Kościoła patrzy lubelski teolog fundamentalny, ks. prof. Edward Kopeć. Autor podkreśla, że Chrystus – Wysłannik Boży, powołał do życia mesjańską społeczność religijną, którą nazwał Kościołem. Kościół – jego zdaniem – to nie jednorazowy akt Chrystusa, ale proces długotrwały, na który składa się wiele różnych inicjatyw Chrystusa, wskazującego na wolę ustanowienia, w ramach Jego posłannictwa, nowej społeczności religijnej. Według E. Kopcia, do najważniejszych inicjatyw eklezjotwórczych Chrystusa należą: powstanie grona apostoelskiego, zapowiedź powołania Kościoła oraz ustanowienie Eucharystii.²⁰

Zdaniem dogmatyka, ks. Czesława Bartnika (KUL), Kościół jawi się jako znak Królestwa Bożego, który został utworzony przez Chrystusa w Jego całej zbawczej ekonomii. „Kościół – zdaniem autora – wywodzi się z formalnej intencji Chrystusa, nie wyłonił się spontanicznie ze zbawczego procesu historycznego i nie pochodzi jedynie z interpretacji czynów Jezusa przez ludzi”, ale w miarę, jak „apostołowie skonkretyzowali ogólne dane strukturalne oraz osadzili tę budowlę w historycznych wymiarach (...) w tym sensie (...) stali się współbudowniczymi Kościoła”.²¹ Budowanie Kościoła nie zostało zakończone: „ciągle staje się i powstaje”. Bartnik przyrównuje Kościół do „embrionu, który posiada wszystkie potrzebne organa do życia, ale który ‘realizuje się’ dopiero w historii”.²²

Cytowany autor postuluje, by proces założenia Kościoła rozpatrywać w pewnych fazach: afirmacja w pełni „Kahal Jahwe”, przygotowanie uczniów do zawarcia nowego Przymierza, przyjęcie i zachowanie Przymierza po zesłaniu Ducha Świętego jako obowiązującej formy życia religijnego.²³ Bartnik sądzi, że „czynnikami kościołotwórczym były zdarzenia zbawcze Chrystusa dokonane wprawdzie w historii na pierwszym

¹⁹ *Mistici Corporis*, nr 33-35; por. tamże, 245.

²⁰ E. K o p e ć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, 180-182.

²¹ *Kościół Boży*, Lublin 1970, 104.

²² Tamże, 104-105.

²³ Tamże, 105.

miejsu”.²⁴ Trzeba pamiętać, że „wydarzenie nie jest oderwane od instytucji (...). Zatem Kościół, jako zdarzenie i instytucja, stanowi integralną całość, jak ciało z duszą, jak znak sakramentalny z udzieloną łaską (...). Z drugiej strony elementy instytucjonalne są również tworzone przez Ducha Świętego i są koniecznym uzupełnieniem zdarzenia eklezjalnego”.²⁵

Ks. W. Łydka proponuje, by zagadnienie początków Kościoła rozwiązywać kompleksowo. Współczesne ujęcie problematyki założenia Kościoła autor sprowadza do następujących kwestii:

1. Istnieje potrzeba uwzględnienia powstania Kościoła w mesjańskiej świadomości Jezusa i mesjańskiej idei ST. „Już w ST idea królowania Boga wiązała się ściśle z ideą ludu Bożego podległego w szczególny sposób temu królowaniu i określonego często jako *ekklesia tou theou – qahal Jahwe*. Realizowane przez Jezusa królestwo winno swym zasięgiem objąć nowy, założony przez Niego lud – Izrael czasów ostatecznych;”²⁶
2. Całe posłannictwo Jezusa przesiąknięte jest wymiarem kościelnotwórczym;
3. Wypowiedzi Jezusa, o bliskim nadejściu królestwa Bożego, należy rozumieć w sensie zrealizowania początkowej fazy tego królestwa, utożsamianej z posłannictwem Kościoła;
4. W świetle Ewangelii można mówić o kolejnych etapach krystalizacji się u Jezusa myśli o Kościele: orędzie o królestwie skierowane do Izraela, odrzucenie Jezusa, „świadomość potrzeby zbawczej śmierci i nowej wspólnoty mesjańskiej, (...) zawarcie, przez śmierć, Nowego Przymierza i ostateczne ukonstytuowanie się Kościoła”;²⁷
5. Powołanie przez Jezusa Dwunastu „można uważać za początek formowania się Kościoła”;²⁸
6. Doniosłość wypowiedzi Jezusa Mt 16,18 – obietnicy założenia Kościoła;
7. Ostatnia Wieczerza stanowi antycypację zawarcia Przymierza i „ukonstytuowanie widzialnej wspólnoty uczniów o określonej strukturze instytucjonalnej”;²⁹

²⁴ Tamże, 116.

²⁵ Tamże, 117.

²⁶ Zagadnienie ustanowienia Kościoła przez Chrystusa, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 14 (1976) nr 2, 159.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, 160.

²⁹ Tamże.

8. Grupa Dwunastu, tworząc pomost między Kościołem sprzed Wielkanocy a Jezusem historycznym, stanowi załączek Kościoła;
9. Przy wykazywaniu ustanowienia Kościoła przez Jezusa należy uwzględniać „zarówno instytucjonalny jako i wydarzeniowy aspekt Kościoła”,³⁰
10. Chrystus nie od razu ustanowił struktury rozwinięte Kościoła, ale wprowadził zaczyn, embrión, stąd w początkach rozwoju Kościoła nieodzowny był również wkład apostołów”, którzy troszczyli się, by rozwijał się on zgodnie z wolą Chrystusa.³¹

Warszawski apologetyk, ks. Władysław Hładowski, rozpatruje powstanie Kościoła w Jego relacjach do Jezusa ziemskiego, a także świadomości pierwotnego Kościoła. Ciągłość, zachodząca między ideą Starego Przymierza a ideą nowego Ludu mesjanistycznego Jezusa, jego zdaniem, pozwala stwierdzić, „że Kościół, który ukonstytuował się po zmartwychwstaniu Jezusa, ma swoje podstawy historyczne zarówno w starotestamentalnej idei królowania Boga, jak i w samym przepowiadaniu Jezusa przedwielkanocnego”.³² Przedwielkanocne podwaliny popaschalnego Kościoła dostrzega autor także w fakcie powołania przez Jezusa uczniów, szczególnie sposób przebywania z nimi, wyrazem którego była zwłaszcza Ostatnia Wieczerza. Podobnie należy, zdaniem Hładowskiego, postrzegać powołanie przez Jezusa grupy „Dwunastu”: „Tak więc wprawdzie powołanie Dwunastu nie było założeniem Kościoła, to jednak Dwunastu stanowi łącznik między Kościołem popaschalnym a Jezusem”.³³

W. Hładowski zwraca uwagę na ścisły związek, jaki istnieje w tradycji pierwotnego Kościoła, między Jego powstaniem a zmartwychwstaniem Jezusa. Z inicjatywy samego Jezusa kontynuowana była wspólnota z uczniami. Gmina powielkanocna widziała w uwielbionym Panu tego samego Jezusa z Nazaretu. Zatem podstaw wiary pierwotnego Kościoła należy dopatrywać się nie tylko w doświadczeniu wydarzeń paschalnych, ale także i przedpaschalnych, czyli słowach i czynach ziemskiego Jezusa, ukazanych w Ewangeliach. W nich ujawnia się Jezusowa świadomość mesjańska i synostwa Bożego. Ta właśnie „dzięki Ewangeliom, pisze autor, świadomość rodzącego się Kościoła mogła być skonfrontowana z historią Jezusa sprzed W. Piątku i Niedzieli Wielkanocnej. W ten sposób wiara chrześcijańska uzyskała w poświadczonym przez Boga Jezusie nowy,

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, 159-160.

³² *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością Objawienia*, Warszawa 1980, 186.

³³ Tamże, 188.

poszerzony fundament i historyczną konkretyzację”.³⁴ Kościół więc „ma swój początek w całym dziele zbawczym Boga dokonany w Jezusie Chrystusie, od jego narodzenia, poprzez działalność i nauczanie, powołanie uczniów, aż do śmierci i zmartwychwstania oraz udzielenia Ducha Świętego świadkom zmartwychwstania”.³⁵

J. Myśków, w punkcie siódmym „Zagadnień apologetycznych”,³⁶ podejmuje problematykę ustanowienia Kościoła przez Jezusa. Rozpoczyna od prezentacji tradycyjnego ujęcia, poprzez ujęcie marksistowskie, „ekumeniczne”, kompleksowe, aż po rozumienie początków Kościoła u znanych polskich teologów: Cz. Bartnika, W. Hładowskiego, W. Kwiatkowskiego i E. Kopcia.

Warszawski apologetyk omawia oddolną strukturę idei teokratycznej, jaka istniała w świadomości judaizmu oraz świadomości Jezusa z Nazaretu. Na ich podstawie wyświeśla „zagadnienie społecznej świadomości Jezusa w odniesieniu do oddolnej strony eklezjologicznej, czyli pytania, jak w świadomości Jezusa kształtowała się organizacyjna budowa ludu Bożego”.³⁷ Odpowiedź na to pytanie autor formułuje w oparciu o przypowieści Jezusowe: o kąkolu, sieci, skarbie, perle. Analiza przypowieści prowadzi do wniosku, że Jezus posiadał zupełnie odmienną koncepcję budowy oddolnej strony idei teokratycznej, niż ówczesny judaizm. W ujęciu judaistycznym „w okresie mesjańskim lud Jahwe miałby się składać z samych Izraelitów, natomiast „Jezus podkreśla w przypowieści o kąkolu i niewodzie (sieci – dop. R.T.), rys uniwersalistyczny głoszonego przez siebie królestwa, zaś w przypowieści o skarbie i perle, zwalczając wszelkiego rodzaju formalizm, podkreśla potrzebę nabycia tego rodzaju dyspozycji moralnych, które by mogły doprowadzić człowieka do decyzji oddania wszystkiego dla zdobycia królestwa niebieskiego”.³⁸

W rozwiązaniu zagadnienia społecznej świadomości Jezusa, w odniesieniu do oddolnej struktury Kościoła, zdaniem J. Myśkowskiego, rzuca światło powołanie grupy dwunastu uczniów, symbolizującej dwanaście pokoleń izraelskich. W programie działalności Jezusa grupa ta stanowiła „szczętek” Izraela, z której powstanie nowy i prawdziwy lud Boży. Ważny moment w powstawaniu Kościoła odgrywa Piotr i Dwunastu, którzy otrzymują od Jezusa władzę zwierzchnią, jako element budowania wspólnoty eklezjalnej. Jezus przekazał im władzę zwierzchnią w swoim Kościele z nakazem kontynuacji przez nich Jego posłannictwa. Nakaz

³⁴ Tamże, 191.

³⁵ Tamże, 193.

³⁶ Warszawa, 1986 199-233.

³⁷ Tamże, 228; tenże, *Apologetyka stosowana w zarysie*, Warszawa 1973, 186-195.

³⁸ Tamże, 228.

misyjny Jezusa, wraz z obietnicą zesłania Ducha Świętego, skierowany do uczniów, ma swoje konsekwencje w realizacji powstawania struktur kościelnych.³⁹

Lubelski eklezjolog, ks. Stanisław Nagy przedstawia proces eklezjogenezy w trzech fazach:

1. Powołanie, przez Chrystusa, do istnienia nowotestamentalnego Ludu Bożego, stanowiącego integralną część przygotowywanej przez Stary Testament pełni czasów, która jest utożsamiana z realizującym się w Nim królestwie Bożym;
2. Powołanie do istnienia, przez Jezusa, grona apostołskiego, Dwunastu, którzy stanowią fundament Izraela Nowego. Autor podkreśla, że udzielenie zwierzchnich „prerogatyw czyniło apostołów piastunami uprawnień społecznych, których posiadanie i wykonywanie zakłada istnienie religijnej społeczności. Bez takiej społeczności pozbawione byłyby one racji bytu, gdyż brakowałoby terenu społecznego, na którym wykonywanie tych prerogatyw mogłoby być faktycznie realizowane”;⁴⁰
3. Apostołowie stanowią fragment procesu ustanawiania Kościoła, który posiada „wyraźne kontury widzialno-społeczne, wspólnoty zbawienia”.⁴¹

Według autora, Ostatnia Wieczerza, wraz z głównym momentem ustanowienia Eucharystii jest doniosłym wydarzeniem w procesie ustanawiania Kościoła. Eucharystia implikowała i nawiązywała do ofiarnej śmierci Jezusa na krzyżu, jednak nie stanowiła ona ostatecznego procesu budowania Kościoła.⁴²

Zdaniem S. Nagy’ego, całe ziemskie życie Jezusa, publiczna działalność z głoszeniem Ewangelii, powołaniem i formacją Apostołów, Jego męka, śmierć wraz z ustanowieniem Eucharystii stanowiły istotne elementy rzeczywistości Kościoła, które domagały się jednak uzupełnienia kategorią zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego. Trzecia Osoba Trójcy Świętej uzdolniła grono apostołskie do „głoszenia i krzewienia

³⁹ Tamże, 234-316.

⁴⁰ *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982, 77-83.

⁴¹ Tamże, 83

⁴² Tamże, 83-88; można mówić o ewolucji poglądów Nagy’ego na zagadnienie ustanowienia Kościoła: od podkreślenia Ostatniej Wieczerzy, jako momentu założenia Kościoła (*Próba nowego spojrzenia na zagadnienie ustanowienia Kościoła*, RTK 12/1965/ z. 2 19-35), do przesunięcia procesu powstawania Kościoła poprzez całe życie Jezusa, łącznie ze zmartwychwstaniem i zesłaniem Ducha Świętego, zob. *Chrystus w Kościele*, 19-89.

Królestwa Chrystusowego” (KK 5), czyniąc ze wspólnoty wierzących głęboko zespolony organizm Mistycznego Ciała Chrystusa. Nagy zwraca uwagę, że proces ustanawiania Kościoła przez Jezusa należy przesunąć z ziemskiego życia i misji Zbawiciela na tajemnicę zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego, który stanowi ostatni i definitywny proces kształtujący Kościół na ziemi. „W momencie zesłania Ducha Świętego, podkreśla Nagy, Kościół pojawił się w kształcie ostatecznie uformowanym, uzdalniającym do istnienia i pełnienia swego posłannictwa na ziemi”.⁴³

Biskup Edward Ozorowski⁴⁴ widzi Kościół w perspektywie ekonomii realizacji zbawczego planu Boga w historii. Jego zdaniem, należy uwzględnić to, „co stało się u początków ludzkości i co się następnie dokonywało na przestrzeni jej dziejów”.⁴⁵ Kościół był „przygotowywany od wieków”.⁴⁶ Nawet grzech pierworodny nie zniweczył zbawczego planu Boga, by zbawić człowieka. W tym celu Bóg zapowiedział nadejście Mesjasza. W historii „przygotowywania Kościoła” ważne miejsce zajmuje zawieranie przymierza (z Noe, Abrahamem i Mojżeszem) i składanie ofiar, w których człowiek jawi się w roli partnera samego Boga. „Kościół stanowi kontynuację historii zbawienia, albo inaczej, mówi autor, że historia zbawienia realizuje się dalej w Kościele. (...) Kościół jest nowym etapem, nowym czasem (kairos) zbawienia, tak że można powtarzać za św. Pawłem: ‘oto teraz czas upragniony, oto teraz dzień zbawienia’ (2 Kor 2, 6)”.⁴⁷

Zdaniem E. Ozorowskiego, Kościół został ustanowiony w paschalnym misterium Chrystusa, zapoczątkowanym już we Wcieleniu i w całym życiu ziemskim Jezusa. Pascha Chrystusa była „odповідzią Boga na miłość Chrystusa, zniszczeniem grzechu, zwycięstwem zapisanym w historii świata, przypieczętowującym nową erę w dziejach ludzkości”. Wniebowstąpienie może być uważane za inwestyturę zmartwychwstałego Chrystusa jako Pana, ustanowienie Go w pełni Mesjaszem i eschatologicznym Synem Człowieczym, przekazanie Mu władzy ziemskiej i niebieskiej.⁴⁸

Paschalną tajemnicę Chrystusa dopełniło zesłanie Ducha Świętego. „Stało się ono, podkreśla Ozorowski, eschatologicznym zstąpieniem Ducha Świętego na ludzi, zgromadzeniem ich w mesjańską społeczność (Dz 2, 42-44), zapoczątkowaniem misji Kościoła, obejmującej swoim zasięgiem wszystkie ludy ziemi (Dz 1, 8).⁴⁹

⁴³ Tamże, 89.

⁴⁴ *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984.

⁴⁵ Tamże, 21.

⁴⁶ Tak brzmi tytuł p. II – zob. 21.

⁴⁷ Tamże, 29.

⁴⁸ Tamże, 43.

⁴⁹ Tamże, 44-45.

Misterium paschalne inauguruje Kościół, będąc jednocześnie źródłem jego życia. W misterium paschalnym, mówi E. Ozorowski, odnajduje się „misterium Kościoła, który z jednej strony już jest wspólnotą zbawionych, a z drugiej – środowiskiem, w którym dopiero zbawienie się realizuje. W nim spotykamy się z tajemnicą ciągłości Wcielenia, obumierania i powstawania do życia w przebóstwiającej wspólnocie z Ojcem, Synem i Duchem Świętym”.⁵⁰

O. prof. Hugolin Langkammer,⁵¹ lubelski biblista, podkreśla, że u podstaw Kościoła jest historyczny Jezus Chrystus. Kościół nie jest „odnowioną kontynuacją Izraela”, ale czymś nowym, jest Kościołem Chrystusowym. Początkiem procesu tworzenia się Kościoła jest działalność Jezusa związana z głoszeniem i realizacją królestwa Bożego. Jezus jako „Mesjasz obietnic”, zaczyna urzeczywistniać królestwo Boże w narodzie wybranym, jednak swojej działalności na nim nie kończy. Rozszerza realizację królestwa Bożego także na pogan, gdyż ono, samo w sobie, jest powszechną rzeczywistością zbawczą i z istoty swojej obejmuje wszystkich ludzi. Teolog ten podkreśla, że na kartach Nowego Testamentu wyraźnie widać u Jezusa wolę tworzenia nowego ludu Bożego.⁵²

Zdaniem H. Langkammera, problematyka założenia Kościoła, łączy się wyraźnie z głoszeniem Ewangelii i urzeczywistnieniem się królestwa Bożego przez Jezusa. „Początek ten, twierdzi autor, stanowi równocześnie tworzenie się Kościoła ze swoimi punktami kulminacyjnymi różnego zresztą charakteru: kerygmat, powołanie uczniów, ustanowienie Dwunastu, nadanie Piotrowi specjalnej władzy, Eucharystia, śmierć krzyżowa, chrystofanie ...”.⁵³

Kościół popaschalny wkracza w nowy etap: żyje obiecany i posłany Duchem Świętym. Duch Święty, patronując i kierując Kościołem, dopełnia dzieła Chrystusa, Założyciela Kościoła.⁵⁴ Kościół, podsumowuje autor, jest „powołanym przez Jezusa nowym ludem Bożym, nową społecznością zbudowaną na fundamencie Apostołów z Piotrem na czele. Z tym jedynym Kościołem Chrystus będzie związany na zawsze jako uwielbiony Kyrios, działając w Kościele zbawczo przez Ducha Świętego”.⁵⁵

Według tarnowskiego teologa, ks. Stanisława Rosy, ustanowienie Kościoła przez Chrystusa jest procesem złożonym i długotrwałym. W jego

⁵⁰ Tamże, 46.

⁵¹ *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995.

⁵² Tamże, 21-27.

⁵³ Tamże, 28.

⁵⁴ „Ani Apostołowie, ani Duch Święty nie tworzą Kościoła” – pochodzi on od Jezusa Chrystusa. Tamże, 33.

⁵⁵ Tamże, 33.

ureczywistnianiu wyróżniają się „pewne wymiary, tworzące fakt zaistnienia Kościoła”.⁵⁶ Pierwszym z nich było nauczanie Jezusa o królestwie Bożym. W nauczaniu Jezusa idea ta nawiązywała do starotestamentalnego ludu Bożego, a jednocześnie wskazywała na ureczywistnianie się „tu i teraz” nowego królestwa Bożego, nowego ludu Bożego.

Drugim wymiarem ureczywistniania się Kościoła było powołanie grona apostołskiego, przygotowanie ich do przyszłych zadań oraz nadanie im potrójnej władzy: nauczania, uświęcania i kierowania. Prerogatywy te „otrzymali dla budowania Królestwa Bożego i kierowania Ludem Bożym – Kościołem. Otrzymane od Chrystusa uprawnienia nie są tylko ich osobistym przywilejem, ale przechodzą na ich następców i zostały im udzielone dla dobra Kościoła, z którym są związane <aż do skończenia świata>”.⁵⁷

Trzeci, istotny wymiar ustanowienia Kościoła, to Eucharystia. W kontekście Ostatniej Wieczerzy, w której rozpoczyna się Nowe Przymierze, Chrystus ustanawia Eucharystię, by w ten sposób być obecnym i dostępnym w całej tajemnicy zbawczej. Ustanowienie Kościoła przez Chrystusa, podkreśla Rosa, nie zakończyło się w momencie ustanowienia Eucharystii. Dopiero wydarzenia paschalne wraz z zesłaniem Ducha Świętego, stanowią zakończenie długiego procesu formowania się Kościoła. Od tej chwili Kościół stał się zdolny do „samodzielnego zaistnienia, jak i do trwałego pełnienia swego posłannictwa w świecie”.⁵⁸

Ks. Stanisław Piotrowski podkreśla, że Bóg Ojciec posłał Syna, który dokonał odkupienia, natomiast w dzień Zielonych Świąt posłany został Duch Święty, aby uświęcił Kościół i zapoczątkował Jego działalność. Uroczyste rozpoczęcie działalności Kościoła nastąpiło w dniu Zesłania Ducha Świętego. Podobnie, jak Jezus począł się z Ducha Świętego w dniu Zwiastowania, tak początku Kościoła należy upatrywać w dniu Zielonych Świąt.⁵⁹

Według wrocławskiego teologa, ks. A. Nowickiego, oficjalne ustanowienie Kościoła nastąpiło w chwili zebrania przez Jezusa swoich uczniów, wyodrębnienia Dwunastu i zapowiedzi prymatu. Ta wspólnota, ustanowiona przez Chrystusa na ziemi i wyposażona w konieczne organy do rządzenia i kierowania, stała się Kościołem. A. Nowicki podkreśla, że w całej ziemskiej działalności Jezusa występuje kościelnotwórczy charakter głoszenia prawdy o królestwie Bożym. Towarzyszyły mu wydarzenia, które

⁵⁶ *Teologia fundamentalna*, cz. 2: Eklezjologia. Tarnów 1998, 59.

⁵⁷ Tamże, 83.

⁵⁸ Tamże, 88.

⁵⁹ S. Piotrowski, *Jeden, święty, powszechny, apostołski*, Białystok 1993, 41-42.

wskazywały na Chrystusową wolę ustanowienia określonej struktury organizacyjnej. Pełna działalność Kościoła nastąpiła dopiero po wydarzeniach paschalnych i zesłaniu Ducha Świętego. Kościół jest miejscem, w którym żyje się Ewangelią głoszoną przez Jezusa. Kościół otrzymuje obietnicę wiecznotrwałości i określoną władzę kierowania. Kościół, zbudowany przez Jezusa na fundamencie apostołów, jest organizacją ziemską i widzialną fazą przygotowującą na powtórne przyjście Chrystusa. Droga Kościoła rozpoczęła się w dniu Pięćdziesiątnicy, a Jego rozwój skupił się wokół Piotra i pozostałych Apostołów.⁶⁰

Problematyka genezy Kościoła, zdaniem warszawskiego eklezjologa ks. prof. H. Seweryniaka, należy do najtrudniejszych zagadnień współczesnej teologii fundamentalnej, gdyż zbiega się w niej kilka zasadniczych ujęć: historyczne, historyczno-socjologiczne, dogmatyczne. Chrystusowe korzenie Kościoła H. Seweryniak ujmuje teologicznofundamentalnie, ukazując wiarygodność historyczną Chrystusowej genezy Kościoła. Do podstawowych elementów eklezjotwórczych w dziele i orędziu Chrystusa należą: głoszenie nauki o królestwie Bożym, wybór Dwunastu z Piotrem na czele, Ostatnia Wieczerza, krzyż i zmartwychwstanie oraz zesłanie Ducha Świętego.⁶¹

Wraz z przyjściem Chrystusa realizuje się już Królestwo. Rzeczywistość Królestwa jest nierozdzielnie złączona z Jezusem – poprzez znaki inauguracji, pełnienie woli Ojca i oddanie życia ‘za wielu’. W historycznej fazie orędzia o królestwie Bożym zajmuje miejsce Kościół, na co wskazuje sens przypowieści: o ziarnku gorczycznym, siewcy, cieście, sieci. „Ustanowienie Dwunastu pozostaje w ścisłej korelacji z Królestwem niebieskim i nowym ludem Bożym, bez których nie można zrozumieć Jezusa. Królestwo, mówi Seweryniak, domaga się ludu, w którym rozprzestrzenia się i spełnia – Dwunastu było i pozostaje jego prąfity i ‘komórką matką’”.⁶²

Św. Piotr pełnił kluczową rolę w gronie „Dwunastu”. W świadomości Jezusa i pierwotnego Kościoła Piotr pełnił rolę fundamentu wspólnoty eklezjalnej. On otrzymał od Jezusa funkcję „pierwszego” i „skały” Kościoła, dzięki którym przetrwa i będzie wzrastać społeczność Chrystusowa, nawet wbrew mocom ciemności: „Zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16,18).⁶³

⁶⁰ A. Nowicki, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego*, Wrocław 1995, 139-140.

⁶¹ *Świadectwo i sens*, 401-413.

⁶² Tamże, 405-408.

⁶³ Tamże, 408-409.

Seweryniak podkreśla, że Ostatnia Wieczerza jest wielkim aktem eklezjotwórczym, w którym lud, formowany przez Jezusa, zawarł z Nim nowe przymierze, czyli Kościół. Grupa Dwunastu występuje w niej jako partner Przymierza, „stanowi w tym decydującym momencie komórkę – matkę nowego ludu Bożego, zebranego w celu zawarcia przymierza”.⁶⁴

H. Seweryniak w swoich rozważaniach zwraca uwagę na eklezjotwórczy wymiar Krzyża i Zmartwychwstania. Autor, powołując się na staurologię w Katechizmie Kościoła Katolickiego, podkreśla, że Kościół narodził się z całkowitego daru Chrystusa dla naszego zbawienia. Zmartwychwstanie zaś jest ponownym zgromadzeniem uczniów i wezwaniem do świadectwa „przed ludem” (Dz 13, 31). W chrystofanii pod Damaszkiem Jezus „utożsamia się ze swoim prześladowanym ciałem – Kościołem”.⁶⁵

Zakończenie procesu eklezjotwórczego dokonało się w dzień Zesłania Ducha Świętego; Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla, że Kościół „został ukazany jako misterium zbawienia przez wylanie Ducha Świętego” (KKK 778). Dopiero po zesłaniu Ducha Świętego „wspólnota uczniów może być w pełni uważana za Kościół Boży, *ekklesia tou Theou* – zgromadzony lud Boży nowego Przymierza”. Duch Święty jest gwarantem zarówno misji Jezusa, jak i dzieła Kościoła, mówi ks. Henryk Seweryniak.

Lubelski teolog, ks. prof. Marian Rusecki, proces powstania Kościoła ujmuje integralnie. Według autora, całe życie Jezusa, począwszy od wcielenia, przez działalność publiczną, aż do zesłania Ducha Świętego, ma wymiar eklezjogenetyczny.⁶⁶ Wcielenie, w którym nastąpiło połączenie Boskiej i ludzkiej natury, stanowi zaczyn Kościoła. Jezus od początku swojej działalności zwołuje wspólnotę uczniów, Apostołów, którzy stanowią przedpaschalną wspólnotę wiary. Formacja tej grupy, przez Jezusa, ma sens wspólnototwórczy, eklezjotwórczy. Podobny charakter, zdaniem Ruseckiego, można dostrzec także w proegzystencji Jezusa: w miłosierdziu i łaskawości wobec słabych i grzeszników, przyjaźni z biednymi, cierpiącymi, chorymi, skrzywdzonymi, surowości wobec obłudników, faryzeuszy, niesprawiedliwych, krzywdzicieli ludzi).⁶⁷

Istotną inicjatywą kościołotwórczą było realizowanie obietnic Bożych związanych z głoszeniem królestwa Bożego na ziemi. Idea ta, jak podkreśla Rusecki, była znana w Starym Testamencie i „stanowiła ona rzeczywiste zapoczątkowanie Kościoła; była prekościółem i zapowiedzią

⁶⁴ Tamże, 409-410.

⁶⁵ Tamże, 411.

⁶⁶ M. R u s e c k i, *Geneza Kościoła*, 665-667.

⁶⁷ Tamże, 664-665.

mesjańskiego królestwa”.⁶⁸ Jezus na początku publicznej działalności głosił nadejście królestwa Bożego i w czynach zaczął je realizować. Do znaków rozpoznawczych Jego realizacji należą: cuda-egzorcyzmy i cuda-uzdrowienia; w nich zostało przewyciężone królestwo szatana, przeciwnika realizacji królestwa Bożego.

Następną inicjatywą eklezjotwórczą Chrystusa jest ustanowienie Dwunastu, z Piotrem na czele. „Fakt przekazania urzędu prymacjalnego Piotrowi i misyjnego mandatu Apostołom po zmartwychwstaniu, pisze Rusecki, świadczy, że otrzymana przez nich od uwielbionego Chrystusa władza, czy raczej misja, nie ma charakteru wyłącznie jurydycznego, ale w jakimś sensie nadprzyrodzony i zbawczy, co wynika stąd, że w zmartwychwstaniu dokonała się pełnia Objawienia i zbawienia; posługi Apostołów i Piotra będą zatem zbawczo skuteczne”.⁶⁹

Za eklezjotwórczym wymiarem przemawiają wydarzenia Ostatniej Wieczerzy, z jej najważniejszym momentem, tj. ustanowieniem Eucharystii. Eucharystia staje się centrum życia Kościoła, a Dwunastu zostało dopuszczonych do udziału w Nowym Przymierzu, co podkreślają słowa Jezusa: „Bierzcie i jedzcie, to jest moje Ciało..., bierzcie i pijcie...: to jest moja Krew”.⁷⁰

Współcześnie podkreśla się w teologii eklezjotwórczą rolę Krzyża. Staurologiczny wymiar początków Kościoła dostrzega także Rusecki: „Jezus Chrystus jako Wcielony Syn Boży był świadomy, że miał dokonać dzieła pojednania człowieka (ludzkości) z Bogiem, o czym wyraźnie świadczy Jego staurologiczna świadomość”. Owoce tej świadomości Jezusa objawiły się w sakramentach, szczególnie w chrzcie i Eucharystii.⁷¹

Finalnym faktem genezy Kościoła jest zmartwychwstanie. „Dzięki niemu, podkreśla Rusecki, powstała ugruntowana wiara paschalna, ożyła historia Jezusa przedpaschalnego, głębsze stało się jej rozumienie w perspektywie Paschy i historii zbawienia, której Jezus jest centrum. On jest pełnią czasów, Panem dziejów, Pantokratozem; do Niego zmierzały wszystkie czasy i Nim żyją czasy późniejsze aż do Paruzji; jest On osnową dziejów, a Kościół rzeczywiście jawi się jako ostatni etap historii zbawienia; ale Chrystus uwielbiony jest w nim obecny w sposób duchowy”.⁷²

⁶⁸ Tamże, 665.

⁶⁹ Tamże, 666.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże; zob. M. Rusecki. *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006, 220.

M. Rusecki podkreśla eklezjogenetyczny dar Ducha Świętego. Zwraca uwagę na pneumatologiczną obecność w życiu Jezusa od początku, tj. od wcielenia. Duch Święty został dany Kościołowi dla Jego zbawczego działania. Towarzyszy dziełu ewangelizacji, nauczaniu Kościoła, głębszemu poznaniu Objawienia, aktualizuje wydarzenia zbawcze w sakramentach, wprowadza w życie Kościoła i przyczynia się do jego wzrostu, „przez co Kościół ciągle rodzi się w nowych członkach, ubogaca, pogłębia, stając się rzeczywistą kontynuacją Osoby i dzieła Chrystusa, a jego członkowie stają się uczestnikami daru dzieła zbawienia”.⁷³

Z wyżej przeprowadzonych rozważań wynika, że współczesna polska teologia w uzasadnieniu eklezjogenezy odnosi się do współczesnych wypowiedzi Magisterium Kościoła i w zasadzie jest z nimi zgodna. Teologowie polscy prezentują powstanie Kościoła jako proces ciągłej budowy. (*aedificatio continua Ecclesia*). Geneza Kościoła to proces rodzenia się w różnych kulturach i epokach, „to nowa implantacja dzieła Chrystusa dzięki pośrednictwu Kościoła w różnych czasach wobec wszystkich ludzi”.⁷⁴ Nie jest to proces statyczny, jako raz ustanowiony. Współczesna polska myśl teologiczna całą problematykę założenia Kościoła sprowadza do istotnych eklezjogenetycznych etapów, „aktów” Chrystusa, do których należą: „wpisanie” w dzieje społeczno-religijnej rzeczywistości królestwa Bożego, powołanie Dwunastu i nadanie funkcji prymatu św. Piotrowi, Ostatnia Wieczerza z ustanowieniem Eucharystii, misterium Krzyża, Zmartwychwstanie i dar Ducha Świętego. Są to widzialne elementy, z których Duch Święty aż do skończenia świata rodzi i odradza Kościół.

⁷³ M. R u s e c k i. *Geneza Kościoła*, 667.

⁷⁴ Tamże.

KS. PAWEŁ WYGRALAK

***Contemptus mundi* w życiu dziewcz konsekrowanych. Analiza Reguły św. Leandra z Sewilli (+600)**

WPROWADZENIE

Św. Leander, biskup Sewilli, napisał dzieło *De institutione virginum et de contemptu mundi*,¹ uważane przez wielu badaczy za regułę dla dziewcz, z myślą o swojej rodzonej siostrze, Florentynie.² Składa się ono z dwóch, wyraźnie odrębnych, części. Pierwsza, wyróżniająca się bardzo osobistym charakterem, jest listem napisanym przez Leandra do Florentyny; druga zaś, jest zbiorem wskazań i porad o charakterze ascetycznym.³ Lektura dzieła wskazuje jednoznacznie na cel, który przyświecał jego autorowi. Leander wyraźnie pragnął zachęcić tak swoją siostrę, jak i inne kobiety, do podjęcia życia w dziewictwie. Ukazując wielkość i piękno stanu dziewiczego, jednocześnie malował obraz otaczającego go świata. Uczynił to w taki sposób, aby nikt nie wątpił, że oddanie się na wyłączną służbę Chrystusowi – Oblubieńcowi jest najlepszą drogą, którą człowiek może wybrać w ziemskim życiu.⁴ Dziewica nie powinna nosić w sobie żalu za pozostawionym światem, w którym jest tak wiele zła, raz go pozostawiwszy nie powinna nigdy do niego powracać. Wzorem takiej postawy są wielkie postaci Biblii, Abraham i Lot, którzy opuścili swoją ziemię ojczystą i idąc

¹ Wydanie źródłowe: *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso, Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, Madrid 1971, 21-76. Tłum. M. Starowieyski, *Reguła św. Leandra*, w: *Starożytne reguły zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980, 271- 300.

² U. Domínguez del Val uważa, że dzieło św. Leandra należy uznać za regułę. Zob. U. Domínguez del Val, *Algunos temas monásticos de San Leandro de Sevilla*, w: *Studia Patristica*, 16, 1985-87, 2-7; M. Starowieyski, *Wstęp w: Starożytne Reguły Zakonne*, PSP 26, 265.

³ Por. M. Starowieyski, *Wstęp w: Starożytne Reguły Zakonne*, PSP 26, 265.

⁴ Por. ks. P. Wygralak, *Zachęta do dziewictwa w „De institutione virginum et de contemptu mundi” św. Leandra z Sewilli (+600)*, w: *Ad Sapientiam Cordis. Księga Pamiątkowa „Ku mądrości serca” dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Gładyszewskiemu*, Gniezno 2002, 243-251, dalej jako *Zachęta do dziewictwa*.

za głosem Bożym, realizowali swoje powołanie, nigdy nie oglądając się wstecz.⁵ Wobec świata należy więc przyjąć postawę radykalną, którą Leander określa terminem *contemptus*, co na język polski można przetłumaczyć jako: *pogarda, lekceważenie*.⁶ W niniejszym opracowaniu pragniemy podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, co św. Leander rozumiał pod pojęciem *pogarda dla świata* (łac. *contemptus mundi*) w kontekście życia konsekrowanego i dlaczego wymagał tak jednoznacznej postawy wobec adresatek swego dzieła.

1. WYRZECZENIE SIĘ DÓBR MATERIALNYCH

Leander jest przekonany o marności otaczającego go świata. Za św. Pawłem (1 Kor 7,31) podkreśla prawdę o przemijaniu świata.⁷ Przywołuje też historię króla Salomona, który u końca swego życia dochodzi do wniosku o braku sensu w gromadzeniu ziemskich bogactw i szukaniu ludzkiej sławy. Wszystkie te dobra są ulotne, podlegają zniszczeniu, nie ma w nich żadnej trwałości, *może je ukraść złodziej, stoczyć mól, zniszczyć rdza, strawić ogień, zasypać ziemia, zniszczyć woda, spalić słońce, powalać deszcz, ściąć łód*.⁸ W tych nagromadzonych przez Leandra przykładach rozmaitych kataklizmów, niszczących dobra doczesne, można się doszukać echa słów Chrystusa, zachęcającego do gromadzenia w życiu tylko takich skarbów, których nie jest w stanie zniszczyć ani rdza, ani mól.⁹ Nie warto więc zaprzętać sobie głowy i pokładać nadziei w czymś, co ze swej natury ma z jednej strony przewidziany tak krótki żywot, a z drugiej nie zapewnia żadnej korzyści w dążeniu do życia wiecznego. Człowiek bowiem *uwikłany ludzkimi sprawami odwraca się od Boga (...). Serce poruszone tylu światowymi zmartwieniami i dręczone tylu bodźcami ziemskich trosk nie może dać do siebie przystępu łagodności Bożego Słowa ani słodczy Ducha Świętego*.¹⁰ Leander używa tu jeszcze jednego, bardzo osobistego argumentu. Uważa, że jako rodzony brat Florentyny, a jednocześnie duchowy ojciec, nie może obciążać swojej siostry takimi *łańcuchami* i takim *brzemieniem*. Dziewictwo ubogacające się tym, co przemijające, byłoby całkowicie bezwartościowe. Piękno i zaszczyt dziewictwa tkwi w głębokim przekonaniu, iż największym jego bogactwem jest sam *Pan*

⁵ Por. *Reguła św. Leandra XXXI*, PSP 26, 299.

⁶ Por. J. S o n d e l, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, 216.

⁷ Por. *Reguła św. Leandra, Wstęp 9*. PSP 26, 271.

⁸ *Reguła św. Leandra, Wstęp 32-35*. PSP 26, 272.

⁹ Por. Mt 6,19-20.

¹⁰ *Reguła św. Leandra, Wstęp 35.37-39*. PSP 26, 272.

aniółów.¹¹ Takie przekonanie ułatwiało też decyzję do podjęcia życia w ubóstwie i wyrzeczenia się wszelkiej prywatnej własności.¹² Chroniło bowiem od upodobania w rzeczach ziemskich i od rozpaczyc oraz smutku w przypadku ich utraty.¹³

Zatem jedyną roztropną postawą dla dziewicy jest wzgardzenie *rozkoszami ziemskimi* i całkowite ich odrzucenie. Warto tu zaznaczyć, że akcent zalecenia Leandra jest postawiony nie na *wzgardzeniu* i *odrzuceniu*, ale na przyłgnięciu do Oblubieńca, do Jezusa Chrystusa, na pewności wiary, iż On jest prawdziwym i jedynym *dziedzictwem* każdej dziewicy, zgodnie ze słowami Psalmisty: *Pan częstką dziedzictwa mego* (Ps 16,5); *Częstką moja jesteś, Panie* (Ps 119,57).¹⁴ Ten argument będzie pojawiał się w myśli Leandra wielokrotnie.

2. REZYGNACJA Z ŻYCIA MAŁŻEŃSKIEGO I RODZINNEGO

Już na wstępie omówienia tego zagadnienia należy zaznaczyć, iż poglądy Leandra na temat życia małżeńskiego i rodzinnego różnią się dość znacznie od dzisiejszej nauki Kościoła o małżeństwie i rodzinie. Wyraźnie można zauważyć dość jednostronne podejście do tej formy życiowego powołania. Leander dostrzega w nim w zasadzie jedynie same problemy i trudności. *Zważ, siostrzo moja, zwykle przykrości małżeństwa i zamknij oczy, by nie widzieć jego marności. Główne niedole małżeństwa to zepsucie, odraza do zepsucia, ciąża, bóle porodowe, często pociągające za sobą śmierć, kiedy niszczy cel i owoc małżeństwa, kiedy umiera matka razem z dzieckiem i całemu przepychowi weselnemu kładzie kres śmierć.*¹⁵ W sposób szczególny akcentuje jednak Biskup Sewilli trudną sytuację kobiety, która wychodzi za mąż. Wyraża swój żal nad ich losem, które, jego zdaniem, *zaprzędają się mężom, razem ze wstydlivością tracą wolność, ponieważ przyjąwszy posag poddają swe dziewictwo w niewolę.*¹⁶ Nie pozostaje im wówczas nic innego, jak tylko czynić wszystko, by przypodobać się mężowi, i w ten sposób popadają w grzeszne życie. Makijaż, perfumy, odpowiednio dobierane stroje, wszystko by zachwycić męża, jest bowiem wielkim grzechem oszustwa, kłamstwa, a nawet

¹¹ Por. Reguła św. Leandra, Wstęp 50-51. PSP 26, 272.

¹² Por. Reguła św. Leandra XXVIII, 805-826. PSP 26, 297.

¹³ Por. Reguła św. Leandra XXIII, 681-683. PSP 26, 293.

¹⁴ Reguła św. Leandra, Wstęp 53-54. PSP 26, 272.

¹⁵ Reguła św. Leandra, Wstęp 193-196, PSP 26, 277. Por. P. Wygralak, *Zachęta do dziewictwa*, 247.

¹⁶ Reguła św. Leandra, Wstęp 202-203. PSP 26, 277.

cudzołóstwa.¹⁷ Przez nadmierną troskę o wygląd zewnętrzny, kobieta zwraca na siebie uwagę nie tylko męża, ale również innych mężczyzn. Leander osądza takie kobiety bardzo surowo: *Nawet jeśli z lęku przed mężem otwarcie nie czyni nieprawości, to jednak w sercu swoim cudzołoży;*¹⁸ cóż więc czeka je po śmierci.¹⁹ Nie wszystkie jednak mężatki należy osądzać tak surowo. Zupełnie inaczej ma się rzecz z tymi, które wypełniają zalecenia spisane przez apostołów Piotra (1 P 3,3) i Pawła (1 Tm 2,9).²⁰ Obok tak negatywnego obrazu życia małżeńskiego Leander, wskazał na jego walory. Uznawał więc jego boskie pochodzenie,²¹ a szczęście małżonków widział w zrodzeniu potomstwa, które wejdzie na drogę powołania do dziewictwa.²²

W tym kontekście wskazuje na wyższość życia dziewiczego nad małżeńskim i w tym zgodny jest z powszechnym nauczaniem Ojców Kościoła.²³ Wszak Oblubieńcem dziewicy jest sam Chrystusa, a ona sama, ponieważ odrzuca wszelkie ziemskie rozkosze, staje się podobna do anioła.²⁴

Dziewice więc, dla wierności swemu powołaniu, powinny unikać kontaktów z kobietami, które nadmiernie troszczą się o swój zewnętrzny wygląd, gdyż będą one *doradzać to, czym same żyją, i chociaż nie słowami, to przecież samym strojem uczyć cię będą rzeczy niegodziwych.*²⁵ Należy mieć na uwadze, że wszelkie niewłaściwe kontakty międzyludzkie nie tylko przeszkadzają w duchowym rozwoju, ale nawet wprowadzają na diabelskie ścieżki. Warto pamiętać o pouczeniu św. Pawła: *Złe rozmowy psują dobre obyczaje* (1 Kor 15,33).²⁶ Dziewica tymczasem powinna dbać jedynie o to, by być piękną w oczach Bożych. Powinna dawać temu wyraz również

¹⁷ Por. *Reguła św. Leandra, Wstęp* 208-215. PSP 26, 277.

¹⁸ *Reguła św. Leandra, Wstęp* 268-269. PSP 26, 279.

¹⁹ *Reguła św. Leandra, Wstęp* 199. PSP 26, 277.

²⁰ Por. *Reguła św. Leandra, Wstęp* 271-277. PSP 26, 279.

²¹ Por. *Reguła św. Leandra, Wstęp* 185. PSP 26, 276.

²² Por. *Reguła św. Leandra, Wstęp* 189-190. PSP 26, 276.

²³ Por. D. Ramos-Lissón, *Aspectos teológicos de la feminidad en S. Ambrosio i S. Agustín*, w: *Masculinidad y feminidad en la patrística*, Pamplona 1989, 141, 159-162; E. Saldoñ, *El matrimonio. Misterio y signo. Desde el siglo I hasta San Agustín*, Pamplona 1971, 51, 108-109.

²⁴ Por. *Reguła św. Leandra, Wstęp* 50. PSP 26,272; P. Wygralak, *Zachęta do dziewictwa*, 245.

²⁵ *Reguła św. Leandra, Wstęp* 279-280. PSP 26, 279.

²⁶ Por. *Reguła św. Leandra I*,289. PSP 26, 280.

w swoim sposobie bycia. Stąd zaleca Leander: *Ty zaś takiej sukni używaj, (...) aby przez prostotę twego stroju wyjawiała się nieskazitelność twej cnotliwej duszy.*²⁷ Nie może więc swoim sposobem bycia przyciągać uwagi mężczyzn. Leander uważa, iż przebywanie dziewic z mężczyznami jest wielce niewskazane. Nasz autor ma tu na myśli tak dojrzałych mężczyzn, również świątobliwych, jak i młodzieńców. Należy przyznać, że w tej materii Leander okazuje się wielkim realistą: *Płeć mężczyzny różni się od płci niewieściej, a razem połączone rwą się do tego, co wywołuje prawo natury.*²⁸ Jego zdaniem, przebywanie z mężczyznami, może również, za podszeptem szatana, prowadzić dziewice do ciągłego rozmyślania o spotykanych mężczyznach, a szczególnie ich cielesnym pięknie. I chociaż każde dzieło Boga jest wspaniałe, także ciało mężczyzny, to jednak należy się strzec, aby *kochając dzieło Boga, nie stać się wielce niemiłą Bogu.*²⁹ W życiu dziewicy Bóg bowiem winien być zawsze na pierwszym miejscu i Jego winna ona kochać ponad wszystko.

3. ASCEZA CIAŁA

W życiu ascetycznym dziewice nie powinny hołdować ciału. Przejawem tego może być, zdaniem Biskupa Sewilli, kąpiel czy też spożywanie mięsa. Nie dopuszcza więc możliwości kąpeli z innych motywów, jak tylko zdrowotnych. Każdy inny powód jest wykroczeniem przeciwko pouczeniu św. Pawła, który ostrzega: *Nie ulegajcie pożądliwości w staraniu o ciało* (Rz 13,14).³⁰ Z tego samego powodu wymaga również praktykowania postu i zakazuje spożywania mięsa, poza wypadkiem choroby. Uważa bowiem, iż *żołądek rozszerzony zbyt obfitym pokarmem stępią władzę duszy.*³¹ Te zalecenia z pewnością odzwierciedlają mentalność epoki i środowiska. Już bowiem Ojcowie Pustyni, a pośród nich Abba Pojmen pisał: *Jakże możemy zdobyć bojaźń Bożą mając brzuch pełen sera i misę pełną wędzonki,*³² zaś Klemens Aleksandryjski wypowiadał się w podobny sposób na temat motywów kąpeli.³³

²⁷ Reguła św. Leandra X, 452-455, PSP 26, 285.

²⁸ Reguła św. Leandra II, 312-313. PSP 26, 281.

²⁹ Reguła św. Leandra III, 340-341. PSP 26, 281.

³⁰ Por. Reguła św. Leandra XX, 624. PSP 26, 291.

³¹ Reguła św. Leandra XXIV, 732-733. PSP 26, 295.

³² Abba Pojmen, *Apoftegmaty 180*. Tłum. S. M. Borkowska, OSB w: *Księga Starców (Gerontikon)*, Wstęp i opracowanie ks. M. Starowieyski, Ojcowie Żywi t. 5, Kraków 1983, 300.

³³ Klemens Aleksandryjski, *Pedagog II*, 9.

Dziewica nie powinna również spożywać wina, poza wypadkiem choroby. Picie wina może być bowiem wielkim zagrożeniem dla dobra człowieka. Wskazują na to przykłady z życia postaci ze Starego Testamentu: Noe i Lota, którzy pod wpływem wina popełnili ciężkie wykroczenia moralne.³⁴ Sam św. Paweł zalicza pijaństwo do najcięższych grzechów, które wykluczają z udziału w królestwie niebieskim.³⁵ Skoro więc nawet patriarchowie ulegli pokusie wina, to i dziewica musi się liczyć z własną słabością. Aby uniknąć wszelkich amoralnych konsekwencji spożywania alkoholu, najlepiej zostać abstynentem.³⁶

W tym punkcie wspomnimy o jeszcze jednym zachowaniu, które, zdaniem Biskupa Sewilli, może być wyrazem braku wewnętrznego uporządkowania; chodzi o bezwstydną śmiech. Trudno jest dokładnie określić o jakiej formie śmiechu myśli św. Leander. Może o reakcję na nieprzyzwoite żarty, a może o śmiech zachęcający do zwrócenia na siebie uwagi, szczególnie mężczyzn? Autor łączy bowiem taki bezwstydną śmiech ze swawolnym sercem. W historii duchowości odnajdziemy zachęty, przeznaczone przede wszystkim dla środowisk mniszych, do kształtowania w sobie, z miłości do Boga, postaw *wewnętrznego pokoju i braku zamieszania* (apatheia).³⁷ Chrześcijanin tak bardzo zjednoczony z Bogiem, choć nie jest wolny od odczuwania namiętności, to już się im nie poddaje. Zatem nie ma w jego życiu miejsca ani na gniew, ani na śmiech.³⁸ Czy w tym duchu swoje wymagania stawiał św. Leander? Być może. Trudno jest na to pytanie dać jednoznaczną odpowiedź. Tym niemniej, jego zdaniem, dziewica powinna mieć świadomość, iż prawdziwą radość i wesele odnajdzie w momencie spotkania z Chrystusem – Oblubieńcem. Do tego czasu winna raczej wylewać łzy tęsknoty za Oblubieńcem.³⁹

WNIOSKI

1. Postawa *contemptus mundi* w myśli św. Leandra oznacza faktyczne i radykalne zerwanie z wieloma zachowaniami i postawami rozpowszechnionymi w świecie. Niektóre z nich, jak właściwa

³⁴ Por. *Reguła św. Leandra XIX*, 608-615. PSP 26, 290.

³⁵ Por. 1 Kor 6,9-10. *Reguła św. Leandra XIX*, 600-603. PSP 26, 290.

³⁶ Por. *Reguła św. Leandra XIX*, 617-618. PSP 26, 291.

³⁷ T. Špidlik, I. Gargano, V. Grossi, *Historia duchowości, t. III, Duchowość Ojców Kościoła*, Kraków 2004, 132.

³⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI, 9; Izaak z Niniwy, *Mowa 81*; T. Špidlik, I. Gargano, V. Grossi, *dz. cyt.*, 129-133.

³⁹ Por. *Reguła św. Leandra XXI*, 647-648. PSP 26, 292.

relacja do rzeczy materialnych, unikanie grzechów, przestroga przed zbytnią troską o ciało dotyczą wszystkich chrześcijan, zatem również dziewic. Inne, jak negacja życia małżeńskiego i rodzinnego, ograniczenia w kontaktach z kobietami i mężczyznami, są typowe dla życia dziewiczego i wiążą się ściśle z wiernością swemu powołaniu.

2. Motywacją proponowanej przez Biskupa Sewilli *pogardy dla świata* jest ukierunkowanie pragnień dziewic konsekrowanych ku wyższemu dobrom. Dziewica nie porzuca świata tylko dlatego, że on jest zły. Ona porzuca świat, ponieważ nosi w sobie powołanie do życia w bliskości Oblubieńca Jezusa Chrystusa. Nie może w pełni wypełnić swego powołania, które odczytuje jako wolę Bożą, jeśli radykalnie nie odrzuci wszystkiego, co jest przeszkodą do jej realizacji.
3. Niektóre zalecenia św. Leandra, dotyczące np. kąpeli, śmiechu czy też nauka o małżeństwie i rodzinie, mogą budzić zdziwienie dzisiejszego czytelnika *Reguły*. Należy jednak dzieło to odczytywać w kontekście teologicznym i historycznym czasu, w którym powstało.
4. Rozumienie przez św. Leandra treści terminu *contemptus mundi* może nieść również dla dzisiejszego chrześcijanina konkretne przesłanie, dotyczące sposobu realizacji życiowego powołania. Można je wypełnić wiernie i owocnie tylko wtedy, jeśli dla jego urzeczywistnienia, chrześcijanin jest gotowy poświęcić całe swoje życie, całkowicie mu się oddając.