3(21) 2005

TEOFIL

PISMO KOLEGIUM FILOZOFICZNO - TEOLOGICZNEGO DOMINIKANÓW

Don Dawid Foster OSB, ks. Ł. Kamykowski, Z. Kijas OFMConv.,
S. Obirek SJ, O. H. Pesch, J. Salij OP, P. Pan Yung Ta OP

Kto będzie zbawiony?

Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi bez wyjątku. „Jest to dobre i miłe w oczach, Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy" (1 Tm 2, 3–4).

Czy to oznacza jednak, że wszyscy zostaniemy zbawieni? Św. Paweł powiada: „Bez wiary nie można podobać się Bogu. Przystępując bowiem do Boga musimy uwierzyć, że Bóg jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają" (Hbr 11, 6). Sobór Trydencki zaś w oparciu o te słowa naucza: „Wiara jest początkiem zbawienia człowieka, podstawą i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia; bez niej nie można podobać się Bogu, ani wejść do wspólnoty jego dzieci" (Denz. 801).

Jak zatem pogodzić powszechną zbawczą wolę Boga z koniecznością wiary? Czy ci wszyscy, którzy nie poznali Chrystusa będą zbawieni? Czy poza widzialnymi granicami Kościoła, człowiek w każdym czasie może się zbawić? Czy inne religie mają swe własne znaczenie w Bożym planie zbawienia ludzkości, czy też stanowią po prostu przeszkodę w rozpowszechnianiu się misji chrześcijańskiej w świecie? (Jacques Dupuis). Czy zbawienie przychodzi poprzez religie, czy pomimo niej? Z drugiej zaś strony, czy sama wiara wystarczy, by być pewnym tego, że będziemy zbawieni? A co z tymi, którzy odeszli od Chrystusa świadomie?

Te wszystkie pytania niepokoją. Zmuszają do poszukiwania odpowiedzi. Czy potrafimy jednak wyjaśnić do końca to, co stało się w osobie Jezusa Chrystusa? Zapewne człowiek sam nie jest w stanie uzasadnić tego wyboru, w którym kryje się tajemnica zarówno wolności i miłości Boga, jak również tajemnica boskiego sposobu zdobycia ludzkiej wolności. Niepojęty działa w sposób niepojęty dla człowieka (św. Ambroży). Niewiele pomogą tu nawet najlepsze systemy i syntezy teologiczne. Nie zwalnia nas to jednak od podejmowania wysiłków do pogłębienia wniknięcia w tajemnicę zbawienia. Do odczytania na nowo prawdy o zbawieniu, które przyniósł Jezus Chrystus.

Dlatego w tym numerze Teofila stawiamy pytanie, które dwa tysiące lat temu zadali uczniowie Jezusowi, po Jego rozmowie z bogatym młodzieńcem: „Panie, któż będzie zbawiony"? (por. Mk 10, 26; Łk 18, 26; Mt 19, 25).

Kto zostanie zbawiony?

Teofil 1(21)2005

Ankieta TEOFILA
Kto będzie zbawiony? 7

Don Dawid Foster OSB
To Bóg zbawia, nie religia 29

Karol Karbownik OP
Teologia pluralizmu religijnego Jacquesa'a Dupuis 39

Jacek Kaniewski OP
Św. Tomasz a powszechne zbawienie ... 47

Jan Nalepa OP
„Nadzieja powszechnego zbawienia" w duchowości dominikańskiej 59

Jarosław Kołak OP
„Trylogia mesjańska". Prorok Izajasz o Zbawicielu 67

Adam Dobrzyński OP
Kim dla muzułmanina jest Jezus Syn Maryi? 81

Paweł Trzopek OP
Parę słów na temat przyjścia Pana 91

Spory, dyskusje, polemiki
Nadzieje współczesnego chrześcijanina – rozmowa ze o. S. Obirkiem SJ, Tkając sieci życia – Philip Pan Yung Ta OP . 97

Otto Hermann Pesch
Tomasz z Akwinu — przeszkoda czy pomoc w dialogu ekumenicznym z protestantyzmem? 119

ks. Bronisław Grulkowski
Prawda o człowieku: biblijna czy psychologiczna?.....147

Wojciech Surówka OP
Ocalona z Sodomy 157

Justyna Dorożała
Kogo i co trapi w Warszawie najbardziej? 163

Miracula Beati Dominici 177

Tytuły prac końcowych z filozofii 209

Bibliografia.....213

Redagują:
Janusz Pyda OP (red. naczelny), Tomasz Grabowski OP (red. techniczny) Krzysztof Ruszel OP, Mariusz Tabaczek OP (sekretarz redakcji), Wojciech Golubiewski OP, Jarosław Kołak OP, Adam Dobrzyński OP

Redaktor prowadzący:
Adam Dobrzyński OP

Konsultacja:
dr Wiesław Szymona OP

Za pomoc w realizacji numeru serdecznie dziękujemy: Benedyktowi Jonakowi OP

Korekta:
Weronika Ostatek

Projekt okładki i grafika:
Katarzyna Bruzda

Skład i łamanie:
Krzysztof Ruszel OP

Redakcja zastrzega sobie prawo do zmiany tytułów i skracania artykułów.

Pismo Kolegium
Filozoficzno–Teologicznego
Dominikanów

ul. Stolarska 12
31–043 Kraków

tel.: (012) 423 16 13
fax.: (012) 423 05 13
e-mail: jpyda@dominikanie.pl
http://www.teofil.dominikanie.pl/

ISSN 1506–8714

Dzisiaj wiemy, że po dwóch tysiącach lat nie udało się dotrzeć z Ewangelią do całego świata i nic na to nie wskazuje, żebyśmy przez najbliższe tysiąc lat przekonali ludzi o Chrystusie. Z wielu zresztą względów. Historycznie różnie z tym było i długo by o tym mówić. Rzeczywistość jest taka, jaka jest i jako chrześcijanin stwierdzam, że ona również może być i będzie zbawiona, w tej swojej różnorodności religijnej. Oczywiście na sposób, którego nie potrafię wyjaśnić. Ale najważniejsze, to niczego nie odcinać od Boga. Niczego! Bóg jest jedynym Stworzycielem.

Stanisław Obirek SJ

Nawet jeśli jakaś religia byłaby dla swoich wyznawców ucieleśnieniem wielkiej mądrości — a myślę, że powinniśmy się wiele nauczyć z mądrości innych religii — to jestem również przekonany, że potrzeba nam Zbawiciela, i że Zbawiciel, którego potrzebujemy, jest jednym z Bogiem, który nas stworzył, i w którym znajdujemy nasze spełnienie i radość.

Don David Foster OSB

To nie Kościół daje zbawienie. On może jedynie dążyć do samodoskonalenia się, a dopiero potem oferować wyznawcom innych religii prawdy zbawcze. Pamiętacie, że kiedy Jezus przyszedł na świat, pierwszą rzeczą, jaką się zajął, była nauka. Dopiero po długim czasie nauki Jezus wyruszył, aby głosić Dobrą Nowinę. Taki powinien być model Kościoła w Azji, aby misja Jezusa została wypełniona.

Philip Pan Yung Ta OP

Dzieje Apostolskie ukazują ciągłość między Jezusem i Kościołem. Ta ciągłość jest możliwa tylko w Duchu Świętym. Przejawia się ona w głoszeniu Ewangelii w wielu językach i w rozrastającej się wspólnocie ochrzczonych. Przez Ducha Świętego, Jezus Chrystus odnawia stworzenie. To odnowienie oznacza zniszczenie granic miedzy ludźmi — Jezus w Duchu daje wolność duchową całej ludzkości.

Karol Karbownik OP

Ankieta Teofila

D. D. Foster OSB

K. Karbownik OP

J. Kaniewski OP

J. Nalepa OP

J. Kołak OP

A. Dobrzyński OP

P. Trzopek OP

Spory ...

O. H. Pesch

B. Grulkowski

W. Surówka OP

J. Dorożała

J. Kołak OP

Tematy prac

Bibliografia

Ankieta TEOFILA

Kto będzie zbawiony?

Przygotowując numer TEOFILA na temat „Czy Zbawiciel jest polifoniczny?", zwróciliśmy się do kilku teologów z prośbą o ustosunkowanie się do czterech zagadnień. Poniżej przedstawiamy odpowiedzi, które otrzymaliśmy na naszą ankietę.
Pytaliśmy m.in.:

1. Jakie miejsce we współczesnej teologii Kościoła katolickiego zajmuje teologia pluralizmu religijnego?

2. Czy religie niechrześcijańskie posiadają objawienie, tzn. czy jakieś elementy ich doktryny zostały dane wprost przez Boga, działającego w historii? A może one same, w całym swym podstawowym kształcie, są objawione?

3. Jakie miejsce w planach Bożych zajmują inne religie? Czy są one tylko dobrem starożytnych kultur, czy też można je uznać za środki zbawcze ustanowione przez Boga dla prowadzenia ludzi do ostatecznego celu? Czy rację miał św. Klemens Aleksandryjski, pisząc na przełomie II i III wieku, że „Zbawiciel jest polifoniczny πολύφωνός i wieloraki w sposobach działania πολύτροπός dla zbawienia ludzi" (*Protreptikos*, I, 8, 3, Sch 2, 62)? Czy faktycznie Zbawiciel jest polifoniczny i politropiczny dla zbawienia ludzi, wszystkich ludzi, a nie tylko chrześcijan?

4. Według jakiego kryterium oceniać wyższość lub niższość danej religii? Co pozwala nam uznać, że np. religie monoteistyczne są lepsze od religii politeistycznych, a chrześcijaństwo od islamu?

Ks. Zygfryd Glaeser

Ostrożnie z tą teologią pluralizmu religijnego

Ad 1. Należy się zgodzić co do faktu, że na obecnym etapie refleksji teologicznej nie sposób postrzegać religii pozachrześcijańskich jedynie z perspektywy ekskluzywistycznej, nie przyznając im żadnej pozytywnej wartości. Tzw. teologia pluralizmu religijnego kształtowała się stopniowo od połowy XX w. Istotne znaczenie dla chrześcijańskiej świadomości zyskała jednak dopiero pod koniec stulecia.

Zauważyć należy, że ma ona „wiele twarzy" i trudno utożsamić ją z jednym systemem. Teologia pluralizmu religijnego, której reprezentantami są m.in. Hans Küng, Jacques Dupuis oraz inni, szczególnie amerykańscy teologowie, zakłada, że ostatecznie wszystkie religie są drogami zbawczymi. Z prezentowaną teologią związane jest często negowanie absolutnej i jedynej pozycji Jezusa Chrystusa, stwierdzanie, że jest On tylko jednym z wielu posłańców Boga do człowieka. Stanowiska takie doprowadziły do oficjalnych wypowiedzi Kongregacji Doktryny Wiary na temat niektórych elementów wspomnianego kierunku teologicznego.

W Deklaracji *Dominus Jesus* wskazano na pewne założenia filozoficzno–teologiczne, które stanowią fundament rozpowszechnionych dziś teologii pluralizmu religijnego: „przekonanie, że nie można w pełni pojąć i wyrazić prawdy Bożej; relatywistyczne podejście do prawdy, zgodnie z którym to, co jest prawdą dla jednych, nie musi nią być dla innych; radykalne przeciwstawienie logicznej mentalności zachodniej i symbolicznej mentalności wschodniej; skrajny subiektywizm tych, którzy uważają rozum za jedyne źródło poznania; odrzucenie metafizycznego wymiaru tajemnicy Wcielenia; eklektyzm tych, którzy w refleksji teologicznej przejmują pojęcia zaczerpnięte z innych systemów filozoficznych i religijnych, nie dbając o ich wewnętrzną spójność ani o ich zgodność z prawdą chrześcijańską; wreszcie, skłonność do interpretacji Pisma Świętego bez odniesienia do Tradycji i Magisterium Kościoła"[1].

Powyższe założenia nakazują daleko idącą ostrożność w odniesie-

[1] Por. *Dominus Iesus*, 4; J. Ratzinger, Kontekst i znaczenie dokumentu «Dominus Iesus» [w:] „L'Osservatore Romano" 11/12 (2000).

niu do różnych prądów tzw. teologii pluralizmu religijnego, by nie ulegać pokusie zbytniego indywidualizmu w uprawianiu teologii oraz ustrzec się niebezpieczeństwa relatywizacji prawdy.

Ad 2. Sobór Watykański II w sposób pozytywny wyraża się na temat religii niechrześcijańskich. Kierowano się w tym względzie patrystyczną doktryną, traktującą niechrześcijańskie religie jako *praparatio evangelica*. Toteż Sobór dostrzegł w nich elementy prawdy i zbawienia (zob. DRN 2). Wyraźnie też uznał, że w różnych religiach zauważyć należy „zalążki" lub „promienie tej prawdy, która oświeca wszystkich ludzi" (DRN 2). Uczy także o „ziarnach Słowa" (DM 11) obecnych w religiach niechrześcijańskich oraz o tym, że za zrządzeniem Bożym znajdują się w nich rzeczy prawdziwe i dobre, oraz że elementy prawdy i dobra znajdują się nie tylko w sercach ludzi, ale także w obrzędach i obyczajach ludów. Wszystko to jednak winno zostać uleczone i wyniesione na wyższy poziom oraz w pełni udoskonalone (por. KK 17; DM 9).

Pamiętać należy, że nie tylko chrześcijaństwo jest religią, odwołującą się do Objawienia. Teologiczne pojęcie Objawienia nie może być jednak mylone z określaniem objawienia, wynikającym z fenomenologii religii: „Bóg objawił się w pełni ludziom jedynie w Chrystusie i w Jego Duchu; Objawienie Boże zatem występuje w pełnym sensie jedynie wtedy, kiedy sam Bóg daje się poznać" (ChR 88). Czyni to w pełni w Jezusie Chrystusie. Świadectwem tegoż Objawienia jest Stary Testament, który jednak w pełni odnajduje swój sens i znaczenie dopiero w kontekście Nowego Testamentu (zob. KO 16; ChR 89). Przyznać więc należy, że „w judaizmie (...) trwa prawdziwe Objawienie Starego Testamentu" (ChR 89). Również „pewne elementy Objawienia biblijnego zostały przyjęte przez islam, który interpretuje je jednak odmiennie" (ChR 89).

Bóg daje siebie poznać na wiele sposobów: przez dzieło stworzenia oraz dzięki głosowi sumienia, które jest integralnym elementem natury ludzkiej. Nie można zatem wielu niechrześcijańskich religii pozbawić elementów prawdziwego, chociaż niedoskonałego, poznania Boga (por. RMis 55). Jednak tamto poznanie narażone jest na błąd oraz zniekształcenie, gdyż „jedynie w Jezusie mamy gwarancję pełnego przyjęcia woli Ojca" (ChR 91).

Ad 3. Bóg, objawiając się człowiekowi, podejmuje z nim dialog, który jest wybitnie zbawczy. Jako taki jest zawsze powszechny i uni-

wersalny. W najpełniejszy sposób realizuje się w Jezusie Chrystusie, jedynym Pośredniku między Bogiem a ludźmi. W Nim, w wyłączny sposób, Bóg realizuje swój zbawczy plan wobec człowieka i całego stworzenia (por. ChR 32–39). Nie ma innego pośrednictwa zbawczego, jak tylko Chrystusowe. Nie ma też innej ekonomii zbawczej Boga, jak tylko ta, którą realizuje w Jezusie Chrystusie. Nie wyklucza to jednak powszechnego działania Ducha Świętego, który zawsze jest Duchem Chrystusa. Jako taki działa przede wszystkim w Kościele i przez Kościół będący „powszechnym sakramentem zbawienia" (KK 48). Jego granice należy utożsamiać z granicami łaski, działania Ducha Świętego, włączającego wszystkich ludzi dobrej woli w paschalne misterium Jezusa Chrystusa (por. ChR 71–73).

Można stąd wnioskować o powszechnym powołaniu do zbawienia. Choć dotyka ono całego stworzenia, realizuje się w ramach jednego planu zbawczego ostatecznie uskutecznionego w Jezusie Chrystusie. Istotnie i trafnie uczą Ojcowie Kościoła, iż Jego działanie ma charakter polifoniczny i politropiczny. Toteż poza granicami widzialnego Kościoła, a więc także w pozachrześcijańskich religiach, dostrzegać należy „zalążki Słowa", które prowadzą do ewangelii i zbawczego spełnienia w Jezusie Chrystusie. Możliwość zbawienia osiąganego w ramach religii pozachrześcijańskich, dotycząca ludzi żyjących zgodnie z sumieniem, wynika więc z powszechnej obecności i działania Ducha Świętego, który działa nie tylko w poszczególnych wiernych, lecz także „w społeczeństwie, w historii, w życiu narodów, w kulturach, w religiach" (ChR 82). Podkreślić jednak należy, iż owo powszechne działanie Ducha Świętego jest różne od działania szczególnego, dotyczącego Kościoła (zob. ChR 85). Pełnia zbawczych darów Chrystusa znajduje się tylko w Kościele i żadna religia nie może w sposób autonomiczny pełnić swojej funkcji zbawczej (por. ChR 11) w stopniu równym tej, którą pełni Kościół i to nie tylko wobec swoich członków, ale także wobec niechrześcijan (por. ChR 85n.).

Ad 4. Sobór Watykański II w „Konstytucji Dogmatycznej o Kościele" naucza o różnym „przyporządkowaniu" do Kościoła tych, „którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii" (KK 16). Międzynarodowa Komisja Teologiczna postrzega „inne religie" jako formacje kulturowe, które dotąd nie weszły w żywy kontakt z Ewangelią (por. ChR 16). Teologiczne koncepcje pluralizmu religijnego dążą do pozbawienia chrześcijaństwa jego roszczeń do wyłączności i wyższości w stosunku do innych religii. Wysuwa się więc twierdzenie, iż „ostateczna rzeczywi-

stość różnych religii jest identyczna" (ChR 16), relatywizując w ten sposób wszystko, „co jest dogmatyczne i wiążące w chrześcijańskim pojęciu Boga" (ChR 16).

Pojęcie absolutności chrześcijaństwa należy postrzegać w perspektywie ostateczności i pełni zawartej w chrześcijańskim Objawieniu prawdy o zbawieniu, pozostającej w ścisłym związku z wydarzeniem Jezusa Chrystusa. Prawda ta ma charakter uniwersalny zarówno w sensie czasowym, jak i przestrzennym. Jej absolutność wynika ze zbawczej misji Chrystusa, Boga–Człowieka, osobowego Absolutu. Stąd wynika ostatecznie roszczenie chrześcijaństwa co do swego wyjątkowego charakteru. Choć w innych religiach dostrzega się pewne elementy zbawcze, to jednak potrzebują one „oświecenia i uleczenia, chociaż dzięki łaskawemu wyrokowi Bożej Opatrzności można je niekiedy uważać za drogę wychowawczą (pedagogia), prowadzącą ku prawdziwemu Bogu, lub za przygotowanie ewangeliczne" (DM 3). „Bóg sobie tylko znanymi drogami jest w stanie doprowadzić ludzi — bez własnej winy nie znających Ewangelii — do wiary, bez której niepodobna podobać się Bogu" (DM 7). Czyni to przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym.

Szacunek i uznanie wobec pozachrześcijańskich religii i kultur, obiektywnie przyczyniających się do umocnienia godności człowieka i do rozwoju cywilizacji, nie umniejsza wyjątkowości chrześcijaństwa i jedyności Objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie. Pełne, powszechne i kompletne Objawienie się Boga zawarte jest tylko w wierze chrześcijańskiej. Uzasadnienie takiego poglądu stanowi tajemnica Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka, obecnego w Kościele. Przekonanie o zbawczej jedyności i powszechności chrześcijaństwa wypływa zasadniczo z tegoż misterium. Dlatego Kościół uważa za swój konstytutywny obowiązek ewangelizację narodów. Także we współczesnym kontekście, ukształtowanym przez wielość religii oraz przez potrzebę wolności wyboru i myśli, Kościół musi być świadom tego, iż został powołany „do zbawiania i odnowy wszelkiego stworzenia, aby wszystko doznało naprawy w Chrystusie i aby w Nim ludzie tworzyli jedną rodzinę i jeden lud Boży" (DM 1).

Ks. dr hab. Zygfryd Glaeser — ksiądz diecezji opolskiej; pracownik naukowy Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego; kierownik katedry Teologii Kościołów Wschodnich.

Ks. Józef Herbut

Umiarkowane „tak" dla niektórycj religii poza – chrześcijańskich

Ad 1. Pytanie o stosunek do innych religii nasunęło się teologom katolickim pod wpływem świadomości, że chrześcijaństwo rozszerza się powoli i faktycznie jest jedną z kilku wielkich religii we współczesnym świecie. Odpowiedź na to pytanie jest ważna dla zrozumienia, czym jest Kościół katolicki, czym jest chrześcijaństwo, dlaczego i jak prowadził akcje misyjne, jak kształtował dialog z wyznawcami innych religii.

Ad 2. W trakcie rozwoju teologii pojęcie objawienia Bożego podlegało ewolucji. Zależnie od tego, jakim pojęciem objawienia się posłużymy, odpowiedź na pytanie o treści objawione w religiach niechrześcijańskich — może być pozytywna lub negatywna. Ja przechylam się do opinii, że w niektórych religiach poza – chrześcijańskich są obecne elementy w sposób pośredni objawione; w tych religiach, które nie zrodziły się z wybujałego antropomorfizmu.

Ad 3. Na pytanie, Jakie miejsce w planach Bożych zajmują inne religie, odpowiedź zna tylko Bóg. My, wiedząc, że jest wszechmocny, wszechwiedzący, miłujący — powinniśmy też wierzyć, iż chce On zbawić wszystkich ludzi kiedykolwiek żyjących. Sądzę tedy, że inne religie można uznać za niedoskonałe (w różnym stopniu) środki zbawienia, jeśli w religiach tych nie dominują czynniki związane z przywarami ludzkiej natury. Religia chrześcijańska również nie jest środkiem zbawienia dla tych, którzy jej prawdy i przykazania traktują wybiórczo, a liturgię widzą jako świąteczne ryty, przy których wypada być. Wypowiedź Klemensa Aleksandryjskiego pozbawiona kontekstu jest wieloznaczna. Wolę nie wypisywać moich domysłów interpretacyjnych.

Ad 4. Religie są mniej lub bardziej rozwinięte pod względem doktryny dogmatycznej i moralnej, rytów sakramentalno–modlitewnych oraz instytucjonalnym. Oceniając wyższość danej religii nad innymi, bierzemy pod uwagę:

a) ideę Boga — przez jakie doskonałości czyste (termin z filozofii Boga) jest On opisywany, jak objaśnia się Jego aktywność stwórczo–

zbawczą w świecie, przede wszystkim ludzkim,

b) jak religia pomaga ludziom rozwijać ich życie osobowe i kulturowo–społeczne.

Ks. prof. Józef Herbut — ksiądz diecezji opolskiej, wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kierownik Katedry Metodologii Filozofii KUL oraz kierownik Katedry Filozofii na Wydziale Teologii Uniwersytetu Opolskiego

Zdzisław Kijas OFMConv

Przede wszystkim trzeba pogłębić swoją wiarę

Ad 1. Przez długi okres czasu chrześcijaństwo uważane było za jedyną religię prawdziwą, podczas gdy tzw. religie pogańskie uznawane były za religie naturalne, stanowiące wytwór człowieka, a w skrajnych ujęciach – nawet szatana, jako dopust Boży; istnieć miały tylko dzięki Bożej pobłażliwości. I chociaż niektórzy z Ojców Kościoła, jak np. Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Augustyn, starali się dostrzec pewne elementy Bożej prawdy w religiach i filozofiach pogańskich, jako przygotowania do przyjęcia Ewangelii, w okresie późniejszym ich rozważania poszły w zapomnienie. Pojawiały się wprawdzie głosy o możliwości zbawienia poza Kościołem, ale jedynie na drodze indywidualnej, a nie dzięki obiektywnym zbawczym możliwościom religii.

Pod koniec XIX wieku zaczęło zmieniać się nastawienie chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich, co usankcjonował ostatecznie Sobór Watykański II, który jako pierwszy z soborów wyraził się pozytywnie na temat innych religii (konstytucje dogmatyczne o Kościele *Lumen gentium* i *Gaudium et spes,* dekret *Ad gentes divinitus*), zaś w deklaracji *Nostra aetate*, mającej charakter pastoralny, ukazał również nowe podejście do religii niechrześcijańskich. Tym niemniej zamieszczone w tych tekstach sformułowania unikają jednak przyznania zbawczego charakteru religiom niechrześcijańskim jako „instytucjom" i dlatego pozostają w zasadzie w ramach tradycyjnej nauki chrześcijańskiej o możliwości indywidualnego zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła. Nauka soborowa zachowuje ciągle jeszcze swoją aktualność, która sprowadza się do głębokiego przekonania o działa-

niu Ducha Świętego i obecności łaski Bożej także w religiach niechrześcijańskich, które jednak nie są boskiego pochodzenia, lecz stanowią wynik ludzkiej aktywności w poszukiwaniu Boga.

Na różny jednak sposób próbowano wytłumaczyć to działanie Ducha Świętego i obecność Bożej łaski w świecie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Chrześcijaństwo i religie*, opublikowany w roku 1996, stosuje potrójny podział i wylicza: ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm, który jest paralelny do innego podziału: eklezjocentryzm, chrystocentryzm i teocentryzm.

Zasadniczo nie ma wątpliwości co do możliwości osiągnięcia zbawienia poza chrześcijaństwem, brak jednak jasnej odpowiedzi na pytanie, na jakiej zasadzie zbawienie to obecne jest w innych religiach. Kościół jest głęboko przekonany, że chrześcijaństwa nie da się sprowadzić na płaszczyznę wspólną wszystkim religiom; jego wyjątkowość wynika z oryginalności i absolutności Osoby Jezusa Chrystusa i tego, co uczynił. Jego wyjątkowość i jedyność odnosi się do charakteru samego Objawienia, które dotyczy Boga, człowieka, świata czy dziejów ludzkości, do zbawienia oraz do kultu. Wszystko to sprawia, że chrześcijaństwo zajmuje pozycję szczególną pośród wszystkich religii świata.

Trudność w jasnym określeniu statusu chrześcijaństwa i religii zmusza wierzących w Jezusa Chrystusa do pogłębiania swojej wiary i zabiegania o jej czystość. Nie chodzi bowiem o to, aby biorąc z każdej z istniejących religii pewien element, zmierzać powoli do stworzenia jakiegoś negatywnego amalgamatu, uznanego następnie za złoty środek. Słuszny stosunek do innych religii sprowadza na chrześcijanina ważny obowiązek samokrytycznego porównywania tego, co łączy i tego, co dzieli. Nie chodzi o to, aby poczucie religijne, obecne w każdym człowieku, traktować na równi z samą religią, przychodzącą z wysoka od Ojca światłości. W żadnym wypadku nie chodzi więc o zrównanie wszelkich religii, sprowadzając je do jednego kształtu. Z pewnością jest coś wspólnego między chrześcijaństwem a pozostałymi religiami. Jest to mianowicie tęsknota za Bogiem i trwałym szczęściem, wolność od słabości czy też tęsknota za pokojem i harmonią. Te wspólne tęsknoty nie mogą jednak przysłonić istotnych różnic między nimi, które wymagają od wierzących w Jezusa Chrystusa czujności i umiejętności rozróżnienia duchów. Różnic bowiem jest wiele i są one poważne. Odnoszą się zarówno do samej natury Objawienia, jak również do jego treści.

Ad 2. Chociaż każda z religii odwołuje się do jakiegoś typu objawienia, widząc w nim początek swojego istnienia, objawienia te różnią się jednak od siebie pod względem swojej natury. W odróżnieniu od nich objawienie chrześcijańskie ujawnia najpełniej zbawczy charakter odniesienia Boga do człowieka, ukazuje też naturę właściwej relacji człowieka do Boga, będącej odpowiedzią na Bożą inicjatywę.

Biblia uczy, że Bóg powołał człowieka do wiecznej szczęśliwości, którą będzie przebywanie we wspólnocie z Trójjedyną Miłością, jaką jest Ojciec, Syn i Duch Święty. W swoich zamiarach względem stworzenia Bóg kieruje się miłością, chcąc zbawić wszystkich bez wyjątku. Nawet grzech nie wypaczył Bożego zamiaru, lecz jeszcze mocniej wzmógł Jego odwieczną miłość i troskę o człowieka, dając mu liczne dowody wierności. Już w rozmowie z biblijnymi rodzicami (por. Rdz 3, 15) Bóg obiecał, że ześle Pocieszyciela, który odkupi człowieka z jego grzechu. Obietnica, którą Stwórca przekazał Adamowi i Ewie, obejmowała wszystkich ludzi, których zaprasza do skorzystania z podarowanej im łaski zbawienia.

Chociaż obiecuje udzielenie zbawienia, Bóg nie zmusza człowieka do jego przyjęcia. Szanując jego wolność, proponuje mu jedynie taką możliwość. Najpełniej dokonuje się to poprzez objawienie, w którym Odwieczny daje stworzeniu możliwość *spotkania się* z Nim, które rodzi poznanie siebie i poznanie Boga oraz informuje człowieka o zbawczej woli Boga. Objawienie zakłada więc zarówno poznanie Boga, jak i człowieka, przy czym najważniejsze jest to drugie. W tajemnicy objawiającego się Boga najwięcej korzysta właśnie człowiek, odkrywając prawdę swojego obecnego istnienia i cel, do którego wzywa go Stwórca.

Jedną z form takich objawień jest stworzenie, nazywane pierwszą, chociaż najmniej doskonałą księgą objawienia. Lecz nie tylko ono, także religijne doświadczenie świata, przeżycia mistyczne, różnego rodzaju wewnętrzne oświecenia czy historyczne objawienia są formą objawień, poprzez które Bóg daje rozumnemu stworzeniu możliwość spotkania się z Nim, wejścia w bliski kontakt z Najwyższym. W nawiązaniu do tych różnych form objawień św. Augustyn wkładał w usta Boga następujące słowa: „Nie szukałbyś mnie, gdybym ja uprzednio ciebie nie znalazł".

Zasugerowane wyżej rodzaje objawień różnią się między sobą. Historyczne objawienie Boga Abrahamowi odbiega radykalnie od objawienia poprzez znaki stworzenia. Lecz pomimo tych różnic samo objawienie się Boga człowiekowi jest czymś niezbędnym dla jego zba-

wienia. Objawiając się, Bóg informuje jednocześnie człowieka o swojej odwiecznej woli zbawczej względem niego, odnosząc się jednocześnie z szacunkiem do jego wolności. Bóg nie zamierza bowiem podważać danego człowiekowi na stworzeniu daru „obrazu i podobieństwa", który w największym stopniu zbliża go do Stwórcy.

Ad 3. Każda z istniejących religii odwołuje się do jakiegoś objawienia. Dyskusje teologiczne dotyczą jedynie jego natury. Rozróżnia się więc „manifestację" od „oświecenia", z których pierwsza używana jest w odniesieniu do Boga objawiającego się przez stworzenia i w stworzeniach, drugie natomiast stosowane jest na określenie bezpośredniego działania Boga w umyśle pośrednika objawienia. W przypadku pierwszej kwestii teologia odpowiada, że działanie Boga względem człowieka ma zawsze charakter zbawczy i związane jest z łaską, o czym przypominał Sobór Watykański II, mówiąc o powszechnym działaniu Ducha Świętego w każdym człowieku. Dzięki Bożej łasce człowiek jest zdolny rozpoznać i przyjąć objawiającego się Boga i wprowadzić Jego słowa i nakazy w swoje codzienne życie.

Ponieważ człowiek nie może o własnych siłach osiągnąć zbawienia, które jest celem jego życia, Bóg wychodzi mu naprzeciw ze swoją łaską. Czyni to nie tylko w odniesieniu do chrześcijanina, ale w stosunku do każdego człowieka, ponieważ każdy jest Jego dzieckiem i za każdego umarł Jezus Chrystus. Niewłaściwe jest więc mówienie o tzw. religiach „naturalnych", co sugeruje, jakoby były naturalne objawienia. Przeciwnie, każde objawienie związane jest z łaską, przez co posiada charakter nadprzyrodzony. W konsekwencji nie można też mówić o religiach prawdziwych i fałszywych, ponieważ jeżeli mówi się o religii jako o więzi z Bogiem, chodzi zawsze o religię prawdziwą, fałszywej bowiem religii nie ma. W tej sytuacji każda religia posiada jakiś zbawczy charakter, chcąc doprowadzić człowieka do osiągnięcia zbawienia (różnie rozumianego), jakie jest celem każdego objawienia.

Ad 4. Jeżeli zgodzimy się, że większość religii wywodzi się z objawienia kosmicznego (przez stworzenia i w stworzeniach), łatwo dostrzec głębokie różnice między nimi a objawieniem chrześcijańskim, które posiada charakter historyczny. Poprzez objawienie człowiek zwraca się do Boga, który jako jedyny odsłonić może tajemnicę życia człowieka oraz wytłumaczyć otaczającą rzeczywistość. Przez dar objawienia, w którym Bóg wychodzi na spotkanie człowieka, ten ostatni staje się więc istnieniem religijnym i miłością odpowiada na miłość

objawiającemu się Bogu. Religijność jest zatem konsekwencją wejścia Boga w życie człowieka, ukazywaniem się Jego obecności w gestach, słowach i czynach konkretnej osoby. Wspomagana łaską taka osoba pragnie wyrazić w ten sposób swoją głęboką wdzięczność Wszechmocnemu za okazaną dobroć i miłość.

Już w tym momencie dostrzec można wyjątkowość chrześcijańskiego objawienia w kontekście innych objawień. Podczas gdy wszystkie religie są wyrazem zbawczego działania Boga w świecie dla człowieka, chrześcijaństwo jest samym szczytem i doskonałą pełnią zbawczego działania Boga. W nim najpełniej objawia się owa cudowna harmonia wieczności i czasowości, wymiaru boskiego i ludzkiego, ducha i ciała.

Obecność Boga w historii świata nie ukazała się od razu w całej pełni, ale następowała stopniowo i na różne sposoby. Bóg powoli „odsłaniał się" przed ludźmi, dając im poznać swoje odwieczne zamiary. Jego plan zbawienia człowieka dokonywał się systematycznie, prowadząc ostatecznie do pełni, która zrealizowała się w osobie Jezusa Chrystusa. Wiara chrześcijańska uczy, że wszystkie wcześniejsze manifestacje Boga w historii świata zmierzały w istocie do ukazania w Jezusie Chrystusie Wcielonego Syna Bożego. Wierzymy więc, że Jezus objawił Boga na tyle, na ile chciał On być poznany przez człowieka i na ile jest to konieczne do jego zbawienia.
Mesjańskie roszczenia Chrystusa różnią się radykalnie od roszczeń wysuwanych przez „założycieli" innych religii, ponieważ ich wiarygodność przekracza wiarygodność tych ostatnich. Historia, teologia, a głównie teologia fundamentalna skupiona na uzasadnianiu podstaw chrześcijańskich, przytacza bardzo czytelne argumenty na korzyść mesjańskiej godności Jezusa Chrystusa, które potwierdzają prawdziwość dokonanego przezeń objawienia. Objawienie chrześcijańskie jest zupełnie inne niż objawienia, do których odwołują się inne religie. Jest także inne co do sposobu, bowiem w objawieniu chrześcijańskim Bóg nie tylko daje świadectwo o swojej obecności w świecie stworzeń i w życiu człowieka, ale sam wkracza w jego dzieje, uczestnicząc aktywnie w jego losach. Żadna inna religia nie mówi o tego rodzaju wkroczeniu Boga w historię świata w naturze ludzkiej, co graniczyłoby wręcz z bluźnierstwem.

Lecz Bóg w Jezusie Chrystusie nie tylko objawił się człowiekowi i wszedł w jego historię, On nadal mu się udziela poprzez łaskę, która nie tylko decyduje o zbawczym charakterze objawienia, ale daje także możliwość odczytania i przyjęcia go aktem wiary. Chrześcijaństwo

uczy więc, że w Chrystusie Bóg najpełniej i całkowicie darował się człowiekowi, czyniąc zeń przybranego syna.

Także pod względem ilościowym objawienie chrześcijańskie jest najdoskonalsze. Wierzymy bowiem, że w Jezusie Chrystusie Bóg „wypowiedział się" najpełniej i w sposób ostateczny. Odsłonił przed człowiekiem pełną prawdę o Sobie i swoich zbawczych zamiarach, dlatego żadna inna religia, jaka jest nam znana, nie posiada prawdy o Bogu, który żyje w jedności trzech Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tylko chrześcijaństwo wyznaje tę prawdę, którą objawił i potwierdza nieprzerwanie sam Bóg.

O. prof. Zdzisław Kijas OFMConv — prodziekan Wydziału Teologicznego PAT, kierownik Katedry ekumenizmu na Wydziale Teologicznym PAT oraz wicedyrektor Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu, istniejącego przy PAT.

ks. Łukasz Kamykowski

Trzeba rozróżnić między tym, czego Bóg „chce" a tym, co „dopuszcza"

[*Nota explicativa praevia*: Tekst poniższych odpowiedzi poddałem krytyce na swym seminarium doktoranckim i zostałem totalnie „zmyty" za złośliwość i traktowanie bez życzliwości P.T. Ankietujących. Wobec czego wyjaśniam, oświadczam i deklaruję, że bardzo lubię Studiujących Dominikanów ze szczególnym uwzględnieniem Autorów pytań ankietowych, oraz że ich pytania (a nie oni sami, broń Boże) bardzo mnie „wnerwiły" swym pomieszaniem z poplątaniem, za które się zabrałem z pasją. Właściwym zatem kluczem interpretacyjnym do poniższej odpowiedzi jest zasada: *kto się lubi, ten się czubi* (i na odwrót)].

Jakie miejsce we współczesnej teologii Kościoła katolickiego zajmuje teologia pluralizmu religijnego?

Uściślijmy na wstępie określenie „teologia pluralizmu religijnego". Rozumiem, że chodzi o teologiczną odpowiedź na pytania: „Dlaczego i po co istnieje na świecie wiele religii?". Owe pytania „dlaczego?"

oraz „po co?" zadajemy Bogu i próbujemy w Jego imieniu odpowiedzieć w oparciu o objawienie publiczne, jakie przekazał ludziom i zdeponował w Kościele Chrystusowym, oraz o dar rozumu właściwy człowiekowi w ogóle. Posługujemy się zaś metodologią nauk teologicznych, tak jak ona jest rozwinięta w Kościele katolickim. Otóż tak pojęty traktat teologii systematycznej jest w Kościele katolickim stosunkowo nowy. Pytania, które stoją u jego podstaw, zakładają bowiem znajomość faktu istnienia wielu religii i zrozumienie rozmiarów oraz powagi tego zjawiska; zwłaszcza to drugie zaś w Kościele katolickim (jak w ogóle w świecie chrześcijańskim) dokonuje się dopiero stopniowo na przestrzeni kilku ostatnich pokoleń. Dopiero na skutek nauczania Soboru Watykańskiego II i rozwijającego je nauczania oraz działania papieży Pawła VI i Jana Pawła II, które zdają się kwestionować tradycyjny stosunek Kościoła do religii „pogańskich" jako do „błędu", konieczność wypracowania takiego traktatu stała się w Kościele katolickim oczywista, a próby podjęte dotąd, choć już poważne, dalekie są od dania odpowiedzi satysfakcjonującej teologię katolicką (to znaczy uwzględniającej wszystkie dane Objawienia w tej materii: zarówno życzliwe Narodom, jak i wrogie bałwochwalstwu).

Czy religie niechrześcijańskie posiadają objawienie, tzn. czy jakieś elementy ich doktryny zostały dane wprost przez Boga działającego w historii?[2]

Po pierwsze wypada zauważyć, że kto wstawia w pytanie takie „tzn.", zdaje się nie znać lub nie akceptować nauki *Vaticanum II* wyłożonej w pierwszym rozdziale *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym „Dei Verbum"*[3]. Odchodzi ona bowiem świadomie od redukcji Objawienia do przekazywania „przez Boga działającego w historii" jakiejś „doktryny". W ujęciu KO 2 relacja Objawienia jest ze strony Boga „zwróceniem się do ludzi jak do przyjaciół", „obcowaniem z nimi", aby ich „zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej". Jest to zatem coś znacznie więcej, coś istotnie innego niż wyłożenie im pewnej doktryny; ponadto dokonuje się nie „wprost", lecz „przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają

[2]Pozwalam sobie — dla jasności — rozłożyć zbitkę dwóch pytań na poszczególne pytania i odpowiadać na nie kolejno.

[3]Odtąd stosuję skrót: KO.

tajemnicę w nich zawartą". Jeśli się więc chce (a ja chcę) pozostać na gruncie soborowej koncepcji Objawienia, trzeba to pytanie przeformułować: „Czy religie niechrześcijańskie niosą w sobie elementy (doktryny, kultu, pobożności, postaw życiowych), wynikające z Objawienia dokonanego przez Boga w historii zbawienia?".

Na tak postawione pytanie można zarysować początek odpowiedzi na gruncie tej samej Konstytucji. Mianowicie w kolejnym paragrafie KO 3, Ojcowie Soboru, interpretując z jednej strony naukę Listu św. Pawła do Rzymian (Rz 1, 19–20; 2, 6–7), a z drugiej — pierwsze stronice Księgi Rodzaju (Rdz 1–3), odróżniają dane przez Boga „ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie" od objawienia przez Niego „siebie samego pierwszym rodzicom zaraz na początku", aby otworzyć im „drogę do zbawienia nadziemskiego", a po upadku „wzbudzić w nich nadzieję zbawienia przez obietnicę odkupienia". Zatem Sobór stwierdza wyraźnie przynajmniej wiarę w to, że ludzkość dziedziczy od zarania swego istnienia nie tylko rozumową zdolność rozpoznania Boga przez nieme świadectwo całego stworzenia o Stwórcy, ale istotowo nadprzyrodzone Objawienie, wskazujące drogę zbawienia i wzbudzające nadzieję łaski, umożliwiającej osiągnięcie go także w stanie po upadku. Więcej — ukazuje Boga jako „bez przerwy troszczącego się o rodzaj ludzki, aby wszystkim, którzy przez wytrwanie w dobrym szukają zbawienia, dać żywot wieczny". Nauka o tej trosce Boga poprzedza w układzie Konstytucji wykład wiary w nadprzyrodzony charakter Objawienia przekazanego Izraelowi począwszy od Patriarchy Abrahama. Tyle KO. Można powiedzieć: „tylko tyle"; ja bym raczej powiedział, że może aż tyle. Choćby religie niosły w sobie dziedzictwo jedynie tamtego „praobjawienia" u zarania ludzkości, to i tak nie wolno ich traktować jako tylko „naturalnych" dzieł grzesznego człowieka. Następny krok należy do badań empirycznych faktycznie istniejących religii niechrześcijańskich, dialogu z ich wyznawcami dla ustalenia, jak sami siebie rozumieją, wreszcie do refleksji rozumowej i teologicznej nad zebranymi w ten sposób danymi, by stwierdzić, czy można w nich doszukać się śladów trwania takiego dziedzictwa, a może jakichś dalszych interwencji Bożych w ich dziejach. Soborowa deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra Aetate* sugeruje, że odpowiedź jest pozytywna, wskazując na istnienie elementów prawdziwych i świętych w tych religiach (DRN 2). Nie dokonuje wprawdzie wprost powiązania tego faktu z wiarą w „praobjawienie" nadprzyrodzone, wyznawaną w omówionym wcześniej fragmencie KO, ale pójście tą drogą wydaje

się najsensowniejszym teologicznie kierunkiem szukania wyjaśnienia istnienia elementów nie tylko „prawdziwych", ale i „świętych" w religiach, które nie miały żywotnego kontaktu z Objawieniem danym Izraelowi ani z jego pełnią w Chrystusie Jezusie. Warto też na marginesie zauważyć, że na dzisiejszym etapie rozwoju mało (i coraz mniej) jest religii rzeczywiście takim wpływem nietkniętych.

A może one same — w całym swym podstawowym kształcie są objawione?

Raczej nie, o ile dobrze rozumiem „cały podstawowy kształt" religii. Nawet „cały podstawowy kształt" (czy raczej „podstawowe kształty") wielopostaciowego już przecież chrześcijaństwa nie jest „objawiony". Religie są w zasadzie ludzką odpowiedzią na Boże wezwanie (Objawienie). Ich konkretny kształt jest zawsze wypadkową inicjatywy boskiej i ludzkich na nią odpowiedzi; *a priori* – w różnych proporcjach.

Jakie miejsce w planach Bożych zajmują inne religie?

To właśnie jest pytanie główne teologii pluralizmu religijnego (czy raczej teologicznego traktatu o religiach), którą trzeba stworzyć w ramach najbliższych pokoleń teologów. Powodzenia! (Wątpię, czy da się wypracować odpowiedź *en bloc* dla wszystkich religii naraz).

Czy są one tylko dobrem starożytnych kultur, czy też można je uznać za środki zbawcze ustanowione przez Boga dla prowadzenia ludzi do ostatecznego celu?

Tutaj czuję się jak ów stary kawaler, którego pytano w sądzie, czy to prawda, że ostatnio przestał bić swoją żonę („Odpowiadać tylko «tak» lub «nie»!!!"). Pytanie zawiera ukryte założenie, że jeśli religie nie są „tylko dobrem starożytnych kultur", to automatycznie są „środkami zbawczymi ustanowionymi przez Boga dla prowadzenia ludzi do ostatecznego celu". Religie — w świetle odpowiedzi na pytanie 2. powyżej — nie są tylko dobrem (niekoniecznie zresztą starożytnych) kultur, co nie znaczy, że od razu muszą być „środkami zbawczymi ustanowionymi przez Boga etc.". Warto tu przypomnieć stare, dobre rozróżnienie teologiczne między tym, czego Bóg „chce" i tym, co „dopuszcza" oraz stałe przekonanie chrześcijan, że potrafi się posłużyć

w swych zbawczych planach zarówno jednym jak drugim. Wskazując na te rozróżnienia, niczego z góry i generalnie nie przesądzam w ramach wątpliwości wyrażonej w punkcie 4.

Czy rację miał św. Klemens Aleksandryjski pisząc na przełomie II i III wieku, że „Zbawiciel jest polifoniczny πολύφωνός *i wieloraki w sposobach działania* πολύτφοπός *dla zbawienia ludzi" (Protreptikos, I, 8, 3, Sch 2, 62)?*

Pewnie, że miał. Taki wybitny święty! Jak się ta jego racja ma do teologii pluralizmu religijnego — to już inna sprawa. Oczywiście dostrzegam w pytaniu sugestię wartą wnikliwego rozpatrzenia w takim kontekście.

Czy faktycznie Zbawiciel jest polifoniczny i „politropiczny" dla zbawienia ludzi, wszystkich ludzi, a nie tylko chrześcijan?

Pewnie, że tak. Nie ma dwóch ludzi na świecie, których by prowadził przez życie do zbawienia identyczną drogą. Tylko znów wielkie pytanie o możliwość, sposób i zakres adaptacji tej zasady do kwestii wielości religii bez pomniejszania Jego: „wy jesteście światłością świata" oraz „idźcie na cały świat i zyskujcie uczniów spośród wszystkich narodów".

Według jakiego kryterium oceniać wyższość lub niższość danej religii?

Według różnych — w zależności od charakteru wartościowania. Myślę, że tu „polifoniczność" jest szczególnie potrzebna przed ferowaniem wyroku. A także pamięć, iż religie to nie tylko ich doktryny, ale żywe i dynamiczne, wewnętrznie zróżnicowane organizmy społeczne.

Co pozwala nam uznać, że np. religie monoteistyczne są lepsze od religii politeistycznych, a np. chrześcijaństwo od islamu?

Odpowiedni dobór kryteriów oceny. Nie należy w tej odpowiedzi widzieć totalnego relatywizmu, tylko zachętę do szukania kryterium (a raczej: kryteriów) rzeczywiście teologicznych. Gdybyż się dało mierzyć (ale jak?) zbliżanie — oddalanie się religii ku lub od Chrystusa i Jego królestwa!

Sądząc, że projektowany numer ma mieć skończoną objętość, koń-

czę powyższym westchnieniem i braterskim pozdrowieniem w Panu naszym.

Ks. prof. Łukasz Kamykowski — wykładowca na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, kierownik Katedry Chrystologii oraz członek Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu utworzonego przy PAT. Był członkiem watykańskiej komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000.

Jacek Salij OP

Pluralizm w teologii jest nie tylko dopuszczalny, ale wręcz nieunikniony

Ad 1. Taki głosiciel Ewangelii, „który nie uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ludzkim ciele, jest zwodzicielem i Antychrystem" (2 J 7). Myślę, że analogicznie jak apostoł Jan rozróżniał Chrystusa i Antychrysta, należy rozróżniać teologię i antyteologię. Myśl religijna, nawet ta uprawiana przez profesorów teologii katolickiej, której celem jest relatywizacja prawdy o Jezusie Chrystusie, jedynym Zbawicielu ludzi, jest antyteologią. I rozumiem, że nie tej myśli dotyczy pytanie.

Czy w ogóle istnieje coś takiego jak „teologia pluralizmu religijnego"? Ustalmy na początku, że nie wolno nam odpowiadać na to pytanie ani pod wpływem naszych przyzwyczajeń konserwatywnych, ani w podporządkowaniu się współczesnym dyktatom mentalności agnostycznej i narzucanym przez nią regułom politycznej poprawności. „Teologia pluralizmu religijnego" jest czymś autentycznym albo nieautentycznym, pożądanym albo szkodliwym — w zależności od tego, czy służy Chrystusowi, czy też tworzy zamęt, utrudniający światu uwierzenie w Chrystusa.

Odpowiedzi na to pytanie należy szukać analogicznie, jak odpowiadamy na pytanie o pluralizm wewnątrz teologii katolickiej. Z wielką jasnością mówi o tym święty Tomasz z Akwinu: „Fides non est de enuntiabili, sed de re. Res autem est eadem, quamvis enuntiabilia sint diversa" (*De veritate* q. 14 a. 12). Mówiąc po prostu: Wiara nie polega na samym tylko uznaniu prawdziwości sformułowań dogmatycznych, jest przylgnięciem do Bożej Rzeczywistości. Teologia (teologia w znaczeniu szerokim, również kerygmat i katecheza) zajmuje się wypowiadaniem tej Rzeczywistości w ludzkim języku. I rozumie

się samo przez się, że wypowiada ją różnorodnie, zatem pluralizm jest w teologii nie tylko dopuszczalny, ale wręcz nieunikniony.
Ale uwaga: Uprawianie antyteologii nie jest żadnym teologicznym pluralizmem, tylko sianiem zamętu. Teologia tylko wtedy jest teologią, kiedy naprawdę opisuje i zgłębia Bożą Rzeczywistość, tak jak została nam ona objawiona w Jezusie Chrystusie. Jeśli tę Rzeczywistość fałszuje i dostosowuje do ludzkich pożądań („tak jak ich świerzbią uszy", 2 Tm 4, 3), to nawet jeżeli odwołuje się obficie do Pisma Świętego i Ojców Kościoła, jest antyteologią i trzeba się przed nią bronić.

Ad 2. Szukając odpowiedzi na to pytanie, dobrze jest nie przeoczyć tego, że Pismo Święte radykalnie dystansuje się wobec religii pogańskich: „Wszyscy bogowie pogan to ułuda, Pan zaś stworzył niebiosa" (1 Krn 16, 26; 1 Krl 18, 25–29; Ps 96, 5; 115, 4–8; Jr 10, 11; Rz 1, 23–25; 1 Kor 8, 4).

Dobrze jest też pamiętać o tym, że już starożytni poganie podpowiadali Kościołowi męczenników, że „nie ma żadnej różnicy, czy nazwiemy Boga Zeusem, jak robią Grecy, czy nadamy mu inne imię, używane przez Egipcjan albo przez mieszkańców Indii" (Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 1, 24). A jednak chrześcijanie — odpowiadał na tę pojednawczą propozycję Celsusa Orygenes — „wolą ponieść śmierć niż nazywać Boga imieniem Zeusa albo nadać Mu imię wywodzące się z innego języka" (1, 25). I wyjaśnia Orygenes, że pogańskie wyobrażenia o Bogu są tak uwikłane w różne ubliżające Mu treści mitologiczne, że nie dałyby się od nich oddzielić.

O tym wszystkim trzeba pamiętać, jeśli chce się w duchu wierności Chrystusowi wydobywać z Tradycji Ojców ich intuicje na temat chrześcijan przed Chrystusem (por. św. Justyn, *Apologia*, 1, 46, 2) albo na temat niewidzialnego Kościoła, wcześniejszego niż księżyc i gwiazdy, który dzięki przyjściu do nas Syna Bożego stał się widzialny (por. Hermas, *Pasterz*, wizja 2, 4, 1; *Tzw. Drugi List Klemensa do Koryntian,* 14).

Rzecz jasna, uwagi te niekoniecznie dotyczą judaizmu, religii niewątpliwie objawionej, ani islamu, religii głęboko zanurzonej w prawdzie objawionej, przejętej od judaizmu i chrześcijaństwa.

Jeszcze jedno dopowiem: Nigdy dość przypominania, że im serdeczniej wierzymy w Pana Jezusa, tym głębiej czujemy się zobowiązani do okazywania szacunku i tolerancji nie tylko wyznawcom religii niechrześcijańskich, ale również samym religiom. Bardzo zgadzam się z tym komentatorem modlitw w Asyżu, który napisał, że „wskazy-

wały one chrześcijanom grań, która oddziela przepaść nietolerancji od przepaści relatywizmu. «Być razem, żeby się modlić» — to było odrzucenie nietolerancji względem innowierców; z tym jednak zastrzeżeniem, iż nie miała to być «wspólna modlitwa», co stanowiło przypomnienie rozbieżności między religiami i ostrzeżenie przed relatywizmem".

Ad 3. Przede wszystkim w rozmowach i poszukiwaniach na ten temat unikajmy takiej manipulacji, której ofiarą padł Autor tego pytania. Manipulacje wprowadzają zamęt w nasze poszukiwania prawdy. W odnośnym tekście św. Klemens napisał: „Zbawiciel dla ratowania ludzi korzysta z wielu głosów i wielu sposobów (ïëýöùíüò kai poluvtropoò). Przez groźby upomina, przez naganę nawraca, przez żal lituje się, śpiewem zachęca, przemawia przez krzew, ponieważ ci ludzie potrzebowali znaków i cudów. Ogniem odstrasza ludzi, wyprowadzając płomień z kolumny jako znak łaski lub grozy: posłusznym — światłość, nieposłusznym — ogień"[4].

O tym, że Bóg chce zbawić „wszystkich ludzi, a nie tylko chrześcijan", wyraźnie poucza słowo Boże: Bóg żywy „jest Zbawcą wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących" (1 Tm 4, 10; por. 2, 4). Warto zauważyć subtelną równowagę tego pouczenia, osiągniętą za pomocą zestawienia wyrazu „wszystkich" z wyrazem „zwłaszcza".
Jakie miejsce w Bożych planach zbawczych zajmują inne religie? Odpowiedzi na to pytanie szukałbym w analogii do odpowiedzi na pytanie, czy dzieci nieochrzczone będą zbawione: Nie wiem, czy będą zbawione, zapewne tak; na pewno wiem, że Bóg będzie wobec nich sprawiedliwy i miłosierny. I to jeszcze wiem, że Kościół zawsze przywiązywał wielką wagę do tego, żeby dzieci rodziców wierzących nie umierały bez chrztu.

W podobnych czterech punktach kształtuje mi się odpowiedź na pytanie, czy obrzędy oraz instytucje religii niechrześcijańskich są miejscem działania mocy zbawczej Chrystusa. Po pierwsze, nie wiem. Po wtóre, niekiedy zapewne tak. Po trzecie, Chrystus Pan potrafi ze swoją mocą zbawczą dotrzeć i na pewno dociera do żywych wyznawców tych religii. Po czwarte, biada nam, gdybyśmy zaczęli lekceważyć Chrystusowy nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom i wszystkim narodom.

[4]Tłum. Jan Sołowaniuk, [w:] *Apologie. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 44, Warszawa 1988, s. 122.

Ad 4. Już cytowałem biblijną odpowiedź na pierwsze z tych pytań (1 Krn 16, 26). Jednak od czasów Woltera europejski laicyzm wciąż na nowo oskarża religie monoteistyczne, że wskutek przypisywania sobie prawdziwości oraz misji uniwersalistycznej stanowią zwyrodnienie zdrowej religijności pogańskiej i stały się zarzewiem wojen i nienawiści. Oskarżenia te powtarzają nieraz ludzie skądinąd poważni. „Uznaniu wielkości Jahwe towarzyszy odrzucenie innych bogów, a tym samym fanatyzm i nieprzejednanie, które bezustannie będą znajdowały wyraz w późniejszych poglądach na jedynego Boga”[5].

Jesienią 2002, sąd francuski uniewinnił pisarza nazwiskiem Michel Huellebecq, oskarżonego „o to, że oczernił islam i przypisał mu powodowanie nienawiści rasowej. Podczas procesu, Huellebecq stwierdził bez wahania, że wszystkie religie monoteistyczne są brutalne i głupie; ich święte teksty nie są dokumentami miłości, lecz głoszą nienawiść”[6].

Rzecz jasna, również w odniesieniu do tego zarzutu „bądźmy gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od nas uzasadnienia tej nadziei, która w nas jest” (1 P 3, 15). Zarazem odradzam wdawania się w dyskusje, która religia jest lepsza, a która gorsza, która wyższa, a która niższa. My wierzymy w Chrystusa ukrzyżowanego, który dla jednych jest zgorszeniem, a dla innych głupstwem — dla nas zaś mocą Bożą i mądrością Bożą (por. 1 Kor 1, 23n).

O. PROF. JACEK SALIJ OP — wykładowca Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, członek PEN–Clubu, laureat Feniksa za 2004 r. — nagrody przyznawanej przez Stowarzyszenie Wydawców Katolickich.

[5] Georges Minois *Kościół i wojna*, Warszawa 1998, s. 20.
[6] „Communio” nr 6 [2003], s. 54.

Wiesław Szymona OP

Łaska Boga działa nie tylko w granicach chrześcijaństwa

Ad 1. Trzeba oczywiście rozróżniać: „pluralizm w teologii" i „teologię pluralizmu religijnego". Pierwszego jak najwięcej („Prawda jest symfoniczna") – oczywiście w granicach ortodoksji. Pluralizmu religijnego dotyczą pozostałe punkty.

Z tą kwestią jest związany, głoszony dziś przez niektórych teologów „patrocentryzm" – przeciwstawiany tradycyjnemu „chrystocentryzmowi" teologii. To w tym kontekście próbuje się forsować „równoległość" wszystkich religii (z judaizmem na czele), jako uprawnionych dróg zbawienia. O tym mówi *Dominus Jesus*.

Ad 2. Na to pytanie można odpowiedzieć tylko w świetle objawienia Bożego. O żadnym innym objawieniu ono nie mówi. Tak jak jest tylko jedna historia zbawienia, tak też jedno tylko objawienie Boże – to, które dopełniło się w Jezusie Chrystusie. *Dei Verbum* (I rozdz.) wypowiada się na ten temat jednoznacznie.

Na pewno więc „w całym swoim kształcie" religie te nie są objawione i nie pochodzą od Boga. Przecież są między nimi sprzeczności. Jak mogłaby je objawić ta sama Prawda?

Mogą być w nich obecne i są rzeczywiście – potwierdza to objawienie Boże – pierwiastki prawdy i dobra. Już św. Tomasz uczył i Magisterium potwierdza, że pochodzą one od Boga.

Ad 3. Dzięki tym pierwiastkom prawdy i dobra (i obrzędom) religie pomagają ludziom w zbawieniu, prowadzą do ostatecznego celu. Chrystus może się nimi posługiwać i pewnie w tym sensie św. Klemens Aleksandryjski nazywa Go *polifonicznym* (w tym kontekście — jego *logoi spermatikoi*). Łaska Boża działa nie tylko w granicach chrześcijaństwa. Wszelka łaska pochodzi od Chrystusa. Może się ona „wcielać" także w dobre i prawdziwe elementy innych religii i wtedy stają się one narzędziami zbawienia. Św. Tomasz mówi tu nawet o sakramentach *legis naturae*, wskazujących na Chrystusa. Nie znaczy to jednak, że któraś z tych religii czy wszystkie są — jako całość — równoległą do chrześcijaństwa drogą zbawienia, zaplanowaną przez Boga. Tego przyjąć nie można, bo zawierają one fałsz, zło moralne,

elementy diaboliczne nawet. To nie może pochodzić od Boga.

Ad 4. Według kryterium objawienia Bożego, oczywiście. Porównując z objawioną prawdą chrześcijańską. Także patrząc oczami historyka i socjologa. A więc także kryterium rozumu. Oceniając konkretny wpływ danej religii na życie. Oczywiście będzie to zawsze „rozum oświecony" wiarą.

W islamie są także elementy objawienia Bożego. Nie dlatego jednak, że Muhammad otrzymywał objawienie od Boga i był prawdziwym prorokiem, lecz dlatego, że zapożyczył się od Starego Testamentu, a trochę i od chrześcijaństwa (nieortodoksyjnego). Nie był prorokiem w naszym biblijnym znaczeniu, lecz wizjonerem i działaczem religijnym.

O. dr Wiesław Szymona OP — doktor teologii (studia w Angelicum), tłumacz, wykładowca teologii dogmatycznej m.in. w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym OO. Dominikanów oraz w WSD OO. Paulinów w Krakowie na Skałce.

Chrześcijaństwo jest oczywiście pewną drogą do zbawienia. Jezus Chrystus jest nowym przymierzem pomiędzy Bogiem a ludzkością. Katolicy nie wierzą, że Bóg unieważnił stare przymierze, które zawarł z narodem żydowskim. Dlatego też, jak sądzę, nie jesteśmy uprawnieni do zwykłego dyskredytowania innych religii. Jezus jest Zbawicielem świata, ale nie oznacza to, że chrześcijaństwo jest jedyną uprzywilejowaną drogą do zbawienia. Co najwyżej oznacza to, że chrześcijanie prędzej zostaną potępieni za nie podążanie ścieżką, którą Jezus wyznaczył jako drogę do zbawienia.

Don Dawid Foster
benedyktyn

To Bóg zbawia, nie religia*

Z Donem Davidem Fosterem mnichem benedyktyńskiego opactwa Downside (Zachodnia Anglia) rozmawiają Adam Dobrzyński OP i Benedykt Jonak OP.

Ojcze, jak Ojciec sądzi, jakie miejsce w planach Bożych zajmują inne religie? Czy są one tylko dobrem starożytnych kultur, czy też można je uznać za środki zbawcze ustanowione przez Boga dla prowadzenia ludzi do ostatecznego celu? Czy rację miał św. Klemens Aleksandryjski pisząc na przełomie II i III wieku, że „Zbawiciel jest polifoniczny πολύφωνός*, i wieloraki w sposobach działania* πολύτροπός *dla zbawienia ludzi" (Protreptikos, I, 8, 3, Sch 2, 62)? Czy faktycznie Zbawiciel jest polifoniczny i politropiczny dla zbawienia ludzi, wszystkich ludzi, a nie tylko chrześcijan?*

Drodzy!
Postawiliście parę głębokich pytań, na które spróbuję odpowiedzieć, jednak od razu sygnalizuję, że uczynię to bardzo pobieżnie. Nie jestem ekspertem w dziedzinie innych religii czy choćby w teologii misji, nie wspominając o teologii kultury. Mogę jedynie podać parę prostych i raczej niepogłębionych refleksji w odpowiedzi na Wasze pytania.

Zacznę od paru rozróżnień. Religia wydaje mi się „śliskim" słowem! Może odnosić się do naszej więzi z Bogiem i do sposobu, w jaki jest ona wyrażana w społeczeństwie, włączając w to sposób, w jaki jest poznawana i rozwijana, gdyż jesteśmy istotami społecznymi, czy „lingwistycznymi", nie tylko duchowymi. Takie rozumienie tego słowa jest, jak mi się wydaje, poprawne i dobrze oddaje jego ety-

*Przekład: Benedykt Jonak OP

mologię: coś, co łączy nas z Bogiem. Istnieje jednak również bardziej konwencjonalne znaczenie słowa religia, które zawdzięczamy naszemy myśleniu w kategoriach teorii politycznej i społecznej. W tym sensie religia postrzegana jest jako system społecznej organizacji (i kontroli), bez specjalnego odniesienia do Boga (bogów), którzy, nawet jeśli pojawiają się w dyskusji, także postrzegani są jako część owego systemu, zasadniczo stworzonego przez człowieka. Dlatego można widzieć chrześcijaństwo albo jako prawdziwą religię, albo jako wyzwolenie z religii. W pierwszym znaczeniu religia jest po prostu dobrą i konieczną rzeczą. W drugim jest rzeczą złą — lub, w najlepszym wypadku, nieszczęśliwą koniecznością.

Potrzeba jeszcze jednego rozróżnienia. Religię można postrzegać jako wyraz ludzkiego poszukiwania Boga i pragnienie zjednoczenia z Nim. Można ją również widzieć jako wyjście Boga w stronę ludzkości. Pierwsze spojrzenie jest heurystyczne, aspiracyjne; drugie jest zakorzenione w idei pewnego rodzaju objawienia lub autorytatywnego nauczania.

Wiele pytań, które mi postawiliście ma związek z cechami wyróżniającymi chrześcijaństwo oraz z jego, raczej wyłącznymi, roszczeniami na temat swojej jedyności jako środka prowadzącego do zbawienia. Myślę jednak, że czymś równie ważnym jest nie zapominać, iż Bóg jest Trójcą i cokolwiek Bóg uczynił przez Jezusa Chrystusa, zostało uczynione przez Trójcę. To może pomóc dostrzec bardziej pozytywne znaczenie innych religii i ich relację do chrześcijaństwa. Wszystkie religie, jak mi się wydaje, na tyle na ile poszukują Boga i nie są po prostu środkami kontrolowania społeczeństwa, zajmują się prawdopodobnie w ten czy inny sposób Bogiem jako Ojcem, i jestem skłonny wierzyć, że Duch Święty działa we wszystkich tego typu religijnych poszukiwaniach. Mówię oczywiście jako osoba, która ma niewiele prawdziwej wiedzy na temat innych religii. Jednak zastanawiam się nad swoja chrześcijańską wiarą pod tym właśnie względem, iż Bóg jest Stwórcą wszystkich rzeczy, a w szczególności każdej istoty ludzkiej, i że społeczne warunki życia każdego człowieka oraz osiągnięcia ludzkiej kultury mają tendencję do wyrażania nie tylko naturalnej odpowiedzi człowieka wobec swego Stwórcy, lecz również dynamiki duchowej, która ożywia kreatywność człowieka w postrzeganiu swego życia jako relacji do tego, co transcendentne, jakkolwiek byłoby to rozumiane. Nie można także ignorować fatalnych konsekwencji grzechu, a siła Waszych pytań jest najmocniejsza w odzwierciedlaniu przekonania, że Bóg zbawił ludzkość przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa

Chrystusa. Bynajmniej nie twierdzę w żaden sposób, że możliwe jest jakiekolwiek inne religijne rozumienie zbawienia. Prawdziwe pytanie, które się z tego rodzi, nie brzmi jednak, jak jakaś religia postrzega Jezusa Chrystusa, ale jak może być ona rozumiana — jako zdolna przyprowadzić ludzi do Jezusa Chrystusa — przez tych, którzy dzielą to przekonanie, że Jezus jest centralną osobą dla dzieła zbawienia. Być może odpowiedzią na to jest rozciągnięcie wczesnochrześcijańskiej idei *praeparatio evangelica* na inne religie.
Tyle w ramach preambuły.

Czy w takim razie jesteśmy uprawnieniu, aby mówić, że chrześcijaństwo jest religią lepszą niż inne? Czy jest ono pewniejszą drogą prowadzącą do zbawienia?

To dosyć skomplikowane pytanie. Odpowiadając na nie wychodzę z założenia, że całe zbawienie pochodzi od Jezusa Chrystusa. W ten właśnie sposób widzę ludzką kondycję, której zarówno spełnienie, jak i początek zależą od swego Stwórcy. I wydaje mi sie całkiem oczywiste, że ludzkie życie może znaleźć swe spełnienie jedynie przez wybawienie od śmierci i od drogi, na której śmierć niszczy duchowy wymiar, w którym człowiek żyje. Potrzebujemy wybawienia od grzechu, jak również od cierpienia i śmierci. Więc nawet jeśli jakaś religia byłaby dla swoich wyznawców ucieleśnieniem wielkiej mądrości — a myślę, że powinniśmy nauczyć się wiele z mądrości innych religii — to jestem również przekonany, że potrzeba nam Zbawiciela, i że Zbawiciel, którego potrzebujemy, jest jednym z Bogiem, który nas stworzył, i w którym znajdujemy nasze spełnienie i radaść.

Wasze pytanie z pewnością zawiera implikacje, że wartość religii jest oparta na jej sile zbawczej. Ja jednak wolałbym wyjść z założenia, że to Bóg zbawia, nie religia. Nawet chrześcijańskie sakramenty są tylko środkami, przez które Bóg nas zbawia w Chrystusie. I nawet chrześcijaństwo nie może sprawić, by zbawianie stało się czymś automatycznym. Są pewne wymogi moralne, które są postrzegane jako pozytywna odpowiedź na zbawczą inicjatywę Boga. Zbawienie też nie jest zarezerwowane wyłącznie dla chrześcijan: Bóg zbawia tego, kogo wybiera. Wiemy, że wybiera tego, który w wierze zwraca się do Jezusa (i wszystko to, co się z tym wiąże); ale czego jeszcze nie wiemy?

Jednak to jest tylko jedno z podejść. Kolejnym jest stawienie czoła relatywizmowi, który pociąga za sobą idea, że jakaś religia może być lepsza od innej, zamiast po prostu prawdziwa lub fałszywa. Niektó-

rzy powiedzieliby, że chrześciajaństwo jest jedyną religią (w pewnym sensie), ponieważ jest jedynym źródłem zbawienia. Jednak to nasuwa pytanie, czy w innych religiach może znajdować się jakaś prawda? Jeśli ludzkie serce byłoby całkowicie zaciemnione grzechem lub jeśli świat przyrody i pole ludzkiego doświadczenia nie dawałyby żadnego poczucia Boga, ich stwórcy i źródła życia, lecz jeśli wszystko zależałoby wyłącznie i całkowicie od cudu boskiego objawienia, to musielibyśmy być jednoznaczni w tej kwestii. Nie mogę więc przyjąć takiego spojrzenia, co próbowałem już zasugerowac mówiąc o zbawieniu jako o działaniu Trójcy. Gdyż wydaje mi się, że wszyscy jesteśmy skrycie świadomi Boga jako źródła naszego życia, że życie jest zasadniczo przyjmowane jako dar, który wszyscy dzielimy, tak że źródło daru przewyższa poszczególne żyjące stworzenia. Myślę, że odkrycie wspólnoty i sposobu, w jaki relacje przemieniają nas jako jednostki, również skrycie ujawnia nam dynamikę Ducha Świetego w ludzkim doświadczeniu. Bóg może pozostać w tym mniej lub bardziej nieznany, lub być zkonceptualizowany na różne sposoby w różnych religiach. Jednak ciągle myślę, że Bóg może działać w sercach wszystkich ludzi, przyciągając ich do Jezusa Chrystusa, który jest ich zbawicielem w takim samym stopniu jak naszym. Czy oznacza to, że trzeba być chrześciajninem, żeby zostać zbawionym? Nie, myślę, że nie. Oznacza to jedynie, że należy być gotowym zaakceptować Jezusa jako swego Zbawiciela. Mamy przecież tradycyjne nauczanie o chrzcie przez pragnienie. Nie jestem pewien, czy należy posiadać wyraźne pragnienie sakramentu chrztu, żeby być zbawionym. Chrzest jest tylko sakramentem. Musi być pragnienie zbawienia i gotowość zaakceptowania Jezusa jako Zbawiciela. Myślę, że kiedy umrzemy, wszyscy spotkamy Boga, Trójcę. Oznacza to, że wszyscy spotkamy Jezusa. Kwestia zbawienia obraca się dla mnie wokół gotowości na spotkanie z tą boską miłością.

Chrześcijaństwo jest oczywiście pewną drogą do zbawienia. Jezus Chrystus jest nowym przymierzem pomiędzy Bogiem a ludzkością. Katolicy nie wierzą, że Bóg unieważnił stare przymierze, które zawarł z narodem żydowskim. Dlatego też, jak sądzę, nie jesteśmy uprawnieni do zwykłego dyskredytowania innych religii. Jezus jest Zbawicielem świata, ale nie znacy to, że chrześcijaństwo jest jedyną uprzywilejowaną drogą do zbawienia. Co najwyżej oznacza to, że chrześcijanie prędzej zostaną potępieni za zagubienie ścieżką, którą Jezus wyznaczył jako drogę do zbawienia.

Jaką rolę zatem w zbawieniu człowieka pełnią sakramenty, w których — jak wierzymy — uobecnia się Jezus Chrystus? To znaczy, jaka jest rola Kościoła widzialnego w zbawieniu?

Kościół naucza oczywiście, że chrzest jest konieczny dla zbawienia. Dodaje jednak, że jest konieczny *in re vel saltem in volto.* Innymi słowy musimy wziąć pod uwagę relację do Boga tych, którzy nie mają żadnej wiedzy o sakramentalnym życiu Kościoła.

Człowiek jest stworzeniem symbolicznym: potrzebujemy języka, symboli materialnych i praktyk społecznych, aby zrozumieć nasze doświadczenie. Potrzebujemy ich w szczególny sposób żeby zrozumieć nasze doświadczenie Boga. Religie, jako ludzkie instytucje, są systemami symbolicznymi; ponad wszystko dramatyzują one ludzkie rozumienie relacji Boga do ludzkości. Dlatego próbując odpowiedzieć na pytanie, na ile religia prowadzi ludzi do doświadczenia zbawienia przez Boga, twierdzę, że czyni to poprzez system symboli.

Jednak Wasze pytanie zdecydowanie wykracza poza to, co powiedziałem. Sakramenty bowiem są wyjątkową formą symbolu religijnego. W sposobie w jaki ujęliście pytanie, podkreślacie, że są one wyjątkowe dla chrześcijaństwa i tym samym dajecie do zrozumienia, że ich jedyność tkwi w tym, że są to nie tylko stworzone przez człowieka symbole, lecz że są również ustanowione przez Boga, nadane przez Jezusa Chrystusa, w który sam Bóg działa jako przyczyna zbawienia. Oczywiście zgadzam się z takim postawieniem sprawy, ale nie można na tym poprzestać. Trzeba jeszcze wyjaśnić to twierdzenie. Moja odpowiedź będzie szła w dwóch kierunkach, co nie powinno budzić zdziwienia, z uwagi na moją odpowiedź na pierwsze pytanie.

Z jednej strony zbawienie jest dziełem Boga. Z pewnością to On zbawia przez sakramenty. Jednak, jak już wcześniej powiedziałem, nie jest to automatyczną, magiczną sprawą: sakramenty symbolizują sposób życia, do którego jesteśmy wezwani do naśladowania; pociągają one za sobą wymagania moralne; jednak to Bóg zbawia, a nie moralna jakość naszych uczynków. Wydawałoby się dziwnym, żeby ludzie, którzy usiłują żyć według nauczania Chrystusa, nie postrzegali sakramentów jako osi życia chrześcijanina. Obecne tutaj kwestie teologiczne zagmatwane jeszcze bardziej przez nieufność sięgającą korzeniami reformacji, bazują w pewnym stopniu na twierdzeniu, że Jezus rzeczywiście ustanowił sakramenty, które znamy, ale twierdzenie to nie jest całkowicie jasne i pozostawia otwartym spojrzenie na

autorytet Tradycji w doktrynie chrześcijańskiej. Stanowisko to budzi jednak bardzo duże kontrowersje.

Z drugiej strony sakramenty nie ograniczają Bożego dzieła do rasy ludzkiej. W tym właśnie sensie nie jestem przekonany, czy są one konieczne do zbawienia *tuot court*. Jeśli ktoś zwraca się do Jezusa Chrystusa w wierze, naturalną rzeczą jest zostanie chrześcijaninem (wynika to z tego, co powiedziałem przy pierwszej uwadze), gdyż zbawienie nie jest prywatna sprawą między Jezusem a człowiekiem; nie możemy zostać zbawieni sami, lecz tylko będąc częścią ludu, który Bóg uczynił swoim. Jako część tego ludu, należącego do Kościoła, w sakramentach uznajemy drogę, która symbolizuje naszą wiarę i nasze zbawienie. Ale tylko w tym życiu. Sakramentów nie będzie, kiedy nadejdą rzeczywistości, które one symbolizują. Kontynuując — i sięgając do mojej odpowiedzi na pierwsze pytanie — wydaje mi się, że jest możliwym, aby ktoś przyjął wiarę w Chrytusa w momencie śmierci. Osoba taka będzie zbawiona, ale sakramenty nie są już w tym momencie istotne dla jej doświadczenia zbawienia.

Czy Bóg zbawia poprzez religię, czy pomimo niej?

Myślę, że Bóg zbawia poprzez Jezusa Chrystusa. Myślę również, że używa On innych religii, aby przyprowadzić ludzi do Jezusa Chrystusa, na tyle, na ile są one poszukiwaniem Boga, a nie tylko ludzkim systemem sprawowania władzy. Jednakże każda religia może stać się w praktyce przeszkodą do dojścia do Jezusa Chrystusa, dotyczy to także chrześcijaństwa.

Może dlatego wiele osób szuka dla siebie wewnątrz chrześcijaństwa miejsca? Ojciec sam przecież w pewnym momencie zdecydował się przejść do Kościoła katolickiego z wyznania anglikańskiego. Co skłoniło Ojca do podjęcia tej decyzji?

To raczej skomplikowana historia i w dużej mierze nie wiąże się z dyskusją, którą wytyczyły pytania. Jednak, mówiąc w skrócie, decyzja powstała z odkrycia w czasie studiów na uniwerystecie naprawdę przemożnej potrzeby oparcia mojego życia religijnego i duchowego na modlitwie. Wtedy też spotkałem ludzi spośród katolików w Oxfordzie, którzy mi pomogli na tej drodze. Nie wszyscy oni byli szczególnie religijni, a oprócz nich byli oczywiście i inni niekatolicy, głęboko szukający Boga. Uderzyło mnie jednak, że nawet leniwi i nie prakty-

kujący katolicy znali wagę wiary katolickiej i wiedzieli, że modlitwa, kapłaństwo i życie zakonne to bardzo dobre rzeczy. Więc tak jakoś wyszło, że pośród katolików znalazłem zrozumienie życia modlitwy, wartości kontemplacji, czego w tym czasie najbardziej potrzebowałem. Znalazłem również sposób bycia chrześcijaninem, który łączył się z głębokim zaangażowaniem w życie sakramentalne i kult, z silnym poczuciem braterstwa i troski wobec ubogich. Nigdy nie myślałem, że odrzucam anglikanizm; to był czysto pozytywny krok. Dla mnie było to poczucie powrotu do domu, jak również i wezwanie, aby szukać Boga w tej wspólnocie wiary, co doprowadziło mnie do decyzji o zostaniu rzymskim katolikiem.

Nie ulega wątpliwości, że przez dwa tysiąclecia tradycja zachodnia była uprzywilejowaną postacią chrześcijaństwa. Czy obecnie wkraczamy w czas innych jego postaci? W czas nowej syntezy wiary, tradycji biblijnych, pozabiblijnych i ewangelicznych z tradycjami kulturowymi innych kontynentów?

Wydaje mi się, że pytanie to brzmi bardzo synkretycznie. Zgadzam się w zupełności, że pogłębianie wiedzy na temat tradycji innych wyznań chrześcijańskich jest sprawą ważną dla wszystkich chrześcijan. W tym sensie ekumenizm jest absolutnie niezbędny dla przyszłości Kościoła, i jestem przekonany, że jest to jedyna droga, na której możemy dojść do jedności, której, jak wiemy, Chrystus pragnie dla swego Kościoła. Nie jestem jednak przekonany, aby tradycja zachodnia była jakoś szczególnie uprzywilejowaną formą chrześcijaństwa, z wyjątkiem może tego, że była to forma najczęściej „eksportowana". To jest po części wypadek w historii, zależny od przynależności głownych potęg koloniajnych minionych wieków. Ale były też inne, wcześniejsze, choć mniej znane przedsięwzięcia misyjne.

Jedną rzeczą, którą poznaliśmy na tej drodze jest niebezpieczeństwo powiązania ewangelizacji „nowo powstających" narodów z politycznymi ambicji potęg kolonialnych. Mam jednak nadzieję, że uda się nam pogodzić swoje rozumienie misji z właściwą oceną politycznej i kulturowej integralności innych części świata, jak również respektowaniem w procesie misji ich różnorodnych tradycji religijnych.

Nie jestem pewien, czy to znaczy, że powinniśmy się starać o nową „syntezę". Myślę jednak, że koniecznie musimy zrozumieć świat, w którym zamierzamy głosić Ewangelię, włączając w to style symbolizmów zawartych w różnorodnych kulturach, jako część ich tradycji

religijnych. A to wszystko po to, by głosić Ewangelię w sposób bardziej zrozumiały. Jestem pewien, że w różnych częściach świata, różne rodzaje kultu będą bardziej odpowiednie niż te, które odziedziczyliśmy, powiedzmy, ze średniowiecznej, czy poreformacyjnej tradycji zachodniej Europy. Ale nie jest prostą rzeczą określić, co z tego jest istotne i dlatego winno być zachowane, a co może być wyrażone na nowo i w jaki sposób. Uważam, że to musi zostać odkryte w żywym procesie tradycji, procesie przekazywania i otrzymywania wiary. Myślę, że inkarnacja powinna skłaniać nas do myślenia o „inkulturacji" jako o czymś różnym od zwykej „syntezy".

Czy w obecnej sytuacji tradycyjne pojęcie misji ma jeszcze sens? Czy można „nawracać" wyznawców innych religii, czy też mówiąc inaczej, zapraszać ich do życia w Kościele?

Tak, na tyle, na ile było to zawsze nakazem dla chrześcijan, aby doprowadzać ludzi do Jezusa Chrystusa. Jak to będzie czynione, zależy od tego, jak rozumiemy to, że Bóg działa przez inne religie i kultury, oraz na ile szanujemy inne religie, jako wyraz poszukiwania Boga przez człowieka.

Dom David Foster OSB — jest mnichem benedyktyńskiego opactwa Downside (Zach. Anglia). Studiował Klasykę, Historię Starożytną oraz Filozofię w Corpus Christi College, w Oxfordzie. Po wstąpieniu do klasztoru w 1980 r. także patrystykę na Augustinum w Rzymie. Przez wiele lat pełnił funkcję kapelana szkoły prowadzonej przez benedyktynów, która choć jest szkołą katolicką, cieszy się dużą popularnością wśród osób z innych wyznań chrześcijańskich, a nawet innych religii. Od sierpnia 2004 r. pełni funkcję mistrza nowicjatu.

Jacques Dupuis stawia pytanie, jaka jest relacja osoby Jezusa przed i po Zmartwychwstaniu? On sam twierdzi, że mamy tutaj ciągłość, gdyż jest to ta sama osoba, choć ze względu na uwarunkowania ludzkie tej ciągłości nie widać – przechodzimy od skrajnego uniżenia do wywyższenia w chwale. Wchodzimy w tajemnicę Boga, którą Jezus ukazuje konkretnie pośród ludu Izraela, jak i wtedy, kiedy przebywa z uczniami po Zmartwychwstaniu. W Jezusie Bóg głosi Swoje słowo wszystkim ludziom. We wszystkich wydarzeniach życia Jezusa i w Nim samym cała ludzkość może odkryć Boga, gdyż „w Nim Bóg wypowiedział decydujące dla świata słowo".

Karol Karbownik
dominikanin

Teologia pluralizmu religijnego Jacquesa'a Dupuis

Temat dialogu międzyreligijnego i roli religii w Bożym planie zbawienia pojawia się coraz częściej w debatach teologicznych, a także staje się jednym z modnych zagadnień poruszanych w artykułach prasowych. Dzieje się tak niewątpliwie za sprawą coraz silniejszej obecności innych systemów religijnych w świadomości ludzi wychowanych w kulturze europejskiej, przy jednoczesnym zaniku własnych tradycji, obecnych tutaj od wieków. Szczególnie mocno dyskusja ta rozgorzała po opublikowaniu książki belgijskiego jezuity Jacques'a Dupuis pt.: „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego"[1]. Jest to chyba najważniejsza książka tego autora poświęcona kwestiom pluralizmu i dialogu międzyreligijnego. Wcześniej, w roku 1989, opublikował on pracę inspirowaną doświadczeniami zebranymi w czasie trwającej blisko 40 lat pracy misyjnej w Indiach: *Jezus Chrystus w spotkaniu z religiami*[2], a w roku 2001 *Chrześcijaństwo i religie*[3]. Po powrocie z Indii, Dupuis nauczał na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, w latach 1985-1995 był konsultorem Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, a także redaktorem kwartalnika „Gregorianum". Te publikacje, a szczególnie najobszerniejsza z 1987 roku, wywołały bardzo żywą debatę na temat chrześcijańskiej teologii

[1] Jacques Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll (New York), 1997. Cytuję za tłumaczeniem francuskim: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, przeł. Olindo Parachini, Paryż 1997.

[2] Jacques Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paryż, 1989.

[3] Jacques Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, przeł. Stanisław Obirek SJ, Kraków 2003.

dialogu miedzy religiami[4]. Włączyła się do niej również Stolica Apostolska, publikując notę wskazującą na poważne nieścisłości zawarte w głównym dziele Dupuis[5]. Dlatego chciałbym krótko przedstawię kilka najważniejszych, jak się wydaje, elementów teologicznej koncepcji belgijskiego jezuity.

Objawienie w Chrystusie

Jacques Dupuis stawia pytanie, jaka jest relacja osoby Jezusa przed i po Zmartwychwstaniu? On sam twierdzi, że mamy tutaj ciągłość, gdyż jest to ta sama osoba, choć ze względu na uwarunkowania ludzkie tej ciągłości nie widać – przechodzimy od skrajnego uniżenia do wywyższenia w chwale[6]. Wchodzimy w tajemnicę Boga, którą Jezus ukazuje konkretnie pośród ludu Izraela, jak i wtedy, kiedy przebywa z uczniami po Zmartwychwstaniu[7]. W Jezusie Bóg głosi Swoje słowo wszystkim ludziom. We wszystkich wydarzeniach życia Jezusa i w Nim samym cała ludzkość może odkryć Boga, gdyż „w Nim Bóg wypowiedział decydujące dla świata słowo"[8].

Dupuis odróżnia pełnię ilościową od jakościowej (Syn zna Ojca, ale Jego świadomość jest ograniczana, ponieważ jest ludzka[9]): „Pełnia jakościowa, tzn. intensywność Objawienia w Jezusie Chrystusie, nie przerywa, także po wydarzeniu historycznym, Bożego samoobjawiania przez proroków i mędrców innych tradycji religijnych, np. przez proroka Mahometa. To samoobjawienie miało miejsce i jest kontynuowane w historii. W każdym razie żadne objawienie przed czy po Chrystusie przewyższyć czy być zrównanym z tym, które jest związane z Jezusem Chrystusem, wcielonym Synem Bożym, być nie może "[10]. Dzięki temu, że Objawienie w Jezusie zawsze przewyższa wszelkie inne formy samoobjawiania się Boga, możemy odnaleźć elementy Objawienia Bożego rozproszone w innych tradycjach religijnych. Objawienie może więc być kontynuowane przed i po Wcieleniu za

[4]Bardzo interesująca jest dyskusja J. Dupuis z krytykami jego koncepcji opublikowana w „Louvain Studies" 24 (1999), s. 211–263.

[5]Kongregacja Nauki Wiary, *Nota na temat książki Jacques'a Dupuis «Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego»*, Watykan 2001.

[6]*Jésus-Christ à la rencontre...*, s. 233.

[7]Ibid., s. 235.

[8]Vers..., s. 378.

[9]Vers..., s. 379.

[10]Vers..., s. 379.

pomocą różnych środków i w różnych okolicznościach historycznych, społecznych czy geograficznych.

Jezus pozostaje jedynym i powszechnym Zbawicielem ludzkości, ale różne tradycje religijne zachowują swój unikalny, pierwotny i odmienny od innych charakter i pozostają rzeczywistymi drogami prowadzącymi do zbawienia[11]. Jeśli chcemy zastosować przymiotnik „absolutny" w odniesieniu do Jezusa, to powinniśmy go wiązać z Jezusem jako pośrednikiem ogarniającym w sobie wszelkie inne formy pośrednictwa[12].

Słowo to jest stale obecne, ale jest to obecność różna od zbawczych czynów dokonanych po Wcieleniu. Ale nawet wtedy Słowo pozostaje Bogiem, gdyż działa na sposób boski, przekraczając niejako działanie ludzkie Jezusa z Nazaretu. Słowo objawia się w Jezusie Chrystusie przez Jego ludzką naturę, ale związane z tą naturą ograniczenia są pokonywane przez działanie Przedwiecznego Słowa.

Oczywiście rodzi to pytanie, jakie są konsekwencje takiego rozłożenia akcentów? Bardzo łatwo bowiem w ten sposób wprowadzić nieuprawniony podział na Słowo i Jezusa i dalej, na działanie zbawcze Słowa różne od działania zbawczego Jezusa.

Duch Święty

Dzieje Apostolskie ukazują ciągłość między Jezusem i Kościołem. Ta ciągłość jest możliwa tylko w Duchu Świętym. Przejawia się ona w głoszeniu Ewangelii w wielu językach i w rozrastającej się wspólnocie ochrzczonych. Przez Ducha Świętego Jezus Chrystus odnawia stworzenie[13]. To odnowienie oznacza zniszczenie granic miedzy ludźmi — Jezus w Duchu daje wolność duchową całej ludzkości. Dupuis stara się pokazać trynitarny charakter tej przemiany całego stworzenia — przez Jezusa w Duchu Świętym może ono uczestniczyć w tym dziele Bożej miłości. Dar Ducha ukazuje nowe perspektywy dla różnych tradycji w relacji do Kościoła, bo towarzyszy początkom Kościoła w Zesłaniu Ducha Świętego i odnawia życie Kościoła od początków aż do dzisiaj.

[11] Vers, s. 427-428.

[12] Wobec takiego poglądu Kongregacja Nauki Wiary podkreśla, że: „(...) historyczne objawienie Jezusa Chrystusa zawiera wszystko, co niezbędne dla zbawienia człowieka i nie musi być uzupełniane przez inne religie", nr 3.

[13] *Jésus-Christ à la rencontre...*, s. 197.

Nawiązując do soborowego *Dekretu o działalności misyjnej Kościoła*, Dupuis podkreśla, że Duch Święty przekracza granice historyczne i instytucjonalne[14]. Objawia się On w konkretnych sytuacjach w Kościele widzialnym skupionym wokół Apostołów, ale jest też obecny w całej historii ludzkości.

W Konstytucji duszpasterskiej O Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w numerach 38 i 39, Duch Święty jest przedstawiany jako ten, który przemienia świat na wzór miłości Boga. On jest siłą i źródłem powszechnego braterstwa miedzy ludźmi. Jezus jest w centrum historii — cała historia prowadzi ku pełnemu objawieniu Bożej Opatrzności w Chrystusie, ale to Duch Święty pełni szczególna rolę w tym przepełnianiu ludzkości miłością Trójcy Świętej[15].
Obecność Ducha w różnych tradycjach religijnych jest, więc warunkiem ich skuteczności a dla chrześcijan jest to szansa na odkrycie żywej wiary w Boga przemawiającego w Biblii. Pytanie tylko jak ten Duch jest tam obecny skoro jednocześnie tak bardzo związany jest z osobą Jezusa Chrystusa? Co to znaczy, że Duch Święty może działać poza objawieniem dokonanym przez Jezusa Chrystusa?

Dupuis podkreśla ze Duch jest „Duchem Boga" tzn., że wydarzenie Jezusa nie oznacza jakoby Chrystus zmartwychwstały uniemożliwiał dalsze „wolne" działanie Ducha Świętego. Działał On przed historycznym wydarzeniem Wcielenia i działa po wydarzeniu Zmartwychwstania w Kościele i poza Nim.
Takie rozdzielenie Ducha i Jezusa może jednak sugerować istnienie dwóch odrębnych ekonomii zbawienia.

Królestwo Boże i Kościół

W Nowym Testamencie Kościół jest wspólnotą „czasów ostatecznych". Jest to przedsmak Królestwa, które nadchodzi, a które głosił Jezus. O ile w Starym Testamencie lud Boży był odseparowany od pogan, to teraz poganie wraz z Żydami stanowią część ludu Bożego, który jest powołany i pojednany. Ten lud oczekuje dnia, kiedy cała ludzkość będzie zjednoczona w Królestwie Bożym. Stary Testament oznaczał oczekiwanie na Królestwo przez wybranie i oddzielenie, a Nowy to „dobra nowina" o Królestwie, które nadchodzi przez pojed-

[14] *Ad gentes divinitus*, nr 4.
[15] *Jésus-Christ à la rencontre...*, s. 215.

nanie i komunię. Nowy Testament nie identyfikuje Kościoła z Królestwem Bożym. Obecne czasy nie są jeszcze czasami Królestwa, które nadeszło, ale czasami Kościoła, który zbiera się w oczekiwaniu na Królestwo Boże.

Dupuis próbuje stworzyć alternatywę dla tradycyjnej perspektywy symbolizowanej przez zdanie św. Cypriana z Kartaginy: „poza Kościołem nie ma zbawienia". To stanowisko określane jest przez niego jako eklezjocentryzm. Wobec takiej sytuacji proponuje on przejść do chrystocentryzmu i teocentryzmu[16]. Założeniem jest tutaj, że: model „trynitarnej chrystologii Ducha", gdzie szczególnie silnie jest akcentowana eschatologia, daje wszystkim ludziom (nie tylko członkom Kościoła) możliwość uczestniczenia w zbawieniu. Każda z religii ma tutaj mieć określoną funkcję w Bożym planie zbawienia[17].

Dla wyznawców innych religii Dupuis stosuje koncepcję ukierunkowania ku Kościołowi, która odnosi nas do osoby Ducha Świętego. Duch przychodzi do serc wiernych zebranych na Eucharystii. Ale przez tego samego Ducha, przychodzącego do serc ludzkich, członkowie innych tradycji mają dostęp do zbawienia. Kościół pozostaje punktem orientacyjnym, choć „Duch Święty nie jest zawsze związany z Kościołem, z Jego posługiwaniem i Jego instytucjami w taki sposób, by Jego dzieło miało pozostać nieskuteczne poza Kościołem"[18]. Duch Święty, rozlewając łaskę na całą ludzkość, czyni z Kościoła „znak sakramentalny obecności tej łaski w świecie" [19].

Dupuis cytuje fragment starego podręcznika teologii dogmatycznej, w którym Królestwo Boże jest identyfikowane z Kościołem rzymskokatolickim, a ten z kolei z Ciałem mistycznym Chrystusa[20]. Sobór Watykański II podkreśla aspekt eschatologiczny Królestwa, gdzie nasza egzystencja na ziemi jest przejściem od „już" — zapoczątkowania przez Jezusa Królestwa na ziemi (LG 3) do „jeszcze nie" — dopełnienia misji Kościoła w niebie. Mimo to sobór utrzymuje identyfikację Królestwa i Kościoła[21]. Dopiero encyklika *Redemptoris missio* ukazuje Królestwo jako rzeczywistość szerszą niż Kościół. Obejmującą także wyznawców innych religii[22].

[16] Vers, s. 279–287.
[17] *Jésus-Christ à la rencontre...*, s. 389.
[18] Vers, s. 531.
[19] Ibid, s. 534.
[20] T. Zapelena, *De Ecclesia Christi, pars apologetica*, editio 6a, Romae, Città Nuova 1955, s. 41.
[21] Vers, s. 508–511.
[22] Ibid, s. 517.

Inne tradycje mogą prowadzić swoich członków do Królestwa, które nadchodzi[23]. Ta nadchodząca rzeczywistość ma już swoją reprezentację w Kościele, który pozostaje ciągle w drodze. Królestwo zapoczątkowane przez Chrystusa jest w pierwszej kolejności dla członków Kościoła, a potem także dla wyznawców innych religii. Kościół jako powszechny sakrament zbawienia jest konieczny dla swoich członków, ale nie wyznacza on granic łasce, która pochodzi od samego Boga. Kościół pełni funkcję „świadectwa, służby i głoszenia", które prowadzą do Królestwa. Inne tradycje mogą uczestniczyć w tym pośrednictwie, każda przez swoje szczególne środki[24]. Można nawet powiedzieć, że inne religie nie są już postrzegane jako pewien zastany stan rzeczy, z którym trzeba się liczyć, ale który w gruncie rzeczy należałoby zmienić, lecz stają się koniecznym czynnikiem pełnej realizacji Bożego planu zbawienia wszystkich ludzi. To z kolei od nowa stawia przed nami pytanie o rolę Kościoła i Jego pozycję wobec innych religii. Jeśli są to dwie równoprawne rzeczywistości to zbawienie dokonuje się niejako poza Kościołem, a nie przez jakąś formę przyporządkowania do Niego.

Podsumowanie

To omówienie nie pokazuje oczywiście bogactwa problemów poruszonych przez Jacques'a Dupuis. Chociaż trzeba przyznać, że miał on odwagę wejść na teren ciągle bardzo słabo obecny w naszej refleksji teologicznej, stawiając kilka ważnych pytań dotyczących naszej świadomości tego, czym jest zbawienie dokonujące się przez Jezusa w Kościele.

Być może Dupuis myli się w wielu fundamentalnych kwestiach[25], jednakże jest to chyba bardzo potrzebna dyskusja nie tylko wobec wyzwań stawianych przez świat współczesny, ale także ważna dla naszej wiary, której nie można zamykać w, tyle bezpiecznych, co nieprzystających do naszej sytuacji formułkach. Inną sprawą jest poważna refleksja nad tym, jak taką dyskusję należałoby poprowadzić, aby

[23] Ibid., s. 541.

[24] Vers, s. 539–540.

[25] Z taką bardzo mocną krytyką wystąpili między innymi dominikanie skupieni wokół pisma „Revue thomiste": *„Tout récapituler dans le Christ" à propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, RT 98 (1998), s. 591–630.

grożące tutaj błędy nie spowodowały szkód i by nie wprowadzać zbyt wcześnie różnych „roboczych hipotez" do dyskusji wśród ludzi nieprzygotowanych do takiej formy.

Karol Karbownik OP — w 1993 r. ukończył technikum geologiczne w Kielcach (specjalność geologia poszukiwawcza) Licencjat z teologii fundamentalnej (*La théologie du pluralisme religieux selon Jacques Dupuis face au Magistère de l`Eglise et en comparaison avec certaines conceptions théologiques rècentes*) pod kierunkiem prof. Guido Vergauwena OP, obronił w 2003 r. na Uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria). W pracy badawczej zajmuje się teologią pluralizmu religijnego. Mieszka w Krakowie.

Pismo Święte nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, że Bóg w swej nieskończonej miłości, jako Stwórca i Odkupiciel pragnie obdarzyć wiecznym szczęściem każdego pojedynczego człowieka, bez wyjątku. Jednocześnie każdy człowiek staje przed darem zbawienia w pełni swej wolności — w wolności, którą Bóg szanuje i jej nie łamie. Dlatego warunkiem realizacji tego Bożego daru, jakim jest wieczne szczęście, jest przyjęcie go w wolnym wyborze przez osobę kochającą. Te dwa aspekty życia religijnego — wolność człowieka oraz darmowa łaska Boga, od początku wyznaczały obszar tajemnicy i eschatologicznego napięcia w chrześcijaństwie.

Jacek Kaniewski
dominikanin

Św. Tomasz
a powszechne zbawienie

Niewątpliwie apokatastaza, czyli powszechne zbawienie stanowi jeden z najciekawszych i jednocześnie najbardziej kontrowersyjnych problemów teologicznych. Nie są obce historii Kościoła spory, herezje czy potępienia związane z tym tematem. Wręcz do rangi symbolu urosła postać Orygenesa, którego powszechnie, choć, jak wskazują najnowsze opracowania, niekoniecznie słusznie, uważa się za prekursora nauczania o pewności zbawienia wszystkich ludzi. Celem niniejszego artykułu nie jest wniknięcie w treść tych wszystkich waśni czy szukanie dogmatycznych rozwiązań. Chciałbym natomiast zastanowić się nad tym, jak ma wyglądać wewnętrzna postawa chrześcijanina wobec rodzącego się w nim pytania — pytania nie tylko o swoje własne zbawienie, ale także o zbawienie innych. Problem ten może również pojawiać się od swej negatywnej strony: czy ja będę potępiony, czy mój bliźni będzie potępiony, czy w ogóle Bóg w swoim miłosierdziu kogokolwiek odrzuci. A może piekło jest stanem niezrealizowanym? Pewność powszechnego zbawienia dałaby uspakajającą odpowiedź na wszystkie tego rodzaju pytania. Czy założenie, że wszyscy ludzie będą zbawieni, jest z chrześcijańskiej perspektywy właściwym podejściem?

Eschatologiczne napięcie

Aby poprawnie nakreślić ten egzystencjalny czy moralny aspekt apokatastazy, trzeba pokrótce przypomnieć fundamenty chrześcijańskiej nauki o zbawieniu. Pismo Święte nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, że Bóg w swej nieskończonej miłości, jako Stwórca

i Odkupiciel pragnie obdarzyć wiecznym szczęściem każdego pojedynczego człowieka, bez wyjątku (J 3, 17; 1 Tm 2, 4). Jednocześnie każdy człowiek staje przed darem zbawienia w pełni swej wolności — w wolności, którą Bóg szanuje i jej nie łamie. Dlatego warunkiem realizacji tego Bożego daru, jakim jest wieczne szczęście, jest przyjęcie go w wolnym wyborze przez miłującą osobę. Te dwa aspekty życia religijnego — wolność człowieka oraz darmowa łaska Boga, od początku wyznaczały obszar tajemnicy i eschatologicznego napięcia w chrześcijaństwie. Niezwykle cennego świadectwa dostarczają listy św. Pawła. Apostoł Narodów wprost pisze o swym wewnętrznym rozdarciu, spowodowanym z jednej strony wymaganiami życia w wolności z Bogiem, świadomością własnej niedoskonałości oraz darmowością nieskończonego miłosierdzia Bożego z drugiej strony (Rz 5, 18 – 6, 21).

Katechizm Kościoła Katolickiego mówi: „Umrzeć w grzechu śmiertelnym, nie żałując za niego i nie przyjmując miłosiernej miłości Boga, oznacza pozostać z wolnego wyboru na zawsze oddzielonym od Niego" (KKK 1033). Chrześcijanin świadomie przeżywający swoją wiarę, prześwietlający ją rozumem, nie może uciec od pytania: Czy to jest możliwe? Czy człowiek, stojąc przed Bogiem nieskończenie kochającym, mógłby ostatecznie powiedzieć Mu „nie" i odmówić miłosierdzia a wybrać wieczne osamotnienie?

Nadzieja św. Tomasza z Akwinu

Mistrz scholastyki nigdzie w swoich dziełach wprost nie pyta o apokatastazę. Średniowiecze zbyt mocno przeniknięte było świadomością piekła i możliwością wiecznego potępienia za popełnione grzechy, aby ktokolwiek podważał ich realność. Doktryna eschatologiczna Tomasza nie wykracza poza tradycyjną naukę zanurzoną w myśli Augustyna i orzeczeniach soborowych. Jednak Tomasz, znając doskonale pisma pawłowe, nie może nie zauważyć tak podstawowego napięcia, jakie powstaje w człowieku wobec rzeczywistości ostatecznych. Naturalnie, jednym z miejsc, gdzie dominikański teolog rozważa problem pewności zbawienia są teksty dotyczące cnoty nadziei[1]. Warto zauważyć, że już św. Paweł bardzo wyraźnie eschatologię wiązał z nadzieją: „W nadziei już jesteście zbawieni" (Rz 8, 24).

[1] STh, I–II, q. 40; II–II, q. 17–22; *Quaestio disputata de spe*; *Compendium Theologiae*, ks. II.

Od razu powiedzmy, że święty Tomasz przede wszystkim odnosi cnotę nadziei do wiecznego szczęścia pojedynczego człowieka. Warto jednak spróbować przejrzeć jego naukę w kontekście powszechnego zbawienia.

Najpierw Tomasz rozważa nadzieję jako jedno z uczuć (STh, I–II, q. 40). Bada, jakie cechy posiada rzecz, ku której skierowane jest uczucie nadziei. Zauważa, że przedmiotem nadziei jest posiadanie w przyszłości dobra trudnego do osiągnięcia, ale jednocześnie możliwego. Wyłaniają się więc cztery warunki przedmiotu nadziei. Po pierwsze, upragniona rzecz jest dobra; po drugie, dotyczy przyszłości; po trzecie, jest dobrem trudnym do osiągnięcia i po czwarte, jest dobrem możliwym. Z pewnością zbawienie wszystkich ludzi jest dobrem, gdyż jak już wyżej zostało powiedziane, Bóg pragnie obdarzyć wieczną radością każdego bez wyjątku. A Bóg pragnie tylko dobra. Zatem powszechne zbawienie, tak jak zbawienie pojedynczego człowieka, może stać się przedmiotem naszej nadziei. Co więcej, nie jest sprawą łatwą ani oczywistą, że się ono zrealizuje, z tej choćby racji, że istnieje realna możliwość wiecznego potępienia, a ród ludzki pod względem odpowiedzi na miłość Boga do „aniołków" z pewnością nie należy. Stąd upragnione dobro, zbawienie wszystkich, jest „trudne do osiągnięcia" — kolejny warunek spełniony.

Dwie ostatnie cechy, wychylenie upragnionego dobra ku przyszłości oraz możliwość jego osiągnięcia, są ze sobą ściśle związane. Jednocześnie, wbrew pozorom, nieco komplikują one dotychczasowe rozważania i wymagają bardziej szczegółowego zagłębienia się w problematykę spraw ostatecznych. Jeżeli bowiem istniałby aktualnie choć jeden człowiek, który umarł i został skazany na wieczne oddzielenie od Boga, to już teraz niemożliwym do zrealizowania byłoby zbawienie wszystkich ludzi. Tym samym, hipotetycznie, powszechne zbawienie już teraz może być nierealne. Jedynie nasza ziemska perspektywa nie pozwala nam tego stwierdzić. Gdyby więc już teraz byli jacyś ludzie potępieni, to nasza nadzieja byłaby daremna, bo jej przedmiot już teraz byłby niemożliwy do zrealizowania. W pewnym sensie przestałby on odnosić się do przyszłości, bo już w teraźniejszości zostałby sfalsyfikowany. Czy w takim razie, wobec tajemnicy Boskich wyroków, warunek podany przez Tomasza nie może być spełniony i ostateczne ocalenie całej ludzkości nie może być przedmiotem nadziei? Warto w tym miejscu przywołać nasze codzienne doświadczenie uczucia nadziei. Kiedy na przykład czekam w szpitalu na zakończenie ciężkiej operacji kogoś bliskiego, to moja nadzieja na jej pomyślny przebieg

ma sens nie tylko do momentu kluczowego ruchu skalpelem uczynionego przez chirurga, ale jest ona zasadna aż do momentu, kiedy ja dowiem się o wyniku zabiegu, mimo że chirurg już wcześniej będzie go znał. Ten subiektywny wymiar nadziei, który z poziomu rzeczy przenosi warunki przedmiotu nadziei na poziom poznania, pozwala stwierdzić, że aż do momentu objawienia się dla każdego z nas pełnej prawdy o rzeczach ostatecznych, wolno żywić nadzieję na powszechne zbawienie. Taki punkt widzenia potwierdza się także, gdy zestawimy nadzieję z wiarą. Ta ostatnia, choć dotyczy zdarzeń zarówno przeszłych (zmartwychwstanie Jezusa), teraźniejszych (działanie Ducha Świętego w świecie) jak i przyszłych (przyjście Jezusa na końcu czasów), w aspekcie pewności poznania dotyczy teraźniejszości. Już dziś możemy być absolutnie pewni prawd, których naucza wiara. Natomiast nadzieja tą pewność osiągnie dopiero w przyszłości, dziś zaś pozostaje w oczekiwaniu. Stąd o przyszłościowym charakterze przedmiotu nadziei wydaje się decydować czas poznawczej weryfikacji oczekiwanej rzeczywistości, a nie moment jej faktycznego zrealizowania się.

Zatem po rozpatrzeniu podanych przez Tomasza warunków można stwierdzić, że na poziomie uczuć apokatastaza może stanowić przedmiot naszej nadziei. Tomasz oczywiście nie kończy swych rozważań na temat nadziei na sferze uczuć. Tak jak cała chrześcijańska tradycja teologiczna, tak samo i Doktor Anielski sytuuje nadzieję wśród trzech cnót teologalnych (STh, II-II, q. 17). Aby nadzieja taką właśnie była, a nie tylko uczuciem, musi spełniać dodatkowo dwa warunki. Po pierwsze musi czynić człowieka i jego czyny dobrymi, tzn. takimi, jakich pragnie sam Bóg. Po drugie możliwość realizacji dobra, którego nadzieja dotyczy, ma spoczywać w pomocy i łasce Boga, a nie w sile człowieka. Ponadto w swych rozważaniach Akwinata stwierdza, że właściwym przedmiotem teologalnej cnoty nadziei jest szczęście wieczne. Jak już wcześniej zaznaczałem, dla Tomasza nadzieja obejmuje przede wszystkim dobro własne osoby, która tę nadzieję żywi. Czyli chodziłoby tu o zbawienie mnie samego. I znów zapytajmy, jak się to ma do apokatastazy? Czy Bóg wspiera swoją nadprzyrodzoną łaską, będącą fundamentem cnoty teologalnej, nadzieję na ostateczne ocalenie całej ludzkości? Tomasz niejako wychodzi nam naprzeciw i w kolejnym fragmencie odpowiada na pytanie, czy można mieć nadzieję na zbawienie kogoś innego. Tu dochodzimy do jednego z ważniejszych momentów analizy problemu nadziei na powszechne zbawienie:

> Nadzieja bezpośrednio odnosi się do dobra własnego, a nie do dobra, które dotyczy kogoś innego. Jednak, zakładając zjednoczenie miłości z kimś drugim, ktoś może mieć nadzieję czy pragnąć dobra dla kogoś drugiego, tak jakby pragnął dla samego siebie. Dlatego można mieć nadzieję, że ktoś inny osiągnie życie wieczne tylko wtedy, gdy jest się z nim zjednoczonym przez miłość. Więc tak jak ta sama jest nadprzyrodzona cnota miłości, dzięki której kocha się Boga, siebie samego i bliźniego, tak ta sama jest cnota nadziei, dzięki której żywi się nadzieję na jakieś dobro dla siebie i innych (STh, II–II, q. 17, a. 3, c.; por.: *De spe*, a. 4).

Można więc wysnuć wniosek, że warunkiem teologalnej cnoty nadziei wobec drugiej osoby jest zjednoczenie z tą osobą przez miłość. To przepiękny moment, w którym tak wyraźnie widać, jak wielką wagę Tomasz przywiązywał do harmonijności życia wewnętrznego. Nadzieja nie jest prawdziwa, jeżeli nie karmi jej miłość.

Wiadomo już, że posiadanie nadziei na zbawienie kogoś innego uwarunkowane jest zjednoczeniem przez miłość. Skoro badanym problemem jest nadzieja na zbawienie wszystkich ludzi, zastanówmy się teraz, czy można objąć miłością wszystkich ludzi.

Pierwszą podstawową prawdą na temat miłości, niezależnie od tego, czy rozważa się ją jako jakieś naturalne dążenie czy jako uczucie, czy jako cnotę teologalną, jest to, że należy ona do sfery woli człowieka. Tak jak poznanie jest działaniem intelektu, tak miłość jest działaniem woli. O tyle jest to ważne dla naszych rozważań, że tradycyjna scholastyczna zasada bardzo wyraźnie wiązała wolę z poznaniem i to w ten sposób, że poznanie poprzedza wolę i ją warunkuje: *nihil volitum quod non praecognitum* — nie można czegoś pragnąć, chcieć, zanim się tego nie pozna. Pytając więc o miłość wobec wszystkich ludzi, już w świetle tej prostej zasady widać, że jest to niemożliwe, gdyż nie da się poznać wszystkich ludzi, szczególnie, że w perspektywie powszechnego zbawienia chodzi o tych, którzy istnieli, istnieją i tych, którzy dopiero będą istnieć. Stąd niemożliwość poznania wszystkich istniejących przez wieki ludzi wyklucza możliwość ich kochania. To z kolei uniemożliwia posiadanie prawdziwej nadprzyrodzonej nadziei na powszechne zbawienie, gdyż tylko zjednoczenie w miłości z kimś drugim sprawia, że można mieć nadzieję na jakieś dobro dla tej osoby (w sensie nadziei jako cnoty teologalnej). Tym bardziej zjednoczenie w miłości jest niemożliwe, gdy potraktuje się ludzkość jako całość, a nie jako poszczególne jednostki, gdyż zjednoczenie miłości dokonuje się zawsze między konkretnymi osobami, a nie w odniesieniu do jakiejś abstrakcyjnej idei. Wydaje się więc, że podstawy dopatrywa-

nia się w teologalnej cnocie nadziei odpowiedzi na pytanie o apokatastazę, zostały podważone. Na tym jednak rozważania o miłości wszystkich ludzi się nie kończą. Trzeba powiedzieć, że na szczęście, dar nadprzyrodzonej miłości wykracza daleko poza to, co jest możliwe dla miłości opierającej się wyłącznie na naturalnych zasadach. Tomasz pisze, że *charitas amicitia quaedam est hominis ad Deum*, nadprzyrodzona miłość jest pewnym związkiem przyjaźni człowieka skierowanym do Boga (STh, II–II, q. 23, a. 1, c). Stąd właściwym przedmiotem najgłębszej miłości w człowieku jest Bóg. Łaska, będąca siłą napędową tej miłości, kieruje nas ku Niemu samemu. Ale miłość ta nie dotyczy wyłącznie Boga. Może ona obejmować także innych ludzi. Miłość, pisze Tomasz, jest jak wzrok, który obejmuje nie tylko światło, ale też kolory, które w świetle się objawiają i tylko w świetle można je właściwie rozpoznać. Analogicznie jest z miłością do Boga i do bliźniego. Prawdziwa miłość bliźniego jest możliwa tylko i wyłącznie w świetle miłości do Boga i ze względu na Boga. Tak jak światło jest *ratio* widzenia barw, tak miłość do Boga jest *ratio* miłości bliźniego. Tym samym, kochając Boga, jednocząc się z nim w nadprzyrodzonej miłości, pragniemy spełnienia się Jego woli, którą niewątpliwie jest obdarzenie szczęściem wiecznym każdego człowieka. Ta jedność z Bogiem w miłości jest podstawą dla nadprzyrodzonej nadziei, że wola Boża wobec wszystkich ludzi się spełni. W tym więc tylko sensie, jako jedność w miłości naszej woli z wolą Boga, teologalna cnota nadziei jest właściwą odpowiedzią na pytanie o powszechne zbawienie.

Czy apokatastaza jest prawdą wiary?

Wacław Hryniewicz nadzieję na powszechne zbawienie uczynił głównym tematem swoich medytacji[2]. Jego rozważania idą zasadniczo w dwóch kierunkach. Po pierwsze analizuje wolność człowieka, widząc ją zawsze jako dar Boży, który nigdy nie straci swojego ostatecznie dobrego znamienia. Z tej racji wolny wybór człowieka nie może być do końca oddany złu, a więc nie może spowodować wiecznego oddzielenia duszy od źródła dobra, jakim jest Bóg. Po drugie ks. Hryniewicz patrzy na zbawienie od strony Boga Stwórcy, który pragnie doprowadzić

[2]W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, Warszawa 1996; *Nadzieja uczy inaczej*, Warszawa 2003; *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002.

całe stworzenie z powrotem do siebie. Lubelski teolog sugeruje, że niemożliwością jest niespełnienie się ostatecznej woli Bożej, podważając tym samym możliwość wiecznego potępienia. Nadzieja powszechnego zbawienia obdarzona jest tutaj praktycznie niezawodnym stopniem pewności, jest w pełni uargumentowana, jakby zabezpieczona przed wątpliwościami. Można nawet odnieść wrażenie, że przedmiot nadziei zamienia się u Hryniewicza w prawdę wiary.

Nie jest to miejsce na dogłębne analizy myśli współczesnego teologa. Chcę jedynie pokazać, jak cenne, choć może pozornie nieco suche, schematyczne i na pewno mniej popularne, są rozważania scholastycznego mistrza, św. Tomasza z Akwinu.

Średniowieczny teolog wyznacza każdej z cnót własne tory, które pozwalają zachować im właściwą odrębność, a jednocześnie krzyżują się tam, gdzie cnoty są od siebie zależne i nawzajem się wspomagają. Nadzieja odróżnia się od wiary przede wszystkim przedmiotem. Nadzieja skierowana jest zawsze na dobro, które mamy poznać dopiero w przyszłości. Bardzo wyraźnie wpisane jest w nią oczekiwanie, niepewność, spowodowane oddaleniem przedmiotu nadziei od osoby pragnącej tego dobra. Wiara zaś dotyczy prawdy już poznawczo zrealizowanej, tego, co już teraz nam jest dane. W tym leży jej swoista pewność.

Drugim bardzo ważnym wyróżnikiem nadziei jest związana z nią bojaźń Boża, jeden z darów Ducha Świętego (STh, II–II, q. 19). To dar bojaźni pobudza i wspiera cnotę nadziei, nadaje jej właściwą perspektywę. Dzięki człowiek potrafi w pełni uszanować wolę i zamysł Boży, które absolutnie go przekraczają. Bojaźń chroni nadzieję przed tym, żeby nie stała się jakby subiektywnym wymuszaniem na Bogu tego przyszłego dobra, które jest oczekiwane. Człowiek w nadziei, wspierany przez dar bojaźni, trwa w tej Boskiej tajemnicy Jego zbawczego planu, w napięciu między łaską i wolnością, miłosierdziem i sprawiedliwością.

Trzecią rzeczywistością, przez którą Tomasz zarysowuje granice nadziei, są grzechy przeciwko tej cnocie: rozpacz oraz zuchwalstwo. Dla naszych rozważań szczególnie ważne jest zuchwalstwo, bo to właśnie analiza tego grzechu uświadamia, jak dużym błędem jest uczynienie z nadziei jakiejś fałszywej namiastki wiary. Człowiek, pojmując niewłaściwie miłosierdzie i dobroć Boga, znosi to charakterystyczne dla nadziei napięcie oczekiwania i nabiera pewności osiągnięcia zbawienia. Prowadzi to praktycznie do zanegowania wolności człowieka i odpowiedzialności za swe czyny.

Tak interpretuje Tomasza Josef Pieper:

> Zuchwalstwo jest potajemnym kanałem, który łączy obie dialektycznie przeciwstawione formy beznadziejności, rozpacz z zarozumiałością. Na wierzchołku rozpaczy samoniszcząca i sprzeczna z bytem negacja spełnienia graniczy z najwyższym urzeczywistnieniem nie mniej niszczącego urojenia zarozumiałości, aby afirmować niespełnienie tak, jakby było spełnieniem[3].

Problem pewności wiary i pewności nadziei nie jest łatwy do rozwiązania. Jednak z całą mocą trzeba podkreślić różnicę między nimi. Swoista pewność w niepewności charakterystyczna dla nadziei nie może przekształcić się w pewność, którą daje nam wiara. Wiara jest początkiem, gwarantem nadziei, ona daje nadziei niezachwiany fundament, jednak nie narusza jej tajemniczej odrębności[4].

Skąd się bierze pytanie o powszechne zbawienie?

Na koniec warto jeszcze zwrócić uwagę na przyczyny powstawania w człowieku pytania o powszechne zbawienie. Na pewno podstawową przyczyną wszelkich poszukiwań człowieka jest pragnienie poznania prawdy. Jeżeli tak jest w przypadku dociekań eschatologicznych, to mamy do czynienia z pewną intelektualną postawą, która znajdzie swe spełnienie dopiero u końca czasów. W tym życiu jednak intelekt musi chylić czoło wobec tajemnicy. Drugim równie bezinteresownym motywem pytania o zbawienie wszystkich ludzi może być prawdziwa

[3] J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 177.

[4] J.-P. Torrell (*Święty Tomasz z Akwinu, mistrz duchowy*, Poznań-Warszawa 2003, s. 449–462) akcentuje porównanie pewności nadziei do kotwicy, która stanowi oparcie dla statku — myśl zaczerpniętą przez Tomasza z Listu do Hebrajczyków. Z kolei swoiste rozdarcie nadziei francuski dominikanin opisuje w następujących słowach: „Naznaczona oczekiwaniem na przyszłe spełnienie w już rozpoczętym posiadaniu, nadzieja — i nie tylko nadzieja, ale również całe życie chrześcijańskie — jest w samym swym sercu naznaczona eschatologicznym znakiem dynamizmu zarazem już i jeszcze nie" (s. 460). J. Salij w *Esejach Tomistycznych* (Poznań 1998, s. 84–86) tak jak Torrell skupia się na tomaszowej interpretacji Listu do Hebrajczyków, podkreślając antycypujący wymiar nadziei, która, czerpiąc z wiary swoją pewność, jest już tu na ziemi zadatkiem dóbr przyszłych. Konsekwencją tego spojrzenia jest przynaglenie do aktywnego oczekiwania, do poddania się temu napięciu w czynnej miłości. Wydaje się to mieć ogromne znaczenie w kontekście powszechnego zbawienia. Nadzieja na apokatastazę powinna prowadzić do czynienia dobra w wymiarze jak najbardziej powszechnym.

nadprzyrodzona miłość Boga, zjednoczenie z Nim. Doskonała ta miłość objawia się także w aktywnej trosce o zbawienie każdego człowieka, nie zwalnia od odpowiedzialności, lecz przeciwnie, pełna wdzięczności przynagla do pomnażania dobra na ziemi. Postawa ta przybiera postać teologalnej cnoty nadziei, o czym była mowa w tym artykule.

Wydaje się jednak, że w badanej kwestii podłoże niepewności nie zawsze jest tak szlachetne. Podstawowa troska człowieka o własne szczęście nie tylko w doczesności, ale szczególnie w perspektywie wieczności, przynagla każdego do poszukiwania niezawodnego oparcia, jakiejś eschatologicznej gwarancji. I jak już wyżej wspomniałem, przekonanie o apokatastazie daje niezachwianą pewność tego, że i ja, i ci, których kocham dostąpią wiecznej radości. Może więc zdarzyć się tak, że pytanie o apokatastazę będzie miało jedynie pozornie wymiar uniwersalnej miłości bliźniego, a w rzeczywistości będzie chodziło o uspokojenie sumienia w kontekście swojego własnego zbawienia. Bo jeżeli okazałoby się, że wszyscy będą zbawieni, to z całą pewnością ja sam również znajdę się wśród nich. Po co więc się starać? Uf, jaka ulga! Obraz taki jest dość przewrotny, ale któż z nas wolny jest od przewrotności. Warto więc przyglądać się motywom własnych dociekań, szczególnie tam, gdzie rzeczywistość jawi się nam jako tajemnica zamysłu Bożego.

Zakończenie

Żywię przekonanie, że powyższe przemyślenia nie zostaną potraktowane jako dociekania dogmatyczne, mające dostarczyć jakichś prawd, w które można by z pewnością wierzyć. Zdaję sobie sprawę, że w tym aspekcie „skazani" jesteśmy na rozdarcie obecnej kondycji — pomiędzy świadomość kary za grzechy, dokonującej się w perspektywie Bożej sprawiedliwości i ludzkiej wolności, a niezachwianą pewność nieskończonego miłosierdzia Bożego, które ma moc odpuścić wszelką nieprawość.

Tak pisze Jan Paweł II:

> Problem piekła zawsze niepokoił wielkie umysły w Kościele od samego początku, od Orygenesa aż do naszych czasów. Dawne sobory odrzuciły teorię tak zwanej *apokatastazy ostatecznej*, według której świat po zniszczeniu zostanie odnowiony, a wszelkie stworzenie dostąpi zbawienia; teorię, która pośrednio znosiła piekło. Problem jednak pozostał. Czy może Bóg, który tak umiłował człowieka, zgo-

> dzić się na to, aby tenże go odrzucił i przez to został skazany na męki wieczne? Jednak u Mateusza Jezus wyraźnie mówi o tych, którzy pójdą na męki wieczne. Którzy to będą? Na ten temat Kościół nigdy się nie wypowiadał. Jest to niezgłębiona tajemnica pomiędzy świętością Boga a ludzkim sumieniem. Milczenie Kościoła jest więc w tym miejscu jedynym właściwym stanowiskiem chrześcijanina[5].

Tajemnica Bożych wyroków otwiera nam jednocześnie bramy na niezwykłą rzeczywistość nadprzyrodzonej cnoty nadziei, która rządzi się prawem miłosnego oczekiwania w Bogu na ostateczne spełnienie, oczekiwania pełnego napięcia i ufności, pokoju i dynamizmu. I w tym właśnie sensie nadzieja daje moralną odpowiedź na pytanie o powszechne zbawienie, odpowiedź, która w przedziwny sposób nie rozwiązuje napięcia zawartego w pytaniu, ale wprowadza w tajemnicę, gdzie napięcie wręcz wzrasta. Zamiast dawać rozwiązanie, zamiast upraszczać i łamać egzystencjalną niepewność, nadzieja proponuje zaciętą walkę o wytrwanie w doskonałej miłości i zjednoczeniu z Bogiem.

Jacek Kaniewski OP — student V roku Kolegium Filozoficzno–Teologicznego Dominikanów, mieszka w Krakowie

[5] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 140.

Na sprawy naszego zbawienia potrzeba spojrzenia miłości. Na różnych płaszczyznach: miłości człowieka do Boga, miłości Boga do człowieka, a także miłości ludzi między sobą. Tym, co ma wprowadzić nas na drogę środka, jest nadzieja oraz praktyka miłości. Nie można mylić *apokatastazy*, zakładającej pewność zbawienia, z nadzieją na to, że znajdziemy się w ziemi nowej i niebie nowym. Ta druga postawa jest prawdziwa, bo skłania do działania.

Jan Nalepa
dominikanin

Nadzieja powszechnego zbawienia

w duchowości dominikańskiej

W historii Kościoła niejednokrotnie napotykamy na poglądy, które swego czasu budziły ogromne kontrowersje. Ich zwolennicy najczęściej otrzymywali miano heretyków lub — w najlepszym razie — tych, którzy balansują „nad przepaściami wiary". Działo się tak dlatego, że ośmielali się przeniknąć myślą te obszary, które dla człowieka wydawały się być niedostępne. Jednym z takich tematów jest problem *apokatastazy*, który ciągle pojawia się w dyskusjach teologów.

Wybór właściwej drogi

Apokatastaza zakłada, że Bóg w swojej wszechmocy odnowi cały świat, przywróci mu dawną świetność i harmonię, oczyści z grzechu, zła, brudu, do tego stopnia, że każdy człowiek bez wyjątku, a nawet szatan, zostaną przemienieni mocą miłości Bożej. Kościół na ten temat wypowiada się jednak jednoznacznie: „Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi *apokatastaza* dla diabłów i bezbożnych ludzi – niech będzie wyklęty"[1].

Samo Pismo Święte wyraża się o tym fakcie dość niejednoznacznie. Z jednej strony mamy fragmenty sugerujące możliwość zbawienia powszechnego:

[1] Breviarium Fidei (dalej cyt. jako BF) VIII, 101.

> [Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, Człowiek — Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich, jako świadectwo we właściwym czasie (1Tm 2, 4–6).

> Aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych. I aby każdy język wyznał, że Chrystus jest PANEM ku chwale Boga Ojca (Flp 2, 10–11).

> Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom... (Tt 2, 11).

Ale w Piśmie Świętym możemy także odnaleźć fragmenty, mówiące coś zupełnie przeciwnego. Stanowią one ostrzeżenie przed możliwością wiecznego potępienia dla złych i niegodnych, tych, którzy byli przeciwni nauce Chrystusa:

> A sługę nieużytecznego wyrzućcie na zewnątrz — w ciemności! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów (Mt 25, 30).

> I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego (Mt 25, 46).

> Pan ześle na ciebie przekleństwo, zamieszanie i szkodę we wszystkim, do czego wyciągniesz rękę, co będziesz czynił. Zostaniesz zmiażdżony i zginiesz nagle wskutek przewrotnych swych czynów, ponieważ mnie opuściłeś (Pwt 28, 20).

Teologowie próbowali od dawna ustosunkowywać się do tych zagadnień. Z jednej strony dowodzono restauracji całego stworzenia, również duchów piekielnych, z drugiej mówiono o *massa damnata*, czyli o liczbie potępionych, przewyższającej ilość oglądających chwałę Bożą.

Wydaje się, że aby wyjaśnić tę pozorną sprzeczność Pisma Świętego, trzeba zdać sobie sprawę z tego, jaką tajemnicą owiana jest nasza przyszłość w wieczności, że teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno. Ciekawość człowieka sięga jednak tak daleko, że pragnie on zajrzeć za zasłonę, prześwietlić reflektorem rozumu i intuicji tę mgłę, która rozciąga się nad dziejami ostatecznymi człowieka. To misterium zmusza nas do pójścia drogą, która leży pośrodku, między *apokatastazą* a wiecznym potępieniem. W tej perspektywie obie drogi wydają się być, jeśli nie fałszywe, to przynajmniej nie takie, jakie wyjaśniałyby to zagadnienia. Błędem jest mieć Orygenesowe przekonanie, że zwycięstwo Boga to pierwotna harmonia, jak i pewność infernalistów,

że każdy, kto odchodzi od Boga, zostanie strącony do piekieł. To misterium zmusza nas do pójścia drogą, która leży pośrodku, między *apokatastazą* a wiecznym potępieniem.

Na sprawy naszego zbawienia potrzeba spojrzenia miłości. Na różnych płaszczyznach: miłości człowieka do Boga, miłości Boga do człowieka, a także miłości ludzi między sobą. Tym, co ma wprowadzić nas na drogę środka, jest nadzieja oraz praktyka miłości. Nie można mylić *apokatastazy*, zakładającej pewność zbawienia, z nadzieją na to, że znajdziemy się w ziemi nowej i niebie nowym. Ta druga postawa jest prawdziwa, bo skłania do działania.

Człowiek zadaje sobie dramatyczne pytanie, co się ze mną stanie? Często jest ono przepełnione lękiem. Jest to jednak pytanie w gruncie rzeczy podstawowe, ponieważ życie wieczne to najwyższy cel naszego życia, to sens, który wyznacza sposób naszego życia. Ludzkie starania i krzyże zarówno wobec przekonania, że Bóg i tak przywróci świat do pierwotnej świetności, jak i wobec powszechnego potępienia, tracą tak naprawdę rację bytu.

Myślę, że sprzeczność dwóch fragmentów ma wzbudzać wątpliwość po to, by zachęcać do nadziei. Nasza nadzieja nie będzie daremna, bo Bóg dotrzymuje obietnic. Jeżeli zapowiedział, że otoczy nas chwałą, to nie może się stać inaczej. Ale ta nadzieja nie powinna prowadzić człowieka do zuchwałości i zbyt łatwego przyzwolenia na zło w sobie. Dane nam zostało ostrzeżenie, by troszczyć się o swoją duszę, by nie znalazła się ona tam, gdzie jest „płacz i zgrzytanie zębów" i skąd nie ma ratunku. Nie mogę być do końca pewien mojego zbawienia, ale wierzę we wszechmoc Boga, że ma on moc wyprowadzić mnie z każdej niedoli i wprowadzić do krainy wiecznego szczęścia.

Współodczuwanie

Droga prawdy to droga nadziei i miłości. Ufając i wierząc Bogu, możemy pełnić określone czyny. Są one bardzo widoczne w duchowości dominikańskiej, w jej trzech ogniwach — modlitwie wstawienniczej, posłudze słowa i liturgii.

Podstawowym środkiem, prowadzącym nas do Boga, jest modlitwa. Szczególną jej formą jest modlitwa wstawiennicza. Dominikanin powinien być tym człowiekiem, który modli się za drugiego człowieka, a szczególnie za tego zniewolonego grzechem i narażonego z tego powodu na wieczną śmierć:

> „W liturgii bracia wspólnie z Chrystusem wielbią Boga za odwieczny zamysł Jego woli i cudowne udzielanie łaski. Proszą też Ojca miłosierdzia za cały Kościół oraz potrzeby i zbawienie całego świata"[2].

Na kartach legend dominikańskich daje się słyszeć krzyk, lament, dramatyczne pytanie, jakie nasz Ojciec Założyciel stawiał Bogu — „Panie, co będzie z grzesznikami?". Św. Dominik trzy razy w nocy biczował się żelaznym łańcuchem właśnie za tych, których zbawienie było pod znakiem zapytania, szczególnie zaś za cierpiących w piekle: „Kiedy się modlił, krzyczał tak głośno, że można było słyszeć wszędzie. A oto jego słowa: «Panie okaż miłosierdzie swojemu ludowi. Co się stanie z grzesznikami?»"[3]. Również św. Katarzyna ze Sieny ofiarowywała siebie jako pieczęć na bramie do piekła, po to, by nikt się tam nie znalazł. Kierowany tymi przykładami kaznodzieja winien więc zabiegać przez modlitwę o to, by człowiek grzeszny, tak jak Szaweł pod Damaszkiem, został zaskoczony przez Chrystusa, pochwycony ku nawróceniu i by spotkał miłosiernego Chrystusa, który przebaczy mu jego winy.

Kaznodzieja to także człowiek pokutujący za grzeszników i ten, który jest gotowy tracić swoje pragnienie życia wiecznego ze względu na to, by mógł odziedziczyć je grzesznik. On sam mógłby być odłączony po to, by inni mogli cieszyć się życiem. Taka jest cena miłości, oddania życia na służbę drugiego. To jest postawa Chrystusa, który zszedł do granic poniżenia ludzkiego i oddał swoje życie za obciążonych winami. Dominik „zanosił często do Boga specjalną modlitwę, aby mu dał prawdziwą miłość, uzdalniającą go do wypraszania i skutecznego zabiegania o zbawienie ludzi. Myślał, że tylko wtedy stanie się rzeczywiście członkiem Ciała Chrystusa, kiedy poświęci się całkowicie, do granic możliwości, pozyskiwaniu dusz — podobnie jak Pan nasz Zbawiciel, całkowicie się ofiarował dla naszego zbawienia."[4]. Modlitwa ta wyłania się z pragnienia kontemplacji prawdy i poznania siebie, to wyraz prawdziwej pokory. Sytuacja uznania własnej grzeszności, niegodziwości stawania przed Bogiem i świadomość tego, że jestem pierwszym zasługującym na potępienie, daje podstawę do prawdziwego współodczuwania. Tylko wtedy kaznodzieja może upaść pod

[2] *Księga Konstytucji i Zarządzeń Braci Zakonu Kaznodziejów*, wyd. VI., 57. Dalej cytowana jako KKZ.

[3] Acta Canon., Tuluza 18 [w:] S. Tugwell, *Pasja Dominika,* Kraków 1996, s. 94.

[4] *Libellus* 13, [w:] S. Tugwell, *Pasja Dominika,* Kraków 1996, s. 96.

krzyżem i wołać o zbawienie grzeszników, jeśli najpierw sam wzniesie do Boga głos — „Panie, ulituj się nade mną grzesznikiem!". Modlitwa wstawiennicza to jak przekonywanie Boga naszą wiarą i natrętne nagabywania ubogiej wdowy o to, by ratował grzeszników. To także wyraz pragnienia chwały Bożej[5], tego, byśmy mogli opiewać wszechmoc Jego miłosierdzia i cieszyć się jak największą liczbą zbawionych.

Z tych refleksji wyłania się jeden z najważniejszych aspektów nadziei na powszechne zbawienie. Zakłada ona modlitwę o niebo dla innych. Nie będąc pewnymi naszego zbawienia, modlimy się najpierw, by nasz bliźni był zbawiony, a potem ewentualnie ja. Ten mechanizm wprowadza do naszych usiłowań konkretny czyn miłości w postaci modlitwy.

Liturgia

Eucharystia jest najważniejsza w życiu chrześcijańskim, bowiem jest pamiątką śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i w sposób wyraźny ukazuje nadzieję na to, że każdy człowiek dostąpi zbawienia. W tym sakramencie każdy z nas otrzymuje pokarm na życie wieczne, każdy z nas jest przygotowywany do tego, by dostąpić chwały razem z Chrystusem. Zdolność kochania nie jest nam dana z chwilą narodzin. Ludzka natura jest zraniona grzechem pierworodnym i potrzebuje przemiany, udoskonalenia. Potrzeba dużej pracy, by wyzbyć się egoistycznych pragnień, które koncentrują człowieka na sobie samym. Miłości trzeba się zatem uczyć. Jest ona także podstawą do tego, by dostąpić zbawienia. Po tamtej stronie będziemy kochać już tylko w sposób doskonały zarówno siebie nawzajem, jak i Pana Boga. Moje przygotowanie więc ma polegać na tym, by nauczyć się kochać Pana Boga, siebie i drugiego człowieka. Miejscem, przez które Pan Bóg sam uzdalnia nas stopniowo do tej właśnie miłości, jest Eucharystia. Jezus daje się nam bezinteresownie i tym samym, przyjmując ten sakrament, przyjmujemy jego miłość, której nam brakuje. Jednocześnie dajemy wyraz naszej nadziei, że przyjęte przez nas Jego Ciało obdaruje nas wieczną szczęśliwością w niebie. My powinniśmy otworzyć się na ten dar.

Liturgia jest „ośrodkiem i sercem" całego życia dominikańskiego: „W liturgii bowiem, zwłaszcza w Eucharystii, obecna i czynna jest

[5] J. Woroniecki, *Pełnia modlitwy,* Poznań 1982, s. 60.

tajemnica zbawienia. (...) Bracia proszą w niej Ojca miłosierdzia za cały Kościół oraz potrzeby i zbawienie całego świata"[6]. Dominikanin powołany jest po to, by sprawować święte obrzędy ze szczególnym szacunkiem i namaszczeniem, zdając sobie sprawę z tego, jak zbawienie drugich jest ważne.

W tekstach modlitw eucharystycznych dostrzegamy wyraźnie prośbę o zbawienie i powszechne zjednoczenie z Chrystusem:

> Za nich składamy Tobie tę ofiarę uwielbienia, a także oni ją składają i wznoszą swoje modlitwy ku Tobie, Bogu żywemu i prawdziwemu, za siebie oraz za wszystkich swoich bliskich, aby dostąpić odkupienia dusz swoich i osiągnąć zbawienie („Pierwsza Modlitwa Eucharystyczna", *Kanon Rzymski*).

> Spraw, abyśmy posileni Ciałem i Krwią Twojego Syna i napełnieni Duchem Świętym stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie. Niech On nas uczyni wiecznym darem dla Ciebie, abyśmy otrzymali dziedzictwo z Twoimi wybranymi („Trzecia Modlitwa Eucharystyczna").

> O dobry Ojcze, daj nam, swoim dzieciom, dziedzictwo życia wiecznego (...) i z wszystkimi Świętymi w Twoim Królestwie, gdzie z całym stworzeniem wyzwolonym z grzechu i śmierci będziemy Cię chwalić, przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, przez którego obdarzasz świat wszelkimi dobrami („Czwarta Modlitwa Eucharystyczna").

Prośby zawarte w tych i wielu innych modlitwach orientują nas ku zbawieniu i wyrażają troskę o życie w wieczne z Chrystusem. Eucharystia jest więc tym środkiem, w którym chyba najpełniej uobecnia się nadzieja powszechnego zbawienia.

Posługa Słowa

Zakon Braci Kaznodziejów powołany jest do tego, by kontemplować oblicze Chrystusa i przekazywać owoce tej kontemplacji innym. Założony został właśnie dla posługi Słowa Bożego: „Przykład św. Dominika, który całą duszą pragnął zbawienia wszystkich ludzi i narodów, powinien braciom uświadamiać, że i oni zostali posłani do wszystkich ludzi, społeczności i narodów (...)"[7]. To, co głosimy, wyrasta

[6] KKZ, 57.
[7] KKZ, 98.

z osobistej modlitwy, ze studiowania Pisma Świętego i osobistej drogi nawrócenia i pokuty. Miejscem głoszenia jest przede wszystkim Eucharystia.

Pierwszorzędnym celem głoszenia jest nawrócenie tych, którzy są daleko od Boga i przestali się troszczyć o swoje zbawienie. Zadaniem kaznodziei jest uwrażliwić, pokazać wagę tego, co nas czeka po śmierci i ostrzec przed konsekwencjami życia w grzechu i nieświadomości. Drugim celem jest pogłębienie tej świadomości, którą człowiek w jakimś stopniu już posiada, by jej nie zatracił, lecz roztropnie rozwijał. Kaznodzieja ma pokazać, że chrześcijanin ma być jak ten czuwający gospodarz, ma sprawić, by drugi człowiek pamiętał o tym, by jego lampa była pełna, kiedy nadejdzie Oblubieniec. Nikt, tylko Bóg Ojciec wie, kiedy Syn Człowieczy przyjdzie, więc aby przyjście Chrystusa nie zastało nas nieprzygotowanymi, jedyną słuszną postawą jest czuwanie. [8] Każde głoszone kazanie ma prowadzić do tego, by słuchający go przystąpił do sakramentu pokuty: „Z posługą Słowa wiąże się ściśle sakrament pokuty i jego szafarstwo. Kaznodziejstwo bowiem pragnie pobudzić do nawrócenia serca. To zaś osiąga swoją pełnię przez uzyskanie przebaczenia i pojednanie z Bogiem i Kościołem”[9].

Nasza misja

Miłość musi wzbić się na wyżyny i objąć wszystkich i wszystko bez wyjątku, dlatego też ma wymiar powszechny. Realizuje się ona przez wiarę w Jezusa Chrystusa, który przez zmartwychwstanie obdarował nas życiem wiecznym, co stanowi treść naszej nadziei.

Apokatastaza w jej ortodoksyjnym rozumieniu usprawiedliwia w pewien sposób ludzkie nie – działanie, nie – staranie się o zbawienie. Jeżeli Pan Bóg wszystkiego za nas dokona, nawet dowartościowując i przemieniając od wewnątrz naszą wolę, to ludzki wysiłek postawiony jest pod znakiem zapytania. Dla chrześcijanina czymś właściwym powinna być współpraca z Bogiem w dziele zbawienia. Modlę się, by mój bliźni był zbawiony, by się nawrócił. Ma to jednak swoje granice, ponieważ w pewnym momencie kończy się moje zabieganie. Na pewnym etapie stwierdzamy, że po ludzku zrobiliśmy już wszystko, a resztę może uczynić tylko wszechmogący Bóg.

[8] Por. Łk 12, 39–40
[9] KKZ, 105, III.

Nadzieja powszechnego zbawienia jest czymś podstawowym dla naszej wiary. Nie jest ona tylko sprawą tego, czy człowiek po śmierci ma jeszcze szansę naprawić to, co zaprzepaścił, ale jest realnym zabieganiem o zbawienie duszy własnej i innych ludzi już tutaj, na ziemi. Nasze kaznodziejstwo powinno się więc opierać na nadziei. Nasz Zakon służy Kościołowi, więc myślę, że warto zaszczepiać w Kościele katolickim to, co tak mocno tkwi w naszej tradycji i we współczesnej duchowości. Misja nadziei staje się obecnie niezwykle ważna, skoro wokół tyle beznadziei, zagubienia, lęku przed przyszłością i problemów związanych z „cywilizacją śmierci", która jest przejawem braku nadziei. Naszym głoszeniem możemy się wpisać w przesłanie Ojca Świętego, który usilnie zachęca, by głosić Nadzieję, którą jest Jezus Chrystus.

Jan Nalepa OP — student II roku Kolegium Filozoficzno–Teologicznego Dominikanów, mieszka w Warszawie.

Oczekiwania mesjańskie na przestrzeni całego Starego Testamentu przybierają różne formy: czym innym jest mesjanizm proroka Izajasza wyrażony w tekstach ponad osiem wieków przed Chrystusem, czym innym zaś mesjanizm Nowego Testamentu. Chrystus jako Mesjasz nie jest tożsamy z mesjaszem proroka Izajasza. Niezmienną pozostaje jednak jego rola: jest on pośrednikiem zbawienia darowanym ludziom przez Boga. Dlatego pojęcie *zbawienia* jest niejako „wprost proporcjonalne" do pojęcia *mesjasza*. W jakiej pozostają one ze sobą relacji? To jedno z kluczowych pytań, z którym trzeba się zmierzyć, by w zarysie przybliżyć pojęcie mesjanizmu biblijnego.

Jarosław Kołak
dominikanin

Trylogia mesjańska

Prorok Izajasz o Zbawicielu

Księga Izajasza w takiej formie, w jakiej ją obecnie czytamy, jest dziełem trzech różnych proroków, którzy działali na przestrzeni ponad dwóch wieków. Pierwszy historyczny prorok Izajasz, tak zwany Proto–Izajasz (Iz 1–39), działał w Jerozolimie w latach 740–701 przed Chr.; drugi, zwany Deutero–Izajaszem (Iz 40–55), pod koniec niewoli babilońskiej, zakończonej wydaniem dekretu Cyrusa, zezwalającego Żydom na powrót do Judei w 539 r. przed Chr.; trzeci zaś, Trito-Izajasz (Iz 56–66), działał w pierwszym okresie po powrocie z niewoli do Jerozolimy.

Opierając się jedynie na Księdze Izajasza, można wskazać, jakim przemianom ulegała myśl mesjańska w ciągu wieków. Proto–Izajasz rozwija najstarszy i mający największe oddziaływanie nurt mesjanizmu królewskiego, któremu przyjrzymy się dokładniej, chcąc wydobyć jego znaczenie zbawcze. Szczególne przesłanie mesjańskie Deutero–Izajasza jest zawarte w czterech pieśniach tajemniczego Sługi Jahwe (Iz 42, 1–9; 49, 1–7; 50, 4–9; 52, 13–53, 12). Jest ono także określane mianem „mesjanizmu cierpiącego”[1]. Sługą (hebr. *ebed*) jest nazwany Dawid — którego Deutero–Izajasz wspomina tylko jeden raz (55, 3) — u samych początków mesjanizmu królewskiego w proroctwie Natana (2 Sm 7, 8)[2]. Żaden z proroków, mówiąc o królu, nie używa nazwy „mesjasz”, z wyjątkiem Iz 45, 1, w którym odnosi się ona do Cyrusa, króla perskiego! Także u Trito–Izajasza dostrzec można wątki myśli mesjańskiej (61, 1–2), chociaż działa on w okresie po powrocie z niewoli babilońskiej, w którym idea króla–mesjasza powoli zanika. „Z historycznego punktu widzenia ta trzecia część Księgi Izajasza

[1] B. Marconcini, *Księga Izajasza,* Kraków 2000, s. 9.
[2] Tamże, s. 275.

powstawała przez co najmniej pół wieku, od okresu bezpośrednio po wygnaniu aż do czasów proroków Aggeusza i Pierwszego Zachariasza (rozdz. 1–8) w pierwszych dziesięcioleciach V wieku przed Chr."[3].

Po powrocie z niewoli, gdy nie było szans na odrodzenie królestwa, myśl mesjańska uległa zmianie, ponieważ dominującymi nurtami stały się mesjanizm kapłański i mesjanizm prorocki. Namaszczenie oliwą, będące zewnętrznym znakiem wybrania na mesjasza (pomazańca Jahwe), dotyczyło w pierwszym rzędzie króla. Po niewoli głową społeczności stał się najwyższy kapłan — pomazaniec (Kpł 4, 3.5.16; 2 Mch 1, 10). „Późniejsze teksty z kręgu tradycji kapłańskich, pragnąc podkreślić doniosłość tego obrzędu, wiążą jego początki z osobą samego Aarona (Wj 29, 7; 30, 22–33; por. Ps 133, 2)"[4]. Wśród proroków zostaje namaszczony tylko Elizeusz (1 Krl 19, 16), co wiąże się ze szczególnym darem Ducha (2 Krl 2, 9).

Przedstawienie problemu

Trzy najważniejsze teksty proroka Izajasza: *Iz 7, 10–25; 9, 1–6; 11, 1–9*, tworzą „trylogię mesjańską". Rozdziały 6–12, nazywane „Księgą Emanuela", biorą nazwę od słynnego proroctwa zawartego w Iz 7, 14.

Właściwym celem tego szkicu jest przedstawienie treści mesjańskiej tych trzech tekstów. Oczekiwania mesjańskie są w swej istocie oczekiwaniami zbawczymi, które wypełniły się w Chrystusie. Mówiąc o doktrynie mesjańskiej, trzeba sięgnąć do źródeł zamysłu zbawienia, zawartego w Słowie Bożym. Z kolei Biblia jako dzieło ludzkie podlega uwarunkowaniom czasu i przestrzeni. Następuje w niej stopniowy rozwój myśli mesjańskiej, który można śledzić m.in. na płaszczyźnie literackiej Biblii. Oczekiwania mesjańskie na przestrzeni całego Starego Testamentu przybierają różne formy: czym innym jest mesjanizm, wyrażony w tych tekstach proroka Izajasza ponad osiem wieków przed Chrystusem, czym innym mesjanizm Nowego Testamentu. Chrystus jako Mesjasz nie jest tożsamy z mesjaszem proroka Izajasza. Niezmienna pozostaje jednak jego rola: jest on pośrednikiem zbawienia darowanym ludziom przez Boga. Pojęcie zbawienia jest niejako „wprost proporcjonalne" do pojęcia mesjasza. Oto kluczowe pytania, z którymi trzeba się zmierzyć, by w zarysach przybliżyć pojęcie me-

[3] Tamże, s. 369. Por. J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 471.
[4] *Słownik teologii biblijnej* (red. Xavier Leon-Dufour), Poznań 1994, s. 469.

sjanizmu biblijnego:
1. Jaka jest geneza mesjanizmu królewskiego?
2. W jaki sposób był on realizowany?
3. Kim jest mesjasz dla proroka Izajasza, żyjącego w drugiej połowie VIII wieku przed Chrystusem?
4. Jaki jest pierwotny sens tych tekstów?
5. W jaki sposób dokonano reinterpretacji tych tekstów w Septuagincie?
6. Jak — poprzez Septuagintę — zostały one odczytane w Nowym Testamencie, zyskując sens chrystologiczny?

Powstanie królestwa jako problem teologiczny

Izrael widział swoją historię w perspektywie wiary w jedynego Boga, poprzez przymierze, które zawarł On z Izraelem. Powstanie królestwa jako fakt historyczny domagało się uzasadnienia teologicznego. Monarchia była dla narodu koczowników zjednoczonych plemiennie tworem obcym. Wprowadzenie nowej formy rządów wynikało głównie z konieczności obrony przed silnymi Filistynami, którzy stanowili wielkie zagrożenie dla Izraelitów w XII i XI wieku przed Chr., kiedy władzę nad poszczególnymi plemionami sprawowali Sędziowie. Monarchia przyniosła wiele nowości, stojących na przekór patriarchalnej wierze w Jahwe, wśród których najważniejsze „były przemiany dotykające istoty sił zbrojnych i istoty wojny. (...) Obrona Izraela przed wrogami — a więc to, co podlegało niegdyś wyłącznie kompetencjom Jahwe — znalazła się teraz w gestii królestwa. Tu właśnie wybuchł konflikt niemożliwy już do załagodzenia. W poczynaniach wielkich proroków, występujących przeciwko przymierzom i atakujących politykę zbrojeń, przepaść osiągnęła rozmiary kolosalne; ponowny spokój zapanował dopiero wówczas, gdy królestwo znów znikło z historii”[5].

Czasy króla Dawida i Salomona — złoty okres historii Izraela — mogły być widziane jako spełnienie Bożej obietnicy o wzięciu w pełne posiadanie Ziemi Obiecanej. Król, który sam prowadził wojny, wchodził w kompetencje Jahwe lecz w pozostałych sprawach, związanych z życiem religijnym, szedł wiernie tropem ustalonej tradycji.

[5]G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 59.

Dawid po zdobyciu Jerozolimy sprowadził do niej Arkę Przymierza (2 Sm 6, 1–17), a w następnym pokoleniu Salomon wybudował Świątynię (1 Krl 6; 2 Krl 3).

Powstanie królestwa jako fakt historyczny domagało się wytłumaczenia w perspektywie wiary monoteistycznej. W jaki sposób Jahwe jest obecny w swoim ludzie w nowej sytuacji historycznej i społecznej, jaką stworzyło królestwo? W czasach dawniejszych Bóg wybierał ludzi, których posyłał do określonego działania zbawczego. Bezpośrednio przed królestwem byli nimi Sędziowie, czyli charyzmatyczni przywódcy. Powstanie królestwa wymusiło powstanie nowej teologii, tłumaczącej obecność Boga w życiu społeczności. Władza królewska domagała się uzasadnienia teologicznego, które polegało na ustaleniu relacji pomiędzy Jahwe a królem, który nie mógł już pozostawać osobą „świecką". W świetle monoteizmu trzeba było wyjaśnić, w jaki sposób król posiada Boży mandat sprawowanej przez siebie władzy. Początki tej teologii, sięgające czasów króla Dawida, panującego w latach ok. 1010–970, są pierwszym źródłem rozwijanego przez następne wieki mesjanizmu królewskiego. Teologia dynastii Dawidowej przybrała dwie główne formy: oficjalną, można powiedzieć dworską, zawartą w proroctwie Natana (2 Sm 7) oraz liturgiczną w postaci psalmów królewskich.

Przepowiednia Natana

Teologiczną odpowiedzią na powstanie królestwa jest proroctwo Natana (2 Sm 7)[6], które tłumaczy charakter relacji pomiędzy Jahwe a dynastią Dawida. Do czasu jej wygłoszenia Dawid pozostawał władcą „świeckim", ponieważ jego wybranie wynikało z inicjatywy „ludzi z Judy" (2 Sm 2, 4), później także „całej starszyzny Izraela" (2 Sm 5, 3). „Dopiero przepowiednia Natana dokonywała aktu przyjęcia Dawida do izraelskiej tradycji sakralnej"[7], co odczytano jako urzeczywistnienie się przymierza zawartego niegdyś z Abrahamem[8]. Proroctwo czyniło Dawida kontynuatorem tradycji Sędziów (2 Sm 7, 7.11). Nowy porządek królestwa został zatem zakorzeniony w przeszłości. Przede wszystkim jest tutaj mowa o zbudowaniu domu, który w tym proroctwie ma dwa znaczenia. Po pierwsze dom jako

[6] Por. 1 Krn 17, Ps 89.
[7] G. von Rad, dz. cyt., s. 245.
[8] Por. J. Bright, dz. cyt., s. 230.

mieszkanie Jahwe, którego ludziom nie udało się zbudować (w. 2, 5, 6, 7); po drugie dom jako dynastia Dawida, który sam Jahwe zapowiada wznieść dla króla (w. 11, 13). W ten sposób dom Dawida stał się na wieki (w. 13; por. Ps 89, 37) spadkobiercą obietnicy — nazywanej *chasde dawid* (Ps 21, 8; 89, 25.29.34; Iz 55, 3), mówiącej o umocnieniu władzy królewskiej nad Izraelem[9]. Jahwe tak bardzo związał się ze swym pomazańcem, że adoptował króla: „Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem" (2 Sm 7, 14; Ps 2, 7). W ten sposób uczynił go swym pierworodnym (Ps 89, 27). Autor biblijny wykorzystał środki wyrazu charakterystyczne dla ówczesnej epoki i mentalności Wschodu, czyli przekonanie o boskim (czytaj: mitologicznym) pochodzeniu władzy królewskiej. Motywy mitologiczne, stojące na przekór monoteizmowi, należało zmienić. O ile każdy władca Wschodu, sprawując władzę, był ubóstwiony, o tyle król z pokolenia Dawida sprawował swą władzę poprzez adopcję Jahwe — jedynego Króla Izraela[10] — będąc na ziemi Jego namiestnikiem.

W kolejnych wiekach proroctwo Natana było źródłem wciąż odnawianej nadziei mesjańskiej. Ten nurt wziął początek od Izajasza, poprzez wielkich proroków, działających w przełomowych momentach historii aż do roku 520 przed Chr., kiedy to Aggeusz i Zachariasz, jako ostatni z tego szeregu, wyrażali nadzieję na przyjście mesjasza–króla Dawidowego.

Psalmy królewskie — wyraz teologii królestwa Dawidowego w kulcie świątynnym

Powstała w ten sposób teologia królestwa Dawidowego znalazła wyraz w kulcie świątynnym, zwłaszcza w psalmach królewskich[11], które można określić jako „aktualizację i rozwinięcie przepowiedni Natana, przedstawiające pomazańca na sposób profetyczny"[12]. Teologia psalmów królewskich posługiwała się związanymi z królem pojęciami, charakterystycznymi dla starożytnego Wschodu, które jednak w dużej mierze uległy demitologizacji. Król, ojciec swego narodu, był przede wszystkim wybawcą od zagrożenia zewnętrznego podczas woj-

[9] G. von Rad, dz. cyt., s. 245.
[10] Zob. Ps 149, 2; Iz 33, 22.
[11] Ps 2, 18 (2 Sm 22); 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144, 1–11.
[12] G. von Rad, dz. cyt., s. 252, 254.

ny oraz tym, który ustanawiał sprawiedliwe prawo wewnątrz wspólnoty. Obraz króla-zbawcy najpełniej przedstawia psalm 72, w którym wyróżnione są wszystkie wspomniane cechy zbawienia pojmowanego w kategoriach ziemskich. Dlatego znakiem błogosławieństwa Bożego jest urodzajność ziemi (Ps 72, 16) w czasie panowania sprawiedliwego pomazańca.

Psalmy królewskie przyczyniły się do potwierdzenia wizerunku doskonałego króla Dawidowego w liturgii świątynnej podczas święta Nowego Roku związanego z intronizacją Króla–Jahwe[13]. Faktyczny stan królestwa, z powodu niewierności monarchów, już od dawna odbiegał coraz bardziej od ideału obecnego w kulcie. Nadzieja mesjańska była wciąż podtrzymywana w tych psalmach, także po upadku królestwa. Zatem „kult stał się ziarnem, z którego wyrosło w Izraelu oczekiwanie na Mesjasza"[14].

Kontekst historyczny VIII w. przed Chr.

Kontekst historyczny jest konieczny do właściwego zrozumienia przesłania prorockiego na temat mesjasza. Prorocy są teologami, na historię patrzą w świetle wiary.

Czas wygłoszenia słynnego proroctwa o Emmanuelu przypada na okres wojny syro–efraimskiej (735 r). Proroctwo Iz 9 to lata około 733/732, natomiast Iz 11 datowany jest na późniejszy, lecz bliżej nieokreślony okres działalności proroka, zapewne po upadku dynastii. Ukazanie tła historycznego tych burzliwych czasów drugiej połowy VIII w. przed Chr. jest konieczne przede wszystkim dlatego, że bieżące wydarzenia podlegają religijnej interpretacji proroka. Działalność Izajasza przypada na lata 740–701 przed Chr. w królestwie Judzkim w Jerozolimie. Druga połowa VIII wieku przed Chr. to okres hegemonii Asyrii na terenie całego Bliskiego Wschodu, od Armenii po Egipt. Asyria stała się imperium, podbijającym regularnie wszystkie ówczesne narody od roku 745, w którym po dokonaniu zamachu stanu władzę zdobył Tiglat–Pileser III, zapoczątkowując na ponad sto lat okres panowania cesarzy wojskowych[15]. Już w 743 roku większość

[13]Por. J. Bright, dz. cyt., s. 231–232.

[14]jw., 232–233.

[15]Kolejni władcy asyryjscy, których panowanie przypada na okres działalności Izajasza to: Tiglat–Pileser III (745–727), Salmanassar V (726–722), Sargon (721–705), Sennacheryb (705–681).

małych państw zachodnich złożyła królowi asyryjskiemu olbrzymi haracz, gwarantując sobie względny spokój. Wśród wasali Asyrii znalazł się izraelski król Mechanem (2 Krl 15, 19–20). Królowie Judy już od dawna uprawiali ten typ polityki, który był aktem zdrowego rozsądku — żadne bowiem państwo nie mogło stanąć wobec potęgi asyryjskiej. Wszystkie państwa płaciły Asyrii kontrybucje za cenę względnego spokoju. Gdy podnosiły bunt, spotykał je los obleganej przez dwa lata i w końcu zdobytej (722) Samarii. Przymierze polityczne w tamtej epoce pociągało za sobą konsekwencje religijne i spotkało się z religijną oceną proroka Izajasza w takiej mierze, w jakiej sprzeciwiało się ono warunkom Przymierza zawartego pomiędzy Jahwe a Jego pomazańcem. „Zwycięstwo armii asyryjskiej stało się rozstrzygnięciem nie tylko militarnym, lecz również religijnym (...). Razem z pokonanymi królestwami ponosili klęskę również ich bogowie. Z powstaniem Tiglat–Pilesera pod znakiem boga Aszszura rozpoczął się zmierzch bogów na podbitych terenach"[16].

W 735 roku państwa zachodnie, między innymi Damaszek i Izrael, zawiązały koalicję antyasyryjską, do której chciały pozyskać Królestwo Judy. Uznali, że dogodna chwila nadeszła, gdy w Jerozolimie umarł król Jotam, a jego następcą miał zostać młody dwudziestoletni Achaz. Postanowili osadzić na tronie w Jerozolimie niejakiego syna Tabeela — Aramejczyka (Iz 7, 6), co miało zapewnić, że Juda przyłączy się do koalicji. W tej sytuacji Achaz zwrócił się o pomoc do Tiglat–Pilesera, o czym wiadomo z Drugiej Księgi Królewskiej „Wtedy Achaz wysłał posłów do króla asyryjskiego Tiglat-Pilesera ze słowami: *Jestem twoim sługą i twoim synem. Przyjdź i wybaw mnie z ręki króla Aramu i z ręki króla izraelskiego, którzy stanęli przeciwko mnie.* Achaz wziął srebro i złoto, które było w świątyni Pańskiej i w skarbcach pałacu królewskiego, i przesłał je królowi asyryjskiemu jako dar hołdowniczy" (2 Krl 16, 7–8). W tej relacji znamienne są słowa: „jestem twoim sługą i twoim synem", oznaczające bezwarunkową uległość Achaza. Pociągają za sobą przede wszystkim skutek natury religijnej, bowiem jest zawarte w nich „formalne sprzeniewierzenie się obietnicom danym dynastii Dawida w proroctwie Natana (2 Sm 7, 14), według której każdorazowy władca z tej rodziny miał być synem Jahwe, oczywiście w sensie przenośnym"[17].

[16] C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 4 (*Zew Proroków*), Tuchów 1995, s. 161.

[17] *Księga Izajasza* I, Wstęp — przekład z oryginału — komentarz, (red. Ks. Lech Stachowiak), Pallotinum — Poznań 1996, s. 190.

W kwestii religijnej Achaz spotkał się z oceną proroka Izajasza, ponieważ jego zadaniem była obrona czystości religii Jahwe.

Tiglat–Pileser wykorzystał tę prośbę Achaza jako pretekst do zbrojnego wtargnięcia na tereny Syrii i Palestyny. „W trzech kolejnych wyprawach, w latach 734, 733 i 732 przekształcił on zupełnie oblicze krajów zachodnich"[18]. Ponieważ do koalicji antyasyryjskiej należało między innymi północne Królestwo Izraela, wojska Tiglat–Pilesera dokonały skutecznej inwazji, zajmując te tereny i przesiedlając ludność w głąb imperium asyryjskiego[19]. W 732 roku został zdobyty Damaszek. Dla wszystkich państw koalicyjnych był to znak, by potężnej Asyrii złożyć kolejny hołd. Źródła historyczne tego okresu są niezwykle bogate, toteż wiadomości czerpiemy zarówno z Biblii, jak też z dokumentów asyryjskich[20]. Wśród wasali Asyrii, płacących za pozorne wyzwolenie, znalazł się między innymi *Ja–u–ha–zi Ja–u–da–a–a* to znaczy król Achaz. Taką informację zawiera napis w pałacu Nimrud[21]. O tym samym wydarzeniu mówi 16 rozdział Drugiej Księgi Królewskiej (w. 10–16), ale z nastawieniem na pokazanie duchowej sylwetki Achaza, który po zbudowaniu asyryjskiego ołtarza w Jerozolimie składał bałwochwalcze ofiary. Postawa króla miała konsekwencje religijne, które podlegały osądowi Izajasza, ponieważ sprzeciwiały się wierze w jedynego Boga. „Znaki asyryjskiej władzy, wizerunki króla, bogów oraz ołtarze oznajmiały zwycięstwo boga Aszszura i jego króla na przestrzeni od Tuszpa w Armenii aż po Gazę i Potok Egipski. Nie ominęły też po drodze i Jeruzalem. Tym samym kult Jahwe otrzymał cios śmiertelny, a Bóg Izraela zdawał się być zrównany z bogami innych narodów. Pozostaje zagadką fakt, że arcykapłan świątyni Jahwe ugiął się pod nakazem króla i wystawił w świątyni asyryjski ołtarz"[22].

Trylogia mesjańska

Powołanie Izajasza przypada w roku śmierci króla Ozjasza (740 r. przed Chr.). Scena powołania proroka w świątyni (Iz 6), oglądającego majestat Jahwe, daje pierwszy ważny trop do odczytania treści

[18] C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 182.
[19] Zob. 2 Krl 15, 29.
[20] J. Bright, dz. cyt., s. 277.
[21] C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 185.
[22] Tamże, s. 185.

mesjańskiej całej Księgi Emmanuela. To Jahwe jest jedynym królem Jerozolimy (Iz 6, 1), sprawuje władzę na swej świętej górze Syjon, skąd broni całe miasto. Ziemski król jest pomazańcem Jahwe, o ile jest zdolny do aktu wiary w obietnice dane na początku królowi Dawidowi. Achaz, do którego Izajasz kieruje słowo samego Jahwe, by wezwać go do wierności przymierzu, nie jest w stanie zdobyć się na ten akt wiary.

„Trylogia mesjańska" Izajasza, będąca uaktualnieniem proroctwa Natana w tym właśnie momencie historii, to słowo proroka skierowane do domu Dawidowego i, mimo niewiary Achaza, potwierdzenie obietnic Jahwe. Wyrażona językiem psalmów królewskich stawia przed oczami całe bogactwo treści żywych także w liturgii świątynnej. Pomimo wielu nasuwających się trudności, np. dotyczących datowania czy też najczęściej komentowanego fragmentu Iz 7, 14 („Oto panna pocznie i porodzi syna, i nazwie go imieniem Emmanuel"), który doczekał się ogromnej liczby komentarzy, teologiczne przesłanie tych tekstów tworzy zwartą całość. W tych trzech wielkich tekstach Izajasz przedstawił duchową sylwetkę władcy, którą z nadzieją odnosił do Ezechiasza. Władca charyzmatyczny był w Izraelu ideałem, do którego nie dorastali królowie[23]. Najważniejszą zasadą, jeśli tak można powiedzieć, skuteczności urzędu królewskiego była wiara króla w obietnice zawarte w proroctwie Natana. Nie można powiedzieć o tych tekstach, iż w zamiarze proroka mają od początku sens mesjański, jaki powszechnie odnosimy do tego terminu. Raczej są otwarte na dopełnienie sensu w świetle Ewangelii, czyli zyskują znaczenie mesjańskie po ponownym ich odczytaniu w Nowym Testamencie.

Oto panna pocznie i porodzi syna, i nazwie go imieniem Emmanuel (Iz 7, 14)

W słynnym proroctwie Izajasz mówi o narodzinach Ezechiasza[24], syna Achaza, w którym pokładano nadzieje na odrodzenie dynastii Dawidowej. Samo imię — *Bóg z nami* — to przede wszystkim znak (Iz 7, 11.14) Bożej obecności wśród ludu, żyjącego w ciągłym strachu

[23] Zob. *Księga Izajasza* I, dz. cyt., s. 100–101.

[24] „Dokładna rekonstrukcja chronologiczna wydarzeń umieszcza faktycznie narodziny Ezechiasza w roku 733/732 przed Chr., po wojnie syro–efraimskiej". (B. Marconcini, dz. cyt., s. 105).

przed Asyrią i nadzieja, iż Ezechiasz bardziej będzie ufał obietnicom Jahwe niż zwodniczym sojuszom politycznym. Tytuły używane przez Izajasza mają dużą objętość znaczeniową; pierwotnie odnoszą się do króla–człowieka, lecz w wielu momentach wykraczają poza znaczenie ludzkie i określają Boga. Narodziny króla są przedstawione za pomocą literackiego gatunku zwiastowania, bardzo częstego w Biblii, w którym można wyróżnić cztery elementy: motyw narodzin, nadanie imienia, przyszłość dziecka i sposób odżywiania się[25]. Panna (ściślej: młoda kobieta zdolna do zamążpójścia, hebr. *almah*), o której mowa, to zapewne młoda żona Achaza. Septuaginta oddała ten hebrajski termin jako *parthenos* (dziewica), gdy tymczasem w innych miejscach słowo *almah* zostało przetłumaczone jako *neanis*, co jest bardziej wierne terminowi hebrajskiemu. W ten sposób powstał problem językowy, co spowodowało, że ów werset stał się jednym z najczęściej komentowanych w Piśmie Świętym[26].

Niezależnie od wszystkich problemów związanych z interpretacją *almah-parthenos*, sens mariologiczny tekstu Iz 7, 14 ma źródło w Ewangelii według św. Łukasza 1,31. Grecki tekst Iz 7, 14 w wersji Septuaginty jest następujący:

> ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρι ἕξει καὶ τεξεται υἱόν, καὶ καλεσεις τὸ ὄνομα αὐτου Εμμανουηλ.

Zyskuje on interpretację mesjańską w Nowym Testamencie na dwa sposoby: w Mt 1, 23 i Łk 1, 31[27]. W obu miejscach wykorzystany jako zapowiedź narodzenia Jezusa, dopiero w kontekście Ewangelii nabiera znaczenia mesjańskiego w tym sensie, jakie powszechnie przypisujemy temu pojęciu. Ewangelista Mateusz dosłownie cytuje Iz 7, 14 według LXX[28]. Warto dodać, że sam tekst Septuaginty jest nie tyle przekładem tekstu Biblii hebrajskiej, co jego parafrazą, stanowiąc

[25] Por. B. Marconcini, *Księga Izajasza*, dz. cyt., s. 110.

[26] Zob. C. Schedl, dz. cyt., s. 175–179; B. Marconcini, dz. cyt., s. 105; *Księga Izajasza* (red. ks. L. Stachowiak), dz. cyt., s. 197–198.

[27] Cenna myśl L. A. Schökela: „Przywykliśmy widzieć historię jako coś, co następuje, co zachodzi po czymś i zależy od tego, co było wcześniej. Zgodnie z takim widzeniem wszystko zależy od Dawida i jest jakby wypełnieniem przyrzeczenia danego Dawidowi. Musimy nauczyć się innego sposobu widzenia — dostrzegania historii, która postępuje naprzód do pewnego punktu w przyszłości i zależy od niego; historii, która tylko przez tę przyszłość może zostać uzasadniona i jej zawdzięcza swoją wartość i ciągłość. Zgodnie z tą wizją wszystko zależy od przyszłego Mesjasza, a samo słowo dane przez Boga Dawidowi bazuje na tym Słowie Bożym, którym jest Chrystus. To uprawomocnia odczytanie mesjańskie i maryjne tekstu Izajasza". (B. Marconcini, *Księga Izajasza*, dz. cyt., s. 107).

[28] Zob. B. Marconcini, dz. cyt., s. 106.

interpretację tekstu oryginalnego w duchu myślenia greckiego, charakterystycznego dla epoki hellenistycznej. Pod względem literackim taki zabieg jest wyraźnie widoczny w tekście Łukasza. Słowami Iz 7, 14 zwraca się bezpośrednio do Maryi archanioł Gabriel podczas Zwiastowania:

> Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus (Łk 1, 31).

Scena ta na poziomie literackim jest kunsztownie „utkana" z różnych tekstów mesjańskich Starego Testamentu. Łukasz wprowadza do tekstu proroka Izajasza dwie zmiany. W tym miejscu nie nazywa Maryi *parthenos*, czyni to wcześniej, dwukrotnie w wersie 27. Po drugie zaś zmienia imię, mającego narodzić się Dziecka. Zamiast *Emmanuel* — Bóg z nami, nazywa Je *Jezus* — Bóg zbawia. Ta zmiana pozwala wyciągnąć pewien wniosek teologiczny. O ile imię Emmanuel oznacza Bożą obecność, o tyle imię Jezus mówi o zadaniu, jakie ma wypełnić Noszący to imię — jest to obecność zbawcza. Poprzez imię *Jezus* jest sprecyzowana rola przyszłego Emmanuela:

> „Albowiem Dziecię nam się narodziło, syn został nam dany, na jego barkach spoczęła władza. Nazwano go imieniem: Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju" (Iz 9, 5).

W scenie intronizacji króla Ezechiasza posłużono się także gatunkiem literackim zwiastowania. Motyw narodzin, nadanie imienia oraz wyszczególnienie zadań przyszłego władcy to elementy wspólne tego fragmentu z poprzednim (Iz 7, 14). Przy opisie intronizacji posłużono się podobną strukturą literacką, gdyż wstąpienie na tron to narodziny króla jako adoptowanego syna Jahwe. Zmiana imienia, jak zawsze w Piśmie Świętym, oznacza nadanie nowej tożsamości temu, kto to imię otrzymuje i wynikające stąd zadania. Cztery imiona — tytuły określają ideał pomazańca, jakiego oczekuje Izajasz, które w pierwszym rzędzie przysługują samemu Jahwe. Imię *Przedziwny Doradca* podkreśla kierowanie się praktyczną mądrością w sprawach politycznych — umiejętność szczególnie pożądaną w czasach chaosu i bezradności. *Bóg Mocny* przede wszystkim odnosi się do umiejętności militarnych króla, szczególnie umiejętności zaprowadzenia pokoju. Tym samym imieniem jest nazwany sam Jahwe w Iz 10, 21. *Odwieczny Ojciec* jako tytuł młodego władcy może budzić zdziwienie, jednakże zawiera myśl o obowiązku nieustannej opieki nad swoim ludem. Szczególnej uwagi wymaga ostatni tytuł *Książę Pokoju*. Biblijny

pokój (*szalom*) to stan zachodzący wskutek zawarcia przymierza[29], a więc sytuacja określająca jakość relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem (zwłaszcza Iz 54, 10). „Szalom określa mianowicie nienaruszoność, całość pewnych układów wspólnotowych, a więc określony stan harmonijnej równowagi, równomiernego rozłożenia wszelkich roszczeń i potrzeb między dwu partnerów".[30]. Książę (*szar*) nie jest określeniem władcy absolutnego, lecz oznacza powiernika urzędu, który na polecenie Jahwe ma zaprowadzić szalom.[31]. W LXX dokonano reinterpretacji tekstu Iz 9, 5, rozwijając myśl zawartą w ostatnim tytule *Książę Pokoju*: „Chłopiec się nam narodził i syn został nam dany, panowanie na jego ramieniu, a nazwą go imieniem anioła wielkiej rady (*megales bules angelos*). Gdyż to ja wprowadzę pokój (*eirene*) i zdrowie dla niego". Czyżby w ten sposób została wyrażona myśl o odnowieniu przymierza w czasach mesjańskich? W Nowym Testamencie sam Chrystus jest wielokrotnie nazywany naszym pokojem[32]. Ireneusz z Lyonu wyjaśnia ten fragment alegorycznie: „Zaś wyrażenie panowanie na jego ramieniu alegorycznie mówi o krzyżu, na którym miał mieć grzbiet przybity gwoździem"[33].

> „I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej" (Iz 11, 1–2).

Tekst powstał zapewne w późniejszym okresie działalności Izajasza. Ezechiasz nie spełnił pokładanych w nim nadziei, ale prorok zachował wiarę w niezawodne obietnice Jahwe dane dynastii Dawida. Nadziei mesjańskiej trzeba zatem upatrywać u samych korzeni, cofając się aż do Jessego, ojca Dawida. W Septuagincie użyto na określenie pędu słowa *rabdos* (laska, berło), które może sugerować myśl o odrodzeniu potęgi politycznej dynastii, która rozprawi się ostatecznie ze swymi wrogami, gdyż *rabdos* pojawia się w całej Księdze Izajasza w kontekście potęgi asyryjskiej[34]. Taki właśnie sens, wieloznacznego skądinąd słowa, zawiera Hbr 1,8, mówiący o panowaniu Chrystusa, otrzymującego władzę od Ojca:

[29]Rdz 26, 30 nn.; 1 Krl 5, 26; Iz 54, 10; Job 5, 23.

[30]G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 112.

[31]Zob. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 401–402; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 494: „to świadome unikanie tytułu król (...) jest wyrazem polemiki przeciwko królom w Jerozolimie, którzy uniezależnili się od Jahwe i postępują jak władcy absolutni".

[32]Ef 2, 14.17; Kol 3, 15;. J 14, 27; 16, 33.

[33]Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej* nr 56.

[34]Iz 9, 3; 10, 5. 15. 24; 28, 27, 36, 6.

> „Tron Twój, Boże na wieki wieków, berło (rabdos) sprawiedliwości berłem królestwa Twego”[35].

Ireneusz nawet dopatruje się w różdżce nawet Maryi: „Przez te słowa prorok oznacza, że zrodzi się z tej, która ród swój wywodzi od Dawida i od Abrahama. Jesse był potomkiem Abrahama i ojcem Dawida, jego zaś potomkiem była dziewica, która poczęła Chrystusa, a więc *różdżka*”[36].

Oczekiwany mesjasz otrzymuje pełnię darów Ducha (*ruah*), który jest charyzmatyczną siłą udzielaną przez Jahwe wielkim postaciom z przeszłości dla wypełnienia określonego działania zbawczego. Dar Ducha to zarazem istota posłannictwa mesjańskiego, którego zewnętrznym znakiem było namaszczenie oliwą. *Mądrość i rozum* dają pomazańcowi zdolność prawidłowej oceny i uporządkowania życia i istnienia, będąc szczególnym dziedzictwem króla Salomona. *Rada i męstwo* oznaczają umiejętność dobrych i skutecznych rządów, przez które król jest sprawcą wybawienia swojego ludu. Trzecia para darów: *wiedza i bojaźń Pańska*, określa postawę świadomej i prawdziwej religijności wobec Jahwe. W tekście hebrajskim wymieniono sześć darów Ducha, natomiast w Septuagincie ostatni dar — bojaźń Pańską, którą powtórzono na początku 11, 3 — przetłumaczono odmiennie: w wierszu 2. przez *eusebeia* (pobożność) i w wierszu 3. przez *fobos theu* (bojaźń Boża). W ten sposób powstał klasyczny tekst o siedmiu darach Ducha Świętego. Pełną prawdę o Trzeciej Osobie Boskiej objawił Nowy Testament. Natomiast ten tekst jest ważnym świadectwem przygotowania tej prawdy zbawczej w Starym Testamencie, ponieważ zapowiada jedność posłannictwa Chrystusa i Ducha Świętego.

Jarosław Kołak OP — student III roku Kolegium Filozoficzno–Teologicznego Dominikanów, mieszka w Krakowie.

[35]Por. Ap 2, 27; 12, 5; 19, 15.
[36]Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, nr 59.

Muzułmańska znajomość Jezusa, tylko na podstawie Koranu, sprawia, że są oni zamknięci na poznanie tajemnicy Jezusa w rozumieniu chrześcijan, opierających swą wiarę na Piśmie Świętym, przede wszystkim zaś na Ewangelii. Wprawdzie w treści Koranu odnajdujemy wiele fragmentów z Biblii, ale występujące tam wypowiedzi o Jezusie bliższe są raczej ujęciom Ewangelii apokryficznych niż kanonicznych, bardzo rozpowszechnionych wśród przedislamskich chrześcijańskich Arabów.

Adam Dobrzyński
dominikanin

Kim dla muzułmanina jest Jezus Syn Maryi?

Według muzułmańskiej teologii objawienia, Bóg działający w historii posługiwał się co pewien czas prorokami, aby objawić ścisły monoteizm i swoje atrybuty, prawdę o sądzie w zaświatach i o modlitwie za swoje narody lub za ich czasy (VI, 83–92)[1]. Koran, głosząc prawdę o ciągłości religii i proroków, ważne miejsce wśród tych ostatnich przyznaje postaciom Starego i Nowego Testamentu. Dlatego też znaczną część Koranu stanowią pouczające opowieści o prorokach występujących w Piśmie Świętym, choć obok nich w Koranie występują także dawni, legendarni prorocy arabscy, zupełnie nieznani Biblii[2].

Przyjmuje się, że istnieją trzy grupy proroków. Według tradycji najliczniejszą z nich (124 tys.) stanowią prorocy „powołani" (arab.

[1]Wiara w proroków, „posłańców Boga" należy do podstawowych nauk Koranu. Obok niej wymienia się wiarę w jedność i jedyność Boga (Allaha); wiarę w życie przyszłe, ostateczne i wieczne oraz związaną z tym wiarę w zmartwychwstanie zmarłych i „Dzień Sądu Ostatecznego", niebo i piekło, a tym samym odpowiedzialność człowieka za swoje czyny; i wreszcie, wiarę w istnienie aniołów, szatanów i demonów (dżinny). W Surze *Kobiety* czytamy: „O wy, którzy wierzycie! Wierzcie w Boga i Jego Posłańca, i w Księgę, którą zesłał przedtem! A kto nie wierzy w Boga, w Jego aniołów, w Jego Księgi, w Jego Posłańców i Dzień Ostatni — ten zbłądził zbłądzeniem dalekim" (IV, 136; por. II, 177. 285; zob. także J. Bielawski, *Komentarz*, [w:] Koran, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986, s. 786–787). Wszystkie pozostałe cytaty z Koranu pochodzą również z tego wydania.

[2]Koran podaje imiona 25 proroków: Adam, Salih, Lot, Hud, Jakub, Abraham, Jonasz, Mojżesz, Dawid, Elizeusz, Zachariasz, Ezechiel, Jezus, Noe, Szu'ajb, Izmael, Józef, Izaak, Aaron, Salomon, Jan Chrzciciel, Hiob, Eliasz, Idris (Enoch), Muhammad (szerzej na ten temat zob.: E. Sakowicz, *Czy islam jest religią terrorystów?*, Kraków 2002, s. 62–69).

nabi, l. mn. *anbija*). Zesłał ich Bóg do każdego narodu i ludu (X, 47), gdyż Bóg do każdego narodu przemawia jego językiem (XIV, 4). Wśród „powołanych" wyodrębnia się drugą kategorię proroków, którzy nie tylko otrzymali posłannictwo z nieba, ale także zostali wybrani do głoszenia tego posłannictwa z góry wyznaczonej części ludzkości. Są to tzw. prorocy „posłani" (*rasul*, l. mn. *rusul*), których jest 315. Wreszcie spomiędzy tych ostatnich wyróżnia się proroków, za których sprawą powstały dla ludzkości księgi objawione. Tych „ludzi nieustępliwych i stanowczych", czy też „posiadających niezmienność" (*ulu l-azm*), według islamu było siedmiu (czasami podaje się również liczbę dziewięciu). Każdy z nich był założycielem nowej religii, każdy przyniósł nowe prawo. Naczelne miejsce wśród nich zajmują: Abraham (z obietnicą od Boga), Mojżesz (z objawieniem zawartym w *Torze*), Dawid (z księgą *Psalmów*), Jezus (z *Ewangelią*).

W myśl islamu, Allah pragnął, aby ludzkość przyjęła monoteizm i w tym celu posłużył się prorokami Izraela. Jednak Naród Wybrany sprzeniewierzył się temu posłannictwu. Allah zesłał więc kolejnego proroka — Jezusa. Jednak chrześcijanie uczynili z Niego Boga, zdradzając tym samym monoteizm. Także księgi objawione przez Boga: Tora i Ewangelia (III, 84; V, 44; VII, 157), zostały wypaczone przez wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa[3]. Zrodziła się zatem potrzeba objawienia koranicznego, którego zadaniem jest przywrócenie czystego (pierwotnego) monoteizmu:

> Muhammad nie jest ojcem żadnego z waszych mężczyzn, lecz jest Posłańcem Boga i pieczęcią proroków (XXXIII, 40; por. XVII, 1; XVIII, 1; XXV, 1).

Według doktryny muzułmańskiej jest to już ostatnie w dziejach ludzkości objawienie się Boga. Przekazał je Muhammad, który z polecenia Boga jest „pieczęcią proroków" (*chatam al-nabijjim*), czyli tym, kto przekazuje ludzkości ostateczne orędzie Boga, naprawia i dopełnia wszystkie wcześniejsze objawienia (V, 48). Dlatego Muhammad wielokrotnie wyrażał nadzieję, że zarówno żydzi jak i chrześcijanie uznają swój błąd, powracając do czystej wiary w Boga, przyjmując jego przesłanie.

Koran, najważniejsza księga spośród tych, które przekazał Bóg ludziom, zawiera Jego ostateczne „orędzie". Stanowi także jedyne kryterium, według którego należy oceniać inne święte księgi i zawarte

[3]Koran używa tutaj określenia *harrafa*, w którym kryje się idea zafałszowania, skażenia (IV, 46; V, 13).

w nich nauki[4]. Jeśli żydzi i chrześcijanie, chcą zrozumieć swoje księgi, muszą — według muzułmanów — uwierzyć w Koran (por. IV, 46; V, 13). Jeśli chcą poznać prawdę o swoich założycielach, czyli także o osobie Jezusa, muszą zacząć czytać Koran. Albowiem prawdziwy obraz Jezusa, uważają, zachował się tylko i wyłącznie w islamie.

Na pytanie: „Kim jest Isa Ibn Marjam?", muzułmanie odpowiadają w sposób dwojaki: negatywnie i pozytywnie. Od strony negatywnej, Jezus nie jest Synem Bożym[5]. Gdyż Allah, jedyny i jeden Bóg, żadną miarą nie mógł i nie może mieć dzieci, zrodzonych z Niego (IX, 30–31). Koran potępia wszelką ideę synostwa Bożego, ponieważ rozumie je jako fizyczne zrodzenie, jako skutek aktu seksualnego. Dlatego „synostwo Boże odniesione do Jezusa, rozumiane jest przez muzułmanów jedynie jako biologiczne continuum życia, przekazywanego na drodze prawa natury"[6]. Według sury XIX, Jezus otrzymuje istnienie dzięki wszechmocnemu stwórczemu słowu Allaha (XIX, 75), lecz Bóg nie nabywa w ten sposób dziecka. Nie godzi się Allahowi mieć jakiekolwiek dziecko (XIX, 35)[7]. Oni powiedzieli: „Miłosierny wziął Sobie syna!". Popełniliście rzecz potworną! (. . .) Nie godzi się Miłosiernemu, aby wziął sobie syna! (XIX, 88–89. 92) Stwórca niebios i ziemi! Jakże On mógłby mieć syna — przecież On nie miał wcale towarzyszki?! On stworzył każdą rzecz i On o każdej rzeczy jest wszechwiedzący! (VI,

[4]Do innych ksiąg islam zalicza: Torę (*Taura*), objawioną prorokowi Mojżeszowi; Księgę Psalmów (*Az-Zabur*), przekazaną prorokowi Dawidowi oraz Ewangelię (*Indżil*), objawioną Jezusowi (zob. III, 3–4a; V, 68–69). Właśnie ze względu na te księgi żydzi oraz chrześcijanie zostali nazwani w Koranie „Ludem Księgi" (II, 105.109.111 i in.). Czasem zalicza się do tej grupy także zwolenników Zaratustry (XXII, 17). Trzeba jednak pamiętać, że koraniczna koncepcja Pisma i Objawienia przeciwstawia się całkowicie biblijnej: Tora nie jest księgą Mojżesza, ale Księgą Boga objawioną Mojżeszowi. Podobnie Ewangelia (a nie ewangelie) nie jest zbiorem napisanym w łonie pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej przez uczniów Jezusa po Jego Wniebowstąpieniu, lecz Księgą Boga, objawioną Jezusowi i przekazaną przez Niego. Dlatego współcześni muzułmanie mówiąc o „Ewangelii" nie mają na myśli Nowego Testamentu, ani nawet czterech Ewangelii kanonicznych, lecz jedynie to, co w tych tekstach jest zgodne z Koranem. To zaś, co w Nowym Testamencie sprzeciwia się Koranowi, uznane jest za zafałszowanie Ewangelii objawionej Jezusowi.

[5]Dlatego też muzułmanie odrzucają m.in. naukę o Trójcy Świętej. Więcej na ten temat zob. A. Dobrzyński, *Czy chrześcijanie są politeistami? Trójca Święta a islam*, Teofil 2 (20) 2004, s. 159–166.

[6]E. Sakowicz, dz. cyt., s. 70.

[7]Wartym podkreślenia jest fakt, że Muhammad nie mówi o „synu", lecz o „dziecku", chcąc najwyraźniej odsunąć od Allaha, przede wszystkim, politeistyczne wyobrażenie bogów mających dzieci (zob. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1988, s. 218).

101).

Nazwanie Jezusa „Synem Bożym" oznacza zakwestionowanie czystego monoteizmu. Jezus staje się wtedy „przyznanym Bogu towarzyszem" lub „przypisanym Mu wspólnikiem". Kimś, kto domaga się chwały oraz poddania należnego tylko i wyłącznie Allahowi. Wszyscy, którzy czczą tak przedstawianego Jezusa, oddają się w niewolę grzechu bałwochwalstwa (*szirk*)[8], dla którego nie ma przebaczenia[9].

Pozytywnie, Jezus syn Maryi był człowiekiem wyjątkowym[10], choć ostatecznie tylko człowiekiem, „stworzonym z prochu jak Adam" (III, 59). Został powołany do istnienia mocą Słowa Allaha, który utworzył Go w łonie Dziewicy Maryi[11], bez udziału mężczyzny (III, 42–61; XIX, 16–21)[12].

[8] *Szirk* to — według muzułmanów — największy grzech, który nie tyle wyraża wielobóstwo, ile „przydanie Bogu towarzyszy", „przypisanie Jemu wspólników". Istota grzechu *szirk* nie polega na wierze w istnienie wielu bogów, ale na przekonaniu, że oprócz Boga prawdziwego istnieją inne bóstwa (zob. XVII, 22–23; XVII, 39).

[9] „To nie islam dokonał redukcji objawienia, jak mówi Jan Paweł II w *Przekroczyć próg nadziei*, lecz to chrześcijaństwo, twierdzi islam, dokonało redukcji i zdeformowania oraz świadomego zafałszowania Bożego objawienia" (E. Sakowicz, dz. cyt., s. 71). Według muzułmanów, Jezus czczony przez chrześcijan to mitologizacja tego, który jako wysłannik Boga i prorok poprzedził Muhammada. Chrześcijanie oddając Mu cześć boską powracają do pogańskich mitologii, według których bóstwa żyją w związkach małżeńskich, płodzą i rodzą dzieci na sposób ludzki (tamże).

[10] W jednej z tradycji islamu, w safizmie, tradycji wewnętrznej drogi, Jezus reprezentuje typ doskonałego ascety, nie przywiązanego do świata materialnego i władzy. Wielu poetów sufickich często wspomina Jezusa w swoich utworach. Jezus jest tam przykładem człowieka doskonałego i prawdziwego mistrza, Sufi. Z tego powodu niejednokrotnie oskarżani byli przez islamską „ortodoksję", jako „ukryci chrześcijanie". Stanowisko to po części potwierdza sam Koran, mówiąc o Jezusie, podobnie jak o Zachariaszu i Janie Chrzcicielu, jako o „Sprawiedliwym" (VI, 85).

[11] Maryja (Marjam) z kolei jest jedną z tzw. czterech doskonałych kobiet islamu, obok Chadżidży, pierwszej żony Muhammada, Asiji Bint Muzahim, żony faraona, oraz Fatimy, córki Proroka Muhammada. Maryja, choć tak jak i jej syn, była „znakiem dla świata" (XXI, 91) i „jedną z pokornych" (LXVI, 12), nie powinna jednak odbierać czci, jako „Matka Boga", skoro Jej Syn jest tylko człowiekiem (zob. V, 116–117).

[12] Koran określa Jezusa jako „Słowo Boże" (*kalimat Allah*) czterokrotnie: III, 34. 40; IV, 171; XIX, 35 (przy czym muzułmańscy komentatorzy i egzegeci podkreślają, że Jezus nie jest nazwany w Koranie wprost „Słowem Allaha", lecz *min*, czyli jakimś „Słowem pochodzącym od Allaha"). Określenie to zostało przypisane Jezusowi z co najmniej czterech powodów: (1) jest On wypełnieniem stwórczego słowa Boga, wypowiedzianego w momencie poczęcia, (2) jest także prorokiem zapowiedzianym przez słowo Boga, otrzymane i przepowiadane przez wcześniejszych proroków, (3) Jezus mówi w imieniu Allaha i w ten sposób prowadzi ludzi

Maria powiedziała: „O Panie mój! Jakże będę miała syna, skoro nie dotknął mnie żaden mężczyzna?". Powiedział: „Tak będzie! Bóg stwarza to, co chce! Kiedy On decyduje o istnieniu jakieś rzeczy, to tylko mówi: «Bądź!» — i to się staje" (III, 47).

Bóg, za pośrednictwem anioła ukazującego się jako doskonały człowiek, obwieścił Maryi „radosną wieść o Słowie pochodzącym od Niego, którego imię Mesjasz, Jezus, syn Marii" (III, 45), czyli o narodzinach „najczystszego dziecięcia", który nauczy „Księgi i mądrości, Tory i Ewangelii" (III, 48).

Jezus był jednym z tych, z którymi Bóg zawarł przymierze (XXXIII, 7). Otrzymał On od Boga objawienie oraz polecenia, aby zachował prawdę przeciw wierzeniom bałwochwalców (XLII, 13). Jezus przedstawiony jest jako przykład dla swego ludu, choć ten się od Niego odwrócił. Jezus przybył do swego ludu ze znakami i z prawdą, aby wyjaśnić to, w czym ludzie byli niezgodni między sobą (XLIII, 63).

Dzięki temu Jezus stał się „Sługą Bożym" (IV, 172; XIX, 30). Jego prawdziwa wielkość objawia się w tym, że jako „Sługa Boży" został prawdziwym *muslim*. Od początku swego istnienia aż do ostatniego tchnienia życia był muzułmaninem, czyli poddanym woli Allaha. Narodził się, żył i nauczał tylko po to, aby wezwać wszystkich ludzi, by na powrót stali się sługami Allaha, poddanymi i wypełniającymi Jego wolę (XIX, 36)[13]. A to znaczy — według muzułmanów — że głosił światu islam.

Koran nazywa Jezusa także „Wysłannikiem" i „Prorokiem Allaha" (IV, 157. 170; LXI, 6), bardzo istotnym w historii ludzkości, jednak nie najważniejszym, gdyż „pieczęcią proroków" jest Muhammad (XXXIII, 40) i tylko w oparciu o jego naukę można głosić całemu światu prawdziwą wiedzę o Bogu, autentyczny monoteizm (XVII, 1; XVIII, 1; XXV, 1)[14]. Koran ustala pewną hierarchię między wysłannikami Allaha i wydaje się, że Jezus zajmuje pozycję zaraz po Muhammadzie. On jeden otrzymał „dowody" (możliwość czynienia cudów)[15], tylko On został umocniony „Duchem Świętym" (V, 110).

prawą drogą, (4) w swej osobie jest „dobrą nowiną" (zob. L. Woroniecki, *Jezus Chrystus muzułmanów*, „Communio" 4 (70), s.67–81, s. 71–72).

[13]Według Koranu, muzułmanami są wszyscy ludzie od momentu urodzenia. Dopiero z chwilą przyjęcia innej religii sprzeciwiają się woli Allaha, który pragnie, by wszyscy ludzie poddali się Jego woli (słowo „islam" oznacza „poddanie się Bogu–Allahowi") i przez to stali się muzułmanami (zob. III, 19; V, 3; XXIV, 55).

[14]*Leksykon religii*, H. Waldenfels (red.), Warszawa 1997, s. 299–300.

[15]O tym, że Jezus potwierdzał swoją misję cudami, Koran mówi w dwóch surach: *Rodzina Imrana* (III, 49) i *Stół zastawiony* (V, 110–114), wymieniając cztery

Mimo wszystko jednak, misja Jezus ograniczała się tylko do Żydów (Allah „uczyni Go posłańcem do synów Izraela", III, 49). Jest to zgodne z logiką Koranu, który — jak to już zostało powiedziane — twierdzi, że każdy naród miał swojego proroka, mówiącego w jego własnym języku.

Czasami muzułmanie powołując się na Koran (III, 45; IV, 157. 171; V, 17. 72. 75), nazywają Jezusa również „Mesjaszem" (*al-Masih*). I choć arabski termin pochodzi z tej samej rodziny semickiej, co hebrajski *Mashiah*, a tym samym znaczy: „namaszczony" (gr. *christos*), trzeba jednak pamiętać, że istnieją spore różnice w rozumieniu tych terminów u muzułmanów, żydów i chrześcijan. „Jezus-Masjasz" islamu nie jest ani Mesjaszem już przybyłym (jak wierzą chrześcijanie), ani jeszcze nie przybyłem (jak twierdzą żydzi). Jest On wybrańcem Allaha, „namaszczonym" przez Niego, ale ciągle tylko Jego prostym stworzeniem. Jezus nie przyszedł na świat, aby dokonać dzieła zbawienia lub odkupienia, gdyż nie miał takiego prawa ani takiej misji zleconej Mu przez Allaha. Poza Allahem nic boskiego nie istnieje. I jeśli taka byłaby wola Allaha, mógłby On zgubić Mesjasza.

Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: „Zaprawdę, Bogiem jest Mesjasz, syn Marii!". Powiedz: „Kto ma możność uczynić coś przeciw Bogu, jeśli On zechce zgubić Mesjasza, syna Marii, jak również Jego Matkę i wszystkich, którzy są na ziemi?". Do Boga należy królestwo niebios i ziemi, i tego, co jest między nimi. On stwarza to, co chce. Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny! (V, 17; por. V, 72).

Uznanie Jezusa za Zbawiciela na gruncie islamu jest niemożliwe, także z powodu odrzucenia przez muzułmanów nauki o grzechu pierworodnym. Wprawdzie, Koran wspomina o tym, że pierwsi rodzice w raju, za podszeptem szatana, Iblisa[16], zgrzeszyli przeciw Allahowi (II, 35–39; VII, 19–25; XX, 115–124), ale popełnione przez nich zło nie jest duchowo dziedziczone przez wszystkich ludzi (ponieważ to sugerowałoby, że dzieło stworzenia nie udało się Bogu). Nie ma zatem racjonalnej przyczyny, dla której człowiek musiałby być odkupiony.

Sura IV (*Kobiety*), pochodząca z czasów pobytu Muhammada

różne cuda Jezusa: (1) ulepił z gliny ptaka, tchnął w niego życie i figurka stała się ptakiem, (2) uzdrowił niewidomego od urodzenia i trędowatego, (3) wskrzeszał z martwych, (4) sprawił, że na prośbę apostołów z nieba zstąpił „zastawiony stół". Koran jednak po każdym cudzie podkreśla, że czynił je „za pozwoleniem Boga", tym samym są one traktowane jako przejaw potęgi Boga i Jego dobroci względem człowieka, a nie jako dowód boskości tego, kto je dokonuje.

[16]E. Sakowicz, *Iblis*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1381.

w Medynie[17], zawiera polemikę dotyczącą rozumienia śmierci krzyżowej Jezusa. Początkowo, jak się wydaje, Koran nauczał — za Ewangeliami — że Jezus umarł i zmartwychwstał (XIX, 34), i że ta śmierć i zmartwychwstanie były częścią planu Bożego (III, 48). Późniejsze sury świadczą o zmianie w nauce Muhammada, która dokonała się, być może, pod wpływem gnostycyzmu. Jezus, według niego, nie umarł, tylko został wzięty do nieba przez Allaha[18].

Bóg nałożył na nich pieczęć za ich niewiarę i za to, że powiedzieli: „zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii, posłańca Boga" — podczas gdy oni ani Go nie zabili, ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało (IV, 155–157).

Zdaniem wielu komentatorów muzułmańskich, tezę o zbiorowej halucynacji należy odrzucić. Twierdzą oni, że na krzyżu zamiast Jezusa został stracony ktoś inny (IV, 156nn.), prawdopodobnie sobowtór Jezusa. Najczęściej jest on utożsamiany z Szymonem Cyrenejczykiem, Żydem pomagających Jezusowi nieść krzyż, bądź Judaszem bądź innym apostołem. Jeszcze inni twierdzą, że Bóg nadał postać Jezusa wszystkim, którzy Go otaczali i jeden z nich przedstawiając się jako Jezus, umarł na krzyżu[19].

Na gruncie teologii islamskiej osoba Jezus pojawia się również w nauce o Dniu Sądu Ostatecznego (*Jaum ad–Din*), który tradycja koraniczna nazywa także „Dniem Ostatnim" (II, 126), „Dniem Wielkim" (XXVI, 135), „Dniem, co do którego nie ma wątpliwości" (III, 9). Zawiera ona wiele elementów zaczerpniętych z judaizmu i chrześcijaństwa. Muzułmanie wierzą, iż koniec świata poprzedzający Sąd Ostateczny znamionować będą straszliwe wydarzenia. Ukaże się al-Dadżdżal, jednooki potwór (odpowiednik Antychrysta), który udając mesjasza i zwodząc ludzi, dokona straszliwego spustoszenia na ziemi.

[17]Ze względu na czas oraz miejsce powstania sur (poszczególnych rozdziałów Koranu) dzieli się je na starsze — mekkańskie (zawierają ogólne przepisy islamu) oraz późniejsze — mesyńskie (poświęcone są regulacjom prawnym). W swoim obecnych kształcie Koran zupełnie nie odpowiada porządkowi chronologicznemu, w jakim te wersety zostały przekazane Muhammadowi. Sury trzymają się bowiem porządku czysto formalnego, mniej więcej zaczynając od najdłuższych, a kończąc na najkrótszych.

[18]Tradycja muzułmańska przyjmuje w odniesieniu do Jezusa wywyższenie bez uprzedniej śmierci. Jeden z jej przedstawicieli, Tabari, pisze: „Gdy Jezus został wywyższony, miał wtedy 32 lata i 6 miesięcy. Jego misja prorocka trwała trzydzieści miesięcy i po ich upływie Allah uniósł Go wraz z ciałem. Żyje on aż po dzień dzisiejszy" (cyt. za: R. Arnaldez, *Jésus, Fils de Marie, prophète de l`islam*, Paris 1980, s. 189). Zob. także Koran, IV, 158 oraz III, 55.

[19]Zob. L. Woroniecki, dz. cyt., s. 76–77.

Ale potem po raz drugi przyjdzie na ziemię Jezus jako sprawiedliwy sędzia. Jezus pokona wtedy al-Dadżdżala (według tradycji nastąpi to gdzieś na pograniczu palestyńsko-syryjskim, być może w pobliży Meggido — miejscowości znanej również pod nazwą Armagedon), połamie krzyże (jako symbol bałwochwalstwa), a następnie ożeni się i będzie miał potomstwo. Następnie wyzna publicznie wiarę w Allaha i stając się najgorliwszym muzułmaninem założy wielką wspólnotę muzułmańską. Po czterdziestu latach swojej działalności „misyjnej" umrze w Medynie, pochowany zaś zostanie w grobie Muhammada. Wkrótce po tym wydarzeniu nadejdzie Sąd Ostateczny. Anioł Israfila dźwiękiem swej trąby porazi wszystko „śmiertelne", następnie w ten sam sposób spowoduje zmartwychwstanie powszechne (w Koranie przedstawiane jako przebudzenie ze snu), do którego wezwani są wszyscy ludzie na końcu czasów. Będzie to powtórzenie aktu stworzenia dokonanego przez Boga (XXVII, 64; XXX, 11). Jezus, który zmartwychwstanie między Abu Bakrem a Umarem[20], nie odegra w nim jednak żadnej istotnej roli. Będzie jedynie świadkiem przeciwko chrześcijanom, którzy zdradzili Jego naukę (przede wszystkim poprzez oddawanie Jemu i Jego Matce czci) i nie uwierzyli w Allaha (IV, 159). Ostatecznie o wszystkim zdecyduje jednak sam Allah, który jest królem tego dnia (I, 4). On sam będzie jedynym sędzią, który sprawi, że sprawiedliwi przejdą bez przeszkód do raju, po moście ostrym jak ostrze noża, natomiast źli i poganie (szczególnie politeiści) ześlizną się w otchłanie piekła, gdzie znosić będzie straszne, nie kończące się męki.

Muzułmańska znajomość Jezusa, tylko na podstawie Koranu, sprawia, że są oni zamknięci na poznanie tajemnicy Jezusa w rozumieniu chrześcijan, opierających swą wiarę na Piśmie Świętym, przede wszystkim zaś na Ewangelii. Wprawdzie w treści Koranu odnajdujemy wiele fragmentów z Biblii, ale występujące tam wypowiedzi o Jezusie bliższe są raczej ujęciom Ewangelii apokryficznych niż kanonicznych, bardzo rozpowszechnionych wśród przedislamskich chrześcijań-

[20] Abu Bakr, z przydomkiem As-Siddik (Prawdomówny), Towarzysz, przyjaciel i teść Muhammada. Panował po śmierci Proroka, jako pierwszy z kalifów, w latach 632–634. W tradycji sunnickiej uważany jest za pierwszego człowieka, który nawrócił się na islam (J. i D. Sourdel, *Cywilizacja islamu (VII–XIII w.)*, tłum. M. Skuratowicz i W. Dembski, Warszawa 1980, s. 427).
Umar, drugi kalif, panujący w latach 634–644. Początkowo gwałtownie występował przeciwko Muhammadowi. Kiedy jednak został jego przyjacielem i teściem, wspierał go skutecznie. Za jego kalifatu muzułmanie dokonali największych podbojów (tamże, s. 576–577).

skich Arabów[21].

Dlatego Jan Paweł II podczas spotkania z królem Hasanem II w Casablance 19 sierpnia 1985 r., zwracając się do 80 tysięcy młodych Marokańczyków, mówił, że choć „wierzymy w tego samego Boga, Boga jednego, Boga żyjącego, Boga, który stwarza świat i swoje stworzenie doprowadza do doskonałości", to jednak: „uczciwość wymaga, byśmy również uznali i uszanowali to, co nas różni. Najbardziej istotną różnicą jest oczywiście sposób, w jaki patrzymy na osobę i dzieło Jezusa z Nazaretu. Wiecie, że my chrześcijanie wierzymy, iż Jezus wprowadza nas w wewnętrzne poznanie tajemnicy Boga i synowską wspólnotę darów, tak, że uznajemy w Nim i głosimy w Nim Pana i Zbawiciela"[22].

Czy to oznacza, że dialog pomiędzy wyznawcami Chrystusa a muzułmanami jest niemożliwy? Oczywiście nie! Dialog obydwu tych religii jest możliwy i konieczny. Należy jednak przeciwstawić się ideologizowaniu dialogu jako wartości absolutnej, samej w sobie. Jego punktem wyjścia z pewnością nie może być stanowisko muzułmańskie związane z chęcią pouczania chrześcijan co do ich własnej wiary (V, 75), czy też koraniczna wizja Jezusa. Należy także zakończyć etap unikania tematów trudnych i kontrowersyjnych. Dialog ten winien być drogą do głębszego, pełniejszego poznania się i zrozumienia; do dostrzeżenia zarówno podobieństw, które nas łączą, jak i różnic, które nas od siebie oddalają. Być może wówczas łatwiej nam będzie wejść na drogę współpracy na wielu płaszczyznach odniesień międzyludzkich.

Adam Dobrzyński OP — ur. w 1975 r., absolwent Wydziału Filozofii KUL, w latach 2000–2002 redaktor „Kalendarza Ekumenicznego" (zajmując się tam islamem i religiami Dalekiego Wschodu). Obecnie student V roku teologii w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Dominikanów w Krakowie.

[21] Por. H. Waldenfels, dz. cyt., s. 217. Natomiast, jeśli idzie o największe wspólnoty chrześcijańskie tamtej epoki, które istniały w Arabii, to wydaje się, że choć pierwsi muzułmanie stykali się, niemalże na co dzień, z nestorianami, monofizytami, czy też chaldejczykami, nie przyjęli założeń żadnej z tych denominacji chrześcijańskich. Dużo bardziej bliżsi są stanowisku arian, którzy zaprzeczali pełnemu bóstwu Chrystusa (zob. G. Paolucci i C. Eid, *Islam. Sto pytań. Odpowiada Samir Khalil Samir*, tłum. K. Klauza, Warszawa 2004, s. 120).

[22] E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000, s. 381.

Paweł Trzopek
dominikanin

Parę słów na temat przyjścia Pana*

Na końcu czasów nastąpi ostatnie przyjście Pana. Będzie to dopełnienie historii świata i historii każdego z nas. Wrócimy wtedy do naszych ciał, oczywiście, o ile Pan nie przyjdzie wcześniej, zanim umrzemy. Wraz z przyjściem Pana wszystko zostanie odnowione, wszystko rozkwitnie; nastąpi ostateczny tryumf Boga i objawi się klęska zła: szatana i śmierci, które zostaną wrzucone do jeziora ognia i siarki. Wówczas wszystko osiągnie swoją pełnię. Właśnie taki, bardzo pozytywny obraz przyjścia Pana głoszą dominikanie. Pamiętam, że pewnego razu o. Jan Andrzej Kłoczowski OP rozpoczął jedno ze swoich kazań tymi słowami: „Mam dla Was bardzo dobrą wiadomość: będzie koniec świata!". Rzeczywiście, w naszym przepowiadaniu warto mieć na względzie ten pozytywny obraz końca świata, ponieważ często jest tak, że ludzie po prostu boją się, nie rozumieją tego, czym będzie koniec dziejów, wypełnienie czasów. Dlatego nasze głoszenie z reguły jest przedstawianiem tego od strony pozytywnej. Czasem może nawet trochę przypominać broszurki Świadków Jehowy, w których koniec świata wygląda pięknie i bajkowo: wszyscy są ładnie ubrani, panowie w garniturach, panie w sukniach, a zwierzątka (nawet te najgroźniejsze) łaszą się do ludzi. Czegóż więcej pragnąć?

Taki obraz końca czasów jest jednak niepełny. Aż tak łatwo i przyjemnie od razu nie będzie. W 24. rozdziale Ewangelii według św. Mateusza Jezus mówi o znakach końca czasów. Uważa się, że w sensie literalnym słowa te odnoszą się do ostatecznego upadku Jerozolimy, do zniszczenia Świątyni w roku 70 po Chrystusie. Możemy jednak

*Tekst konferencji wygłoszonej na spotkaniu grupy Odnowy Charyzmatycznej w krakowskim Klasztorze Dominikanów 17 października 2003 roku.

rozumieć je w szerszej perspektywie, bo jak wiemy, Słowo jest żywe, a przez to otwarte na interpretacje. Duch Święty poucza nas i sprawia, że stajemy się egzegetami Pisma. Odczytujemy Słowo dla Kościoła, czyli dla nas wszystkich.

Warto zwrócić uwagę na to, że Pan Jezus wielokrotnie wspomina o różnych trudnych i negatywnych zjawiskach, które nastąpią przy końcu czasów:

> Strzeżcie się, żeby ktoś Was nie zwiódł. Wielu będzie przychodzić pod Moim imieniem. Wielu w błąd wprowadzą. Będziecie słyszeć o wojnach i odgłosy wojen. Nie trwóżcie się! To musi się stać. Powstanie naród przeciw narodowi, królestwo przeciw królestwu. Będą głód, zaraza, trzęsienia ziemi. To wszystko będzie początkiem boleści. Wydadzą Was na udrękę, będą Was zabijać, będziecie w nienawiści (...). Będzie ohyda spustoszenia w miejscu świętym (...). Uciekną (...). Biada brzemiennym i karmiącym w owe dni.

Taki obraz końca jest przerażający, apokaliptyczny w popularnym znaczeniu tego słowa. Skoro już teraz jest źle, to wszystko wskazuje na to, że będzie coraz gorzej. Co więcej, te słowa mówi Jezus, a to znaczy, że na pewno się spełnią, że tak po prostu będzie. I tak właśnie jest od momentu Wcielenia, czyli od kiedy rozpoczęły się czasy ostateczne — są wojny, jest wszechobecna nienawiść, są zarazy, trzęsienia ziemi, kataklizmy. Spójrzmy jednak na to, co się dzieje przez pryzmat Pawłowego obrazu *bólów rodzenia* (zob. Rz 8, 22). Rodzi się nowy świat, rodzi się w bólu — tak jak kobieta rodzi w bólach nowe życie. Całe stworzenie „natęża się" i cierpi, aby w końcu się odrodzić.

I następny fragment:

> Wtedy wydadzą was na udrękę i będą was zabijać, i będziecie w nienawiści u wszystkich narodów, z powodu mojego imienia. Wówczas wielu zachwieje się w wierze; będą się wzajemnie wydawać i jedni drugich nienawidzić. Powstanie wielu fałszywych proroków i wielu w błąd wprowadzą; a ponieważ wzmoże się nieprawość, oziębnie miłość wielu. Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony. A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi, na świadectwo wszystkim narodom. I wtedy nadejdzie koniec (Mt 24, 9–14).

Słowo to mówi o trzech uderzeniach, które nastąpią w czasie ostatecznym, tuż przed przyjściem Pana — czyli w tym czasie, w którym teraz żyjemy. Bo przyjście Pana może mieć miejsce za chwilę albo za tysiąc lat. Tego nie wiemy, co więcej, nie nam tego dociekać. Zawsze mamy być gotowi na Jego przyjście. Jezus zapowiada swym uczniom trzy uderzenia: w wiarę, w prawdę i w miłość.

Uderzenie w wiarę

Wielu zachwieje się w wierze. Będą wzajemnie się wydawać i jeden drugiego nienawidzić. Uderzenie w wiarę powoduje rozbicie wewnętrznych relacji we wspólnocie. Kiedy członkowie wspólnoty chrześcijańskiej tracą wiarę, to wszystko się rozsypuje. Dlaczego? Bo wiara jest jedynym fundamentem naszego wspólnego życia. Gdyby nie wiara, gdyby nie to, że każdy z nas uwierzył w Jezusa Chrystusa, nie byłoby nas tutaj. Nie byłoby nas w Kościele, w zakonie. I dlatego niewiara członków wspólnoty powoduje jej rozbicie. Paradoksalnie wydawałoby się, że to głównie brak miłości niszczy wspólnotę. Ale Pan Jezus mówi wyraźnie — to zachwianie się w wierze powoduje rozpad relacji. Bo nasze relacje są oparte na wierze.

Uderzenie w prawdę

Powstaną liczni fałszywi prorocy i wielu w błąd wprowadzą. Uderzenie w prawdę to fałszywi prorocy, którzy pokazują złą drogę. Wcześniej Jezus mówił o tych, którzy przyjdą pod Jego imieniem i będą mówić: „To ja jestem mesjaszem". Myślę, że na każdego z nas czyha niebezpieczeństwo uznania, że zbawienie świata zależy ode mnie, od mojego kaznodziejstwa, od mojej gorliwości w życiu zakonnym, od mojej modlitwy. Nieprawda. Jedynym zbawicielem świata jest Jezus Chrystus i nikt — choćby najświętszy i najbardziej doskonały — zbawicielem świata być nie może. A jeżeli ktoś tak myśli, to jest zwodzicielem i fałszywym prorokiem.

Uderzenie w prawdę polega także na jej relatywizacji. Fałszywi prorocy rozmywają prostą drogę do Boga. Bardzo łatwo jest „kombinować" na własną rękę, czy to jeśli chodzi o mówienie kazań, czy o prowadzenie ludzi w konfesjonale. Poza konfesjonałem jest jeszcze łatwiej, chętnie rezygnujemy z czegoś, co jest niewygodne. To zagrożenie dotyczy szczególnie nas. Przyzwyczailiśmy się, do tego, że ludzie mówią o nas „fajni". Dlatego trzeba czuwać, żeby to bycie „fajnym" nie oznaczało mniej lub bardziej świadomego zapomnienia o jakiejś integralnej prawdzie Ewangelii, zapomnienia o Panu Jezusie. Bardzo dobrze, że jesteśmy otwarci, że mówimy językiem zrozumiałym dla współczesnego świata. Dzięki temu możemy trafić do wielu ludzi, do

których inni pasterze w Kościele trafić nie umieją. Jednak musimy pamiętać, że mamy głosić całą naukę Kościoła, jasno i kategorycznie, w sposób wymagający. Jeżeli ulegniemy pokusie nieprawdy, sami staniemy się nieprzyjaciółmi Jezusa, czyli antychrystami.

Uderzenie w miłość

Ponieważ wzmoże się nieprawość, ostygnie miłość wielu. Osoby, które doświadczyły nieprawości pasterza w Kościele, odrzucają miłość Pana Boga, nie kochają Go, gdyż nie są w stanie przyjąć niedoskonałości Jego sług. Z takimi przypadkami można się spotkać dość często. Nieprawość pasterza w Kościele może przybrać różne formy: może to być molestowanie, chciwość, kombinowanie z podatkami czy też cokolwiek innego nieprawego, co człowiek czyni. Wszystko to uderza w ludzi z niesłychanie wielką mocą, o wiele większą, niż gdyby zły czyn popełnił pierwszy sekretarz partii czy ktoś niewierzący. Jako pasterze w Kościele, powołani do służby kapłańskiej, musimy pamiętać, że nasza nieprawość będzie niszczyła Kościół, będzie niszczyła miłość w sercach ludzi — miłość do Pana Boga i miłość do Kościoła.

Kontratak

W obliczu tych trzech uderzeń należałoby się jakoś zasłonić, obronić, wyprowadzić kontratak. Cóż możemy zrobić?

Na uderzenie w miłość, płynące z doświadczenia nieprawości w Kościele, odpowiedzią ma być nasza własna prawość, prawość życia, świadectwo życia dawane po to, żeby miłość innych nie ostygła. Nasze życie ma być prawe pod każdym względem, począwszy od kasowania biletów w tramwaju i nieprzechodzenia na czerwonym świetle do zwykłego, prostego życia ślubami, bez kombinowania, bez wymyślania własnych idei. Mężczyzna jest mistrzem świata w uzasadnianiu przed samym sobą, że „tak naprawdę to nie był grzech", ale zasługa. Myślę, że każdy z nas doświadcza, czasami bardzo boleśnie, tego, że wszystko potrafimy sobie wytłumaczyć. Za takie doświadczenie prawości życia jesteśmy odpowiedzialni, nosząc biały habit, sprawując sakramenty — żeby miłość nie ostygła, żeby miłość była mocniejsza. Mamy budować w ludziach miłość do Pana Boga, pomagać im zobaczyć, że

są kochani i pomagać im odpowiedzieć na tę miłość, a tak pomagać może tylko ktoś, kto jest wiarygodnym świadkiem, człowiekiem prawym, człowiekiem, który jest opoką i ostoją, który sam mocno stoi na własnych nogach.

Odpowiedzią na uderzenie w prawdę, na działanie fałszywych, wprowadzających w błąd proroków, jest stawanie w prawdzie przed samym sobą, przed Bogiem, a także przed przełożonymi. To prostowanie. Staję w prawdzie wtedy, gdy wchodzę na prostą drogę prawdy. Kiedy ufam nie tyle sobie, co Panu Bogu, bo to On wie lepiej, jak ma wyglądać moje życie i moja droga do Niego. *Zdaję się na Niego*, używając słów św. Teresy od Dzieciątka Jezus: całkowicie zdaję się na Pana Boga. On lubi drogi proste i proste sytuacje.

Stawanie w prawdzie to także prawdziwe kaznodziejstwo, głoszenie prawdy w taki sposób, który będzie się podobał ludziom, który będzie dla nich ujmujący. Humbert de Romanis, dominikanin, pisze w swoim podręczniku *De eruditione praedicatorum*, że jednym z podstawowych zadań kaznodziei jest to, żeby podobał się ludziom. Jeśli ich zrazi, nie trafi do nich swoimi słowami. Kaznodzieja ma ująć ludzi, żeby móc im potem głosić prawdę, wymagającą i twardą. Zawsze łatwiej jest przyjąć przykre słowo od kogoś, kto jest dla nas miły. Łatwiej przyjąć upomnienie od kogoś, kto jest nam życzliwy niż od kogoś, kto jest gburem i prostakiem i kto na nas warczy. Łaska buduje przecież na naturze.

Jaka jest odpowiedź na uderzenie w wiarę? Budowanie relacji wewnątrz wspólnoty, nie szukanie na zewnątrz ani też uciekanie. Tu jest nasz dom, nasza wspólnota, tu jest nasz Kościół, w którym żyjemy, pierwsze środowisko naszej wiary. Budowanie relacji wewnątrz wspólnoty oznacza także troskę o siebie nawzajem, budowanie zaufania, rozmowę. Braciom wydaje się często, że są twardzielami. Nie umieją rozmawiać, bo myślą, że to im nie jest potrzebne. Moje doświadczenie przyjaźni w zakonie to przede wszystkim doświadczenie rozmowy, trudnej, czasem nawet bardzo trudnej, po której trzeba się było potem pojednywać. Kończyło się to zwykle tym, że kupowałem przyjacielowi płytę CD. Przez lata studentatu, a potem w innych klasztorach mocno doświadczałem uczenia się trudnej sztuki rozmawiania ze sobą, wyjaśniania sobie różnych spraw. To przynosi owoce. W pewnym momencie ludzie zaczynają rozumieć się bez słów. Tak też było w mojej przyjaźni. Pamiętam, jak kiedyś pewien student powiedział mi, że słuchanie moich i mojego przyjaciela kazań, wygłaszanych w czasie Mszy św., było niesamowitym doświadczeniem dla

zgromadzonych. Kiedy staliśmy razem przy ołtarzu czy mówiliśmy kazanie dialogowane, inni dostrzegali, że między nami jest prawdziwa relacja, że zależy nam na sobie nawzajem, jak również na tym, co robimy.

Każdy z nas jest zaproszony do budowania prawdziwych przyjaźni, prawdziwych relacji wewnątrz wspólnoty, a nie na zewnątrz. Więzi, które nas łączą przez śluby, są o wiele mocniejsze niż więzi rodzinne, niż więzi pokrewieństwa. Warto się więc zakorzenić we wspólnotę po to, aby wydać owoc — roślina bez korzeni usycha, a ta, która zapuszcza głęboko korzenie, daje nie tylko owoce, daje też cień, w którym inni mogą odpoczywać. Taka jest właśnie odpowiedź na uderzenie w wiarę. Ostateczną odpowiedzią na wszelkie uderzenia jest głoszenie Ewangelii. *Ta Ewangelia o Królestwie będzie głoszona po całej ziemi, na świadectwo narodom.* To właśnie nas dotyczy. Sami sobie nawzajem mamy głosić Ewangelię, by czuć się bezpiecznie w obliczu trzech uderzeń czasów ostatecznych. I dopiero wtedy nadejdzie koniec.

Paweł Trzopek OP — w pracy badawczej zajmuje się tradycją janową. Licencjat z teologii biblijnej na KUL-u, bakalaureat z nauk biblijnych w Papieskiej Komisji Biblijnej w Rzymie. Wykładowca Nowego Testamentu w Kolegium OO. Dominikanów w Krakowie. Obecnie przebywa w École Biblique w Jerozolimie.

Spory, dyskusje polemiki

Rozpoczynamy, wraz z ukazaniem się obecnego numeru „Teofila", obecność w naszym piśmie nowego działu, który nosić będzie tytuł: „Spory, dyskusje, polemiki".

Artykuły i wywiady w nim zawarte adresowane są w pierwszej kolejności do fachowych teologów - z tego przede wszystkim względu, iż dobra znajomość granic chrześcijańskiej i katolickiej ortodoksji jest warunkiem koniecznym dyskusji z teologicznymi i filozoficznymi koncepcjami, z jakimi będzie można zetknąć się w tej właśnie rubryce.

Decydujemy się na jej uruchomienie w przekonaniu, iż każda koncepcja teologiczna — nawet ta daleka od chrześcijańskiej wiary — przestaje być niebezpieczna, a na pewno staje się mniej niebezpieczna, kiedy zostanie nie tylko przemilczana, co przedyskutowana. Czasami watro przypomnieć sobie, iż chrześciajńskia wiara nie tylko posiada granice, ale również i fakt, iż są to granice dość precyzyjnie wyznaczone.

Ze swojej strony obiecujemy, iż każdy kontrowersyjny z katolickiego czy chrześcijańskiego punktu widzenia tekst, który Czytelnik znajdzie w nowo uruchamianym dziale polemik, doczeka się odpowiedzi formuowanej z pozycji „chrześcijaństwa po prostu".

Jednocześnie nie mogę nie wspomnieć, iż nowy dział powołany jako forum teologiczne nie musi być pożyteczny dla Czytelnika, który szuka wody świeżej, dobrej, czystej i płynącej prosto ze źródła Tradycji Wiary Kościoła. Nikomu nowej rubryki „Teofila" nie polecam — wręcz przeciwnie. Jeśli już, czytajcie ją jako ostatnią, zwłaszcza

po zapoznaniu się z sugestiami bibliograficznymi, które znajdziecie na ostatniej stronie każdego numeru. Teologów zapraszam do dyskusji — jeśli nie z powodu zainteresowania tematem, to ze względu na obowiązek obrony tej nadziei, która w nas jest.

Janusz Pyda OP

Nadzieja współczesnego chrześcijanina – rozmowa z o. prof. Stanisławem Obirkiem SJ

Co dla Ojca znaczą słowa Pawła Apostoła: „W nadziei już jesteśmy zbawieni" (Rz 8, 24)?

Św. Paweł w swoich wypowiedziach jest tak pojemny i wieloznaczny, że szereg jego sformułowań, bardzo często może być pretekstem do różnych nieortodoksyjnych interpretacji. Do tej kategorii wieloznacznych zwrotów, należą także te słowa przywołane przez Braci w pytaniu. Mówienie „już jesteśmy zbawieni" może sugerować, że nic nie musimy robić, bo „już" jesteśmy zbawieni. Św. Paweł jednak na pewno nie to miał na myśli, wypowiadając te słowa. Sądzę natomiast, iż dla niego są one bezpośrednio związane z tym podstawowym doświadczeniem, którym dla każdego chrześcijanina jest chrzest święty, czyli zanurzenie w Chrystusie. Chrzest rozumiany jako nieodwołalne wszczepienie. W każdym ochrzczonym jest bowiem ta tajemnicza „iskra Boża", której nie można odciąć, zanegować. I to ona jest tym źródłem nadziei, że już coś decydującego się stało. Ale to jest dopiero początek „przygody". Życie samego św. Pawła jest dowodem na to, że „bycie zbawionym w nadziei" wcale nie zmniejsza troski, zmagania się o realizację, o wypełnienie tego, co już nam zostało obiecane. Krótko mówiąc, jest to jeden z tych paradoksów, które św. Paweł najpełniej w swoim życiu zrealizował: z jednej strony pewność, że już jestem zbawiony w Chrystusie, a z drugiej strony troska, by na tę łaskę odpowiedzieć, by jej nie zmarnować.

Tak jednak może odpowiedzieć osoba, która zna naukę i życie św. Pawła. Więcej, która zna Chrystusa. A co z wyznawcami innych religii? Czy oni także mogą mieć nadzieję na zbawienie?

W ten sposób dotykamy czegoś absolutnie podstawowego. To tutaj rozgrywa się być, albo nie być teologii chrześcijańskiej, więcej, nawet samego chrześcijaństwa. Za Jacquesem Dupuis przyjmuję tezę o wzajemnej komplementarności i zbieżności pomiędzy tajemnicą Chrystusa oraz innymi tradycjami religijnymi. Oczywiście zdaję sobie sprawę, że tego typu ujęcie, które proponuje Jacques Dupuis i inni teologowie, którym bliskie jest jego patrzenie na chrześcijaństwo, budzi ogromne kontrowersje. A czasami nawet poważną troskę, na przykład, ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Oczywiście można zapytać, czy w takim ujęciu chrześcijaństwo nie traci swej niepowtarzalności? Ja, i wielokrotnie rozmawiając z Dupuis, i „wgryzając" się w jego myśl, choćby tłumacząc jego najnowszą książkę[1], mam poczucie, że możliwość uratowania tej teorii czy też nowej koncepcji, którą on nazywa „skokiem jakościowym" lub „przełomem kopernikańskim", jest możliwe tylko w rozmowie, jaką — na przykład — teraz prowadzimy. A to znaczy, czyste obcowanie z tekstem, z książką, nieodwołalnie budzi wobec niej zastrzeżenia. To samo dotyczy naszego stosunku do wyznawców innych religii. Otóż w momencie, kiedy potraktujemy wyznawców innych religii jako dość abstrakcyjnych partnerów, którzy nigdy się nie zetknęli z Chrystusem, którzy są poza chrześcijaństwem, to rzeczywiście bardzo trudno jest uwzględnić ich w planie zbawczym. Kłopot sprawia nam uznanie, że Chrystus mógł też ich dotknąć, pomimo tego, iż nigdy Go nie spotkali, a nawet o Nim nie słyszeli.

W momencie jednak, kiedy spotykamy inaczej wierzących i rozmawiamy ze sobą, to czymś absolutnie koniecznym staje się przyjęcie, że oni są, tak jak i ja — ludźmi stworzonymi na obraz i podobieństwo Boże. A ich religia, ich tradycja religijna, jest formą odpowiedzi na stworzenie. Dlatego sądzę, iż można mieć nadzieję, że tak jak my, dzięki objawieniu Jezusa Chrystusa, wiemy, że jesteśmy zbawieni w Nim, tak i ci ludzie, którzy nigdy nie słyszeli o Chrystusie, w sposób mi nie znany, są włączeni w Jego plan zbawczy. Ale w jaki sposób to się dzieje, nie wiem.

Pojawia się też w tym miejscu problem tajemnicy teologa, który mówi, że świat, w którym żyjemy, przekracza nasze rozumienie Boga. Wierzę, że Bóg jest jakoś tajemniczo obecny w tej rzeczywistości. Nawet jeśli nie potrafię tego wytłumaczyć. Są to zagadnienia szalenie trudne. Wydaje mi się jednak, że dogmaty chrześcijańskie, takie jak

[1] *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Wyd. WAM, Kraków 2003.

tajemnica Boga Trójjedynego, czy też to wszystko, co dotyczy Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, można zrozumieć nie tylko studiując traktaty teologiczne, ale przede wszystkim, rozmawiając z ludźmi, spotykając się z nimi. Wtedy dopiero dzieje się coś, co pozwala uratować niepowtarzalność Jezusa Chrystusa, a jednocześnie zobaczyć inną religię, jako drogę do tego samego Boga. Bez takich konkretów będziemy się ciągle oskarżali o herezje, o zdrady.

Jeśli dobrze rozumiem intencje Ojca, chodzi o to, aby nie tracić zarówno jednej, jak i drugiej strony. Nie tracić Jezusa Chrystusa, jako jedynego pośrednika zbawienia, a jednocześnie nie odbierać prawa do zbawienia ludziom, którzy z różnych względów Go nie przyjęli.

To jest dokładnie to, o co chodzi. Bo my jako chrześcijanie, jako ludzie wierzący w Jezusa Chrystusa, nie mamy prawa osądzać stworzenia. Nie mamy prawa mówić, jakie ono jest. My jesteśmy tylko jego częścią. Dlatego wymagany jest akt pokory wobec tej rzeczywistości, która jest o wiele bogatsza niż jakiekolwiek nasze teorie. Nawet wówczas, gdy mamy do czynienia z chrystologią czy soteriologią. Inaczej mówiąc, po dwóch tysiącach lat istnienia chrześcijaństwa mamy trochę inną optykę niż chociażby przywołany na początku św. Paweł czy pierwsi chrześcijanie. Oni porwani tym entuzjazmem nowości, jaką niosło z sobą chrześcijaństwo, chcieli zbawić cały świat. Pragnęli głosić Chrystusa całemu światu i zbawić świat przez Ewangelię. My dzisiaj wiemy, że po dwóch tysiącach lat nie udało się dotrzeć z Ewangelią do całego świata i nic na to nie wskazuje, żebyśmy przez najbliższe tysiąc lat przekonali ludzi o Chrystusie. Z wielu zresztą względów. Historycznie różnie z tym było i długo by o tym mówić. Rzeczywistość jest taka, jaka jest i jako chrześcijanin stwierdzam, że ona również może być i będzie zbawiona, w tej swojej różnorodności religijnej. Oczywiście na sposób, którego nie potrafię wyjaśnić. Ale najważniejsze, to niczego nie odcinać od Boga. Niczego! Bóg jest jedynym Stworzycielem.

Jak zatem mówić nie – chrześcijanom o Kościele, o jego zbawczej roli? Jak mówić o tym, że w Kościele jest pełnia środków zbawczych?

To jest pytanie o sens dialogu międzyreligijnego. O możliwość tego dialogu. Zastanówmy się, jakim prawem ja wchodzę w dialog? Do tej pory, to jest do Soboru Watykańskiego II, a więc przez bardzo długi

okres istnienia chrześcijaństwa, sens tego dialogu był widziany w staraniach, by innych nawrócić. Wynikało to z przekonania o wyższości chrześcijaństwa. Niestety, ta droga niczego nie zmieniła. Nie przekonaliśmy innych. Odejście od dotychczasowej praktyki nie oznacza jednak zakwestionowania tego, co było, tylko powiedzenie, że droga, którą Kościół obrał przez ostatnie dwa tysiące lat, okazała się drogą nieskuteczną. Wręcz przeciwnie, bardzo często prowadziła do napięć, konfliktów. Szczególnie dobrze to widać na przykładzie „religii matki", z której wyrośliśmy. To właśnie Żydzi wyraźnie czuli się przez ostatnie dwa tysiące lat odrzuceni. Mówi się tutaj wręcz o nauczaniu pogardy wobec judaizmu. To samo dotyczy religii młodszej od nas — islamu. Muzułmanie ciągle powtarzają, że z ich doświadczenia chrześcijaństwo od początku było religią konfliktową. A religie Dalekiego Wschodu? Wyznawcy tamtych religii wielokrotnie mówili o tym, że chrześcijanie kojarzą im się z tymi, którzy chcieli ich na siłę nawrócić, którzy zakwestionowali wartość ich dotychczasowej kultury.

Rozważając ten problem musimy więc uwzględnić dwa tysiące lat historii chrześcijaństwa, która — wbrew intencji najszlachetniejszych teologów — przez wielu nie jest postrzegana jako religia zbawcza, lecz jako zagrożenie dla własnej tożsamości. Stąd też dzisiaj wielu teologów wyciąga wnioski, że dotychczasowa droga, jaką zmierzało chrześcijaństwo, jest drogą, jeśli nie prowadzącą donikąd, to na pewno nie do osiągnięcia tych celów, jakie chrześcijanie sobie założyli. Jest to pokorne powiedzenie: „Panie Boże, oświeć nas, jak to ma być, bo sami nie dajemy rady". Czy to jest negacja pełni środków, jakie prowadzą do zbawienia? Myślę, że nie. Choć dla wielu z nas urodzonych w tej tradycji, a szczególnie dla księży, teologów, bliska jest subiektywna pewność, że ta pełność rzeczywiście jest w chrześcijaństwie i tylko tutaj. Ale, mówiąc trochę w uproszczeniu: jak sprzedać to innym?

Czy to „nowe spojrzenie" dotyczy jedynie formy, w jakiej Kościół realizuje swój misyjny charakter czy, mówiąc prościej, sposobu w jaki prowadzone były dotąd misje, a może jakiegoś głębokiego, przełomowego rozumienia samej misji?

Wydaje mi się, że tutaj dotykamy istoty Kościoła. Przeformułowanie dotychczasowego sposobu rozumienia misji polega tutaj na tym, że ja idąc do buddysty czy do wyznawcy jakiejkolwiek innej religii, z jednej strony nie rezygnuję z własnej tożsamości religijnej, nie zawieszam jej,

z drugiej jednak, w momencie spotkania z drugim, nie mam śmiałości narzucać mu czegokolwiek. Ja nadal jestem głęboko przekonany, że jako chrześcijanin posiadam wszystko, co jest potrzebne do zbawienia. Tylko, że stojąc przed drugim człowiekiem, mogę mu jedynie powiedzieć, jak ja przeżywam moją drogę do Boga, bez narzucania czegokolwiek. I „zaciekawić" się tym drugim. Dialog polega tutaj nie na wzajemnym przekonaniu się, tylko na wzajemnym przeżywaniu Boga. Wszystko zaś po to, by — tak jak mówi Jan Paweł II — tylko siłą prawdy przekonać człowieka.

Ale co jest celem takiego spotkania? Czy tylko owo „zaciekawienie", czy też to, że ja w dalszej perspektywie zapraszam kogoś do przyjęcia chrześcijaństwa, nawet jeśli na początku to „zawieszam"? Czy można w tym kontekście powiedzieć, że dialog nie zwalnia z ewangelizacji, nawet jeśli w szerszym sensie do niej przynależy?

Powtórzę po raz kolejny, że dla mnie pamięć o dwóch tysiącach lat chrześcijaństwa, które nie doprowadziły do chrystianizacji całego świata, jest nieodzowna w kontekście tej dyskusji. I ta pamięć powinna nas uczyć pokory. Dzięki niej ja już wiem, że chrystianizacja nie jest w zasięgu ręki. Ale ta świadomość nie może powodować we mnie, a tym bardziej w misjonarzu, uczucia frustracji czy niepokoju, że ja nie odpowiadam w sposób pełny na wezwanie Chrystusa, żeby iść i głosić Ewangelię całemu stworzeniu.

Wydaje mi się, że tutaj nic się nie zmienia oprócz tego, że w miejsce „zamysłu" czy „strategii duszpasterskiej" pojawia się Bóg, który jest Tajemnicą. Jeśli dobrze pamiętam, to prawdopodobnie w Rumunii Jan Paweł II powiedział, że wybudowaliśmy mury, które nie sięgają nieba. To, że się różnimy między sobą i że przynależymy do różnych wyznań chrześcijańskich — a sądzę, że w tym kontekście można to rozszerzyć i odnieść do różnych religii — nie dotyka Boga. Bóg nie jest podzielony.

Przykład Papieża pokazuje nam, że nie jesteśmy pierwsi, którzy się nad tym problemem zastanawiają. W związku z tym, nie musimy tutaj niczego nowego wymyślać. Dwa spotkania w Asyżu są tego doskonałym przykładem. Podobnie zwyczaj składania życzeń przez Jana Pawła II i przedstawicieli różnych dykasterii rzymskich wyznawcom innych religii. Ostatnio nawet Chińczykom z okazji ich Nowego Roku. Nauczanie papieskie — to jest nasz punkt odniesienia. Proszę zwrócić uwagę, że tam nie ma niepokoju, nie ma ciągłego pytania

„kiedy wreszcie inni się nawrócą?". Jest natomiast ogromny szacunek dla innych tradycji.

Mamy zatem w naszych poczynaniach błogosławieństwo głowy naszego Kościoła. Papież uczy nas, że jedną sprawą jest troska o to, żeby faktycznie jak najwięcej ludzi uwierzyło w Chrystusa, z drugiej zaś strony niezmiernie ważną sprawą jest to, aby na świecie zapanował pokój, żeby ludzie byli błogosławieństwem dla siebie.
Jeśli nie wierzymy, jeśli nie mamy w sobie tego głębokiego przekonania, że Bóg jest większy od ludzkich myśli, to wtedy ciągle będziemy ocierać się o niemożność, o paradoks, o niezrozumienie. W momencie jednak, kiedy wprowadzimy Boga w nasze myślenie, gdy On zamieszka w naszych sercach, wtedy wszystko stanie się prostsze. A zatem, aby rzecz skomplikowaną przedstawić krótko, powiedziałbym tak: radykalnie zmienia się spojrzenie na misje, ale istota misyjności Kościoła pozostaje bez zmian. Bo wypływa ona z głębokiego przekonania, że w Jezusie Chrystusie i tylko w Nim jest możliwe zbawienie.

W takim razie pójdźmy jeszcze dalej. Jaką rolę w zbawieniu człowieka odgrywają sakramenty, w których — jak wierzymy — uobecnia się Jezus Chrystus?

Odpowiadając na to pytanie, znowu trzeba dotknąć istoty sakramentologii, w której Jezus — jak trafnie mówią Niemcy — jest tym podstawowym sakramentem, „Ursakrament". Wszystko inne jest tylko aspektem, uszczegółowieniem tej Tajemnicy, która mówi, że nasze zbawienie jest w Jezusie Chrystusie. Trzeba jednak pamiętać, że kiedy nie ma znajomości Jezusa, cała sakramentologia przestaje mieć znaczenie. Czy to jednak oznacza, że ci ludzie, którzy nie przyjmują sakramentów, są odcięci od źródeł zbawienia? W tradycyjnym ujęciu teologicznym – tak. Stąd ten zapał, żeby nawracać, chrzcić, żeby zachęcać do przyjmowania sakramentów. Ale w tym nowym spojrzeniu mówimy: Jezus Chrystus – tak, ale jeszcze bardziej, jeszcze głębiej, Bóg jako Stwórca jest tym, który zbawia. Jak to się dzieje, nie wiemy, ale przyjmujemy, że również trzecia Osoba Trójcy Świętej, Duch Święty, nie przestał działać. I że — jak mówi Dupuis — ma On swój obszar działania tam, gdzie Jezus nie dociera, gdzie w Chrystusie jest to niemożliwe.

A zatem proponuje Ojciec, za Dupuis, spojrzeć na kwestię zbawienia bardziej trynitarnie niż chrystologicznie.

Tak. Trzeba przyjąć, że każda z Osób ma swoją „działkę", której do końca Jezus nie wypełnia. Oczywiście to znowu budzi poważne sprzeciwy. Ale to ujęcie wydaje mi się być logiczną konsekwencją stanu faktycznego. To znaczy tego, że nie wszędzie są chrześcijanie. I skoro mówimy, że nie zostaną oni potępieni, to trzeba przyjąć, że tam Duch Święty działa w sposób, którego my nie rozumiemy. Także Bóg Ojciec jest im bliski, przez sam fakt, że powołał ich do istnienia.

Takie spojrzenie jest jedynie poszerzeniem kompetencji pozostałych Osób Trójcy Przenajświętszej. Teologii zachodniej zarzuca się zresztą zmonopolizowanie dzieła zbawienia w Jezusie Chrystusie. I choć z jednej strony jest to słuszne, to jednak pozostałe Osoby Boskie również mają swój udział w dziele zbawienia. Przypomnę chociażby słowa z Prologu Ewangelii św. Jana (1,9), że każdy człowiek, który na świat przychodzi, jest oświecony światłem Ducha Świętego.

Ojcze, co zrobić jednak ze zwyczajami kulturowymi, religijnymi wyraźnie sprzecznymi z duchem Ewangelii? Mam tutaj na myśli doświadczenie niektórych misjonarzy, szczególnie tych z Afryki, którzy często mówią o przypadkach opętania, o jakiejś wyraźnej obecności Zła.

Tak, to doświadczenie uczy pewnej powściągliwości w tym nadmiernym optymizmie w stosunku do pluralizmu religijnego. Pytamy, czy mówienie, że każda religia jest drogą prowadzącą do Boga, nawet, jeśli ja tego nie rozumiem, nie jest akceptacją form religijności, które wyraźnie są naznaczone grzechem czy, mówiąc nieteologicznie, są naznaczone złem? Nie da się bowiem zaprzeczyć, że wiele jest takich religii, które ewidentnie prowadzą do ludzkiej krzywdy, do manipulowania człowiekiem, do jego zniewolenia.

Sięgnijmy jednak do korzeni biblijnych. Giovanni Odasso, włoski egzegeta — którego bardzo często cytuje Dupuis — w książce *Biblia prospettive bibliche e religioni per la teologia della religijni*[2], bada, jak w starożytnym Izraelu zachowywali się patriarchowie, tacy jak Mojżesz, Abraham czy też cały naród wybrany w Ziemi Obiecanej, w zetknięciu z obcymi dla nich tradycjami religijnymi. Zastanawia się, jak tam wyglądał ten dialog? Oczywistą rzeczą jest bowiem, że ludzie ci nie działali w próżni, zarówno w Egipcie, jak i w ziemi Kanaan. Izraelici ciągle stykali się z wyznawcami innych religii. I Odesso w swo-

[2]Urbaniana University Press, 1998

ich badaniach dochodzi do wniosku, że Izraelici przyjmują niektóre elementy tych religii, z którymi się stykają. Nie dzieje się to jednak bezkrytycznie. Izraelici poddają je swoistemu filtrowi. Dla Izraelitów tym filtrem była wiara w Boga Jahwe, który charakteryzuje się tym, że wyraźnie „promuje" człowieka, szczególnie tego najsłabszego. To znaczy wszędzie tam, gdzie człowieka spotyka krzywda, pojawia się Bóg, który mówi, że tak postępować nie można.

Widzimy więc wyraźnie, że drogą Biblii jest człowiek. Ale tak samo jest w Kościele; drogą Kościoła jest człowiek. Dlatego też każda forma religijności, która zaprzecza prawdzie o człowieku, która ją wykrzywia, jest od razu sygnałem, że tutaj — prawdopodobnie — nie działa owa tajemnicza łaska Boża. Sygnałem, że być może mamy tutaj do czynienia z elementem zła, elementem szatańskim.

Pozytywny stosunek do innych religii wcale nie zwalnia nas od refleksji krytycznej i od osądzania tych religii. Kryterium mamy, przede wszystkim, w sobie. Jest nim ta instancja wewnętrzna, którą nazywamy sumieniem. Ale także samo Pismo Święte jest nam tutaj ogromnie pomocne. Ono nam podpowiada, jak należy postępować. W nim każda księga jest zapisem tego procesu rozeznania, co mogę przyjąć od innych, a co muszę odrzucić.

A co konkretnie chrześcijaństwu mogą zaoferować inne religie? Czy mógłby Ojciec wskazać na jakieś „semina Verbi", owe elementy prawdy i łaski, obecne w innych religiach?

Znowu odwołam się do Pisma Świętego. W bardzo bliskiej mi tradycji mądrościowej możemy wskazać na cały szereg tekstów, hymnów przyswajanych czy to z tradycji Mezopotamii, czy też z tradycji egipskiej. A jak to wygląda dzisiaj? Posłużę się pewnym przykładem. Zaznaczam jednak, że nie chcę, aby zabrzmiało to zbyt łatwo czy wręcz obrazoburczo. Rok 1968, jak wiadomo, był czasem studenckiej rewolty. Długo widziano w nim jedynie okres totalnej anarchii, destrukcji tradycyjnych wartości w cywilizacji zachodniej, takich jak rodzina, małżeństwo czy też wszelkiego rodzaju instytucje. Z perspektywy czasu natomiast wydaje się, iż jest rzeczą uprawnioną dopatrywanie się w ówczesnej postawie pragnienia autentycznego kontaktu międzyludzkiego. Ci młodzi ludzie powiedzieli „nie" tym wszystkim przestarzałym formom, które w ludziach zabijały spontaniczność. Oni naprawdę nauczyli nas bardziej cenić bezpośredni kontakt z drugim człowiekiem niż jakieś wydumane formy stosunków pomiędzy ludźmi.

Podobnie z tradycją oświeceniową. Przez długi czas była ona postrzegana przez Kościół jako zagrożenie czy wręcz jako nurt antychrześcijański. Dzisiaj wiemy, że nie jest to cała prawda o tym okresie, gdyż przede wszystkim była to reakcja nie na samo chrześcijaństwo, ale na zastaną formę chrześcijaństwa hieratycznego. I nie jest to tylko moja opinia. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do publikacji wydanych po spotkaniach w Castel Gandolfo.

Widzimy zatem, z jak trudną materią mamy do czynienia. Ale mając taką Księgę jak Pismo Święte, możemy w jej świetle wydobywać na jaw to wszystko, co jest autentyczne i prawdziwe w jakiejkolwiek innej tradycji religijnej. Będzie to możliwe jednak pod warunkiem, że uznamy, iż prawda nie jest tylko po jednej stronie. Dopiero wtedy może się nam przytrafić to, co się przytrafiło św. Pawłowi, który znalazł uczniów nie wśród swoich współwyznawców, ale wśród pogan.

Dlatego też wydaje mi się, że wspólne szukanie jest ważniejsze niż konfrontacja; bardziej owocny jest dialog niż zderzanie swoich ideologizowanych racji. Oczywiście nie ma tutaj mądrych. Nie ma jednej metody, która zawsze i w każdej sytuacji by się sprawdziła. Ale też — i o tym warto pamiętać — nie ma przed nami innej drogi.

Jeśli dobrze rozumiem, Ojciec mówi tutaj o dwóch rzeczach. Po pierwsze, idąc dalej niż moje pytanie, mówi, że nie tylko u wyznawców innych religii, ale nawet wśród osób niewierzących, reprezentujących tradycję laicką, można odnaleźć wiele elementów pozytywnych. Po drugie, że ważne jest nie tyle wydobywanie z innych tradycji owych ziaren prawdy, łaski, ile wspólne szukanie. Czy tak?

Oczywiście. Choć nie jest to łatwe, bo wydaje się nam, że prawda jest dana. Sądzę nawet, że szczególnie bliskie jest to Wam, jako dominikanom, gdyż w Waszym zakonie ten moment obrony prawdy jest szczególnie mocno podkreślany. Tymczasem prawda często jest przed nami, jest dopiero do odkrycia. I w tym odkrywaniu prawdy sojuszników możemy znaleźć po przeciwnej stronie. Ja czasem żartobliwie mówię, że biczem dla współczesnego Kościoła w Polsce jest ten nieszczęsny brukowiec „Nie" Jerzego Urbana. Nam się wydaje, że to jest złe, wulgarne, niedobre. Oczywiście, jest to prawda, ale prawdą o nim jest też to, że ono czasami wyławia te aspekty zachowania w Kościele, które są naganne. I być może, gdyby ono tego nie ujawniało, to my moglibyśmy mieć pokusę, aby to „przysypać". Konfrontacja z innymi jest procesem bolesnym. Ten inny bowiem bardzo często odkrywa to,

co we mnie jest jeszcze wstydliwe, co nie jest Boże. Ale jest to proces konieczny.

Czy jednak takie postawienie sprawy nie jest osłabianiem własnej wiary? Czy nie jest to zbliżanie się do takiej postawy, że w gruncie rzeczy nie wiem, w co wierzę, a jedynie mam tego pewien niewyraźny zarys. Przywołam tutaj dwa określenia dogmatu podane przez św. Tomasza z Akwinu. Po pierwsze, jest to takie wyrażenie prawdy, które dąży do niej, a więc mamy tutaj pewien moment nieciągłości. A po drugie, że akt wiary nie jest skierowany ku temu, co wypowiadane, ale ku rzeczy samej. Czyli jest tutaj pewna przestrzeń tego, co może zostać pogłębione. Ale z drugiej strony jest też całkowita ufność, że to, co wypowiadane, jest prawdziwe.

To jest bardzo subtelna sprawa. Granica pomiędzy byciem zakorzenionym we własnej tożsamości, czyli przekonaniem, że wiara, którą wyznaję, jest prawdziwa, a pokusą fundamentalizmu jest bardzo cienka. Historycznie wiemy, że przekonanie o posiadaniu pełni prawdy może człowieka zaślepić. Drugiego postrzega się wówczas jako materiał do nawrócenia. Dla mnie ideałem i wzorem, jak uniknąć tego niebezpieczeństwa, jest Jezus Chrystus. Proszę zobaczyć, z jednej strony był On zakorzeniony w tradycji, która wyrastała z przekonania, że Bóg jest Kimś jedynym i niepowtarzalnym, a Izrael jest narodem przez Niego wybranym. Z drugiej jednak strony Jezus, jeśli zachodziła taka potrzeba, bardzo często przeciwstawiał się „stróżom" tej tradycji, tym, którzy „wiedzieli", czyli arcykapłanom, faryzeuszom. Nie negował tej tradycji, ale wskazywał na to, co jest o wiele ważniejsze, czyli na człowieka. Mówił, że nie szabat, ale człowiek jest ważny. Nie nakazy Prawa, ale zdrowie drugiego człowieka.

Dzisiaj podobnie musimy pytać, co jest tą prawdą? Czy jest nią zespół przekonań, praktyk czy też konkretny człowiek? Musi być jakiś element korygujący nasze zachowanie. Dla chrześcijanina tym elementem jest drugi człowiek. Musimy ciągle siebie pytać, jak w stosunku do niego się zachowujemy. Głosisz wartości chrześcijańskie, dobrze. Ale zwróć uwagę, jak zachowujesz się w stosunku do drugiego człowieka. Jak to funkcjonuje w praktyce? Nie da się tego wyizolować. Nie da się wyabstrahować prawdy z kontekstu, w jakim żyjemy.

Z tej perspektywy patrząc, nasz dzisiejszy kontekst, początek trzeciego tysiąclecia, jest dosyć odległy od tego, w jakim żył św. Tomasz z Akwinu. On zresztą, niezależnie od swej genialności, bronił różnych

rzeczy, które nam wydają się dzisiaj szalenie wątpliwe, jak choćby akceptacja siłowych rozwiązań przy nawracaniu pogan czy heretyków. Za to św. Tomasza dzisiaj nie podziwiamy. Ale tak samo u św. Ignacego z Loyoli nie wszystko jest do zaakceptowania.

Na przykład jego uległość wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, czasami doprowadzona była aż do absurdu. Często cytuje się słowa św. Ignacego, który mówił, że jeśli coś jest białe, a Kościół mówi, że jest czarne, to ja uznaję, że jest czarne. Naprawdę, nie widzę powodu, abym dzisiaj miał tego bronić. Oczywiście, powinienem być podejrzliwy wobec siebie, pytając, czy moje widzenie jest poprawne. Nie mogę jednak z zasady przyjmować, jako mojej, takiej relacji do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, bo wiem, że taki sposób podejścia doprowadził jezuitów do pewnych karygodnych zachowań, kiedy bronili działania Kościoła, które są nie do obronienia, i to tylko dlatego, że tak mówił biskup czy też papież.

Dzisiaj jesteśmy w takiej szczęśliwej sytuacji, gdzie nie ma już potrzeby używania argumentu siły. Z doświadczenia dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa wiemy bowiem, że tylko siła argumentu jest czymś rozstrzygającym. I to powinno napawać nas optymizmem. Bo jeżeli ja subiektywnie wiem, że moja wiara jest czymś najlepszym, to jednocześnie zdaję sobie sprawę, że żyję w takim świecie, gdzie to przekonanie jest dzielone przez mniejszość. A różnica pomiędzy mną a niektórymi chrześcijanami jest tylko taka, że świadomość tego budzi w nich uczucie frustracji i lęku, we mnie natomiast wyzwala nadzieję, że Jezus Chrystus w tym, a nie innym kontekście zabłyśnie nowymi blaskami, które będą wolne od ludzkich pokus, by wytyczać Bogu drogi, jakimi ma nas zbawiać.

W naszych rozmowach ciągle powraca motyw „drugiego". Ten „drugi" jednak prawie zawsze zmierza pewną drogą, którą nazywamy religią. Stąd pytanie, czy Bóg zbawia poprzez daną religię czy pomimo niej?

Jest to bardzo dobre pytanie, które niestety bardzo rzadko sobie stawiamy. Jestem głęboko przekonany, że zbawia nie religia, lecz Bóg. Świadomość tego powinna być źródłem wolności dla wyznawcy każdej religii. Nie zbawi mnie zakon jezuitów czy dominikanów, lecz Bóg. Dobrym przykładem jest tutaj postać Gandhiego, który będąc u progu chrześcijaństwa i widząc zachowanie samych chrześcijan, postanowił, że pozostanie przy swojej religii. Takie postawienie sprawy uwalnia od

fałszywych lęków, że ja, akceptując inną religię jako drogę do zbawienia, zdradzam Jezusa. Bo jeżeli Bóg zbawia pomimo religii, to dobra jest każda religia, która prowadzi do Boga. A człowiek oddala się od Boga nie w momencie, gdy odchodzi od religii, ale gdy zdradza to, co sprawia, że ten „najsłabszy" jest chroniony. I to niebezpieczeństwo czyha na wyznawcę każdej religii, nie tylko chrześcijanina.

W takim razie, czy możemy powiedzieć, że chrześcijaństwo jest religią lepszą niż inne? Że jest ono pewniejszą drogą prowadzącą do zbawienia? I czy obraz Boga, jaki mamy w chrześcijaństwie (Trójca Święta), jest obrazem doskonalszym od tego, który spotykamy w innych religiach?

Ja mogę powiedzieć za siebie. Dla mnie chrześcijaństwo jest najlepszą, jedyną religią. Jestem szczęśliwy, że się urodziłem jako chrześcijanin, że zostałem w tej wierze wychowany, że mam dar wiary w Jezusa Chrystusa. To jest coś, co daje mi poczucie jakiegoś głębokiego zakorzenienia w Bogu. Ale żyję wystarczająco długo i znam wystarczająco dobrze moją tradycję, by wiedzieć, że takie przekonanie nie jest wolne od możliwości dewiacji czy skrzywienia. Mądrość, płynąca ze znajomości historii, uczy mnie pokory i podpowiada, że to, co najlepsze, można budować tylko na Bogu. Trzeba bacznie przyglądać się sobie i światu, czy czasem te formy, które w przeszłości sprawiły, że chrześcijanie byli niewiarygodni, czy one również dzisiaj na nas nie czyhają.

Ciągle to powtarzam. Także wtedy, kiedy spotykam się z wyznawcami innej religii, najczęściej żydami, bo z nimi utrzymuję najwięcej kontaktów. Mówię im: „Macie rację, chrześcijanie niejednokrotnie wobec was zachowywali się nie po chrześcijańsku". Ale mówię im też: „Spróbujmy od dzisiaj zacząć na nowo. Spróbujmy w tym momencie, w chwili spotkania się ze sobą, zmienić swój sposób patrzenia na siebie nawzajem. Bo, o ile nie mamy wpływu na przeszłość, mamy możliwość kształtowania teraźniejszości".

Czy oni to przyjmują? Pewnie nie wszyscy. Nie odczuwam jednak frustracji, kiedy słyszę od wyznawcy innej religii, że on jest głęboko przekonany, iż jego religia jest najlepszą z możliwych dróg prowadzących do Boga, a przynajmniej lepszą od chrześcijaństwa, które nie najlepiej mu się kojarzy. Ma on do tego prawo. Jak to natomiast będzie w przyszłości, czy wszyscy uwierzą w Jezusa Chrystusa? Nie wiem. Głęboko jednak wierzę, że tak.

Czy temu towarzyszyć będzie zmiana form chrześcijaństwa wypracowanych w przeszłości? A jeśli tak, to czy będą się one zmieniać przez wewnętrzne oczyszczenie, czy też przez otwarcie na inne tradycje, na inne sposoby myślenia?

Wszyscy jesteśmy tak dziwnie skonstruowani, że te zmiany najczęściej są wymuszane. Proszę pomyśleć o Irlandii, o Holandii. To były kraje, w których Kościoły były niesłychanie mocne, szczególnie jeśli idzie o ilość misjonarzy. A dzisiaj? Dzisiaj są to Kościoły zlaicyzowane, prawie w ogóle nie mają powołań. Wielu katolików to przeraża. Ciągle słychać pytanie: „czy i my też musimy pójść drogą holenderską?". Nie wiem. Ale wiem, że Bóg posługuje się czasem środkami bolesnymi, by uświadomić nam, że coś w nas jest niedobrego. Na przykład, poczucie wyższości, które może fałszować obraz Boga. I czasem taka lekcja upokorzenia jest dana po to, żeby pozwolić Bogu, a nie formom religijności, wejść na Jego właściwe miejsce. Bardzo daleki jestem od prorokowania czy projektowania czegokolwiek. Wydaje mi się jednak, że jest to spojrzenie mistyków, którzy twierdzą, że wszystko, co było, było dobre i to, co będzie, będzie dobre. Podobnie jak oni, wierzę, że Bóg nie dopuściłby niczego, co nie miałoby służyć Jego większej chwale. Więc kto wie, czy i laicyzacja, która tak bardzo nas dzisiaj trapi, nie jest czymś, co może pomóc przywrócić nam autentyczne, głębokie formy religijności. Nie wiem, głęboko jednak wierzę, że tak będzie. I to jest przyczyną mojej nadziei.

Pod koniec naszej rozmowy wracamy więc ponownie do tematu nadziei, o której była mowa na początku.

Tak. Do przekonania, że nawet jeśli nie rozumiemy czegoś, to i tak mocno wierzymy w to, że wszystko się obróci na dobre.

Rozmawiali Adam Dobrzyński OP, Michał Golubiewski OP
Bardzo dziękujemy za rozmowę.

O. PROF. STANISŁAW OBIREK SJ — teolog, tłumacz, autor wielu artykułów na temat dialogu międzyreligijnego

Philip Pan Yung Ta OP

Tkając sieci życia – teologiczna refleksja na temat azjatyskiej tradycji

Pragnę bardzo podziękować Komitetowi Przygotowawczemu za zaproszenie mnie na konferencję i możliwość wygłoszenia paru teologicznych uwag na temat pracy na misjach[3]. Jestem pod wielkim wrażeniem tematu, jaki został wybrany dla tej konferencji. Brzmi on: *Tkając na nowo sieć życia*, nowego życia, które obejmuje niebo, istoty ludzkie i ziemię. Temat ten brzmi bardzo azjatycko, orientalnie.

Jednym z celów tego spotkania jest zbadanie socjologiczno–politycznych i ekonomicznych kontekstów, w których osadzone są kraje Azji. A więc tych kontekstów, które wciąż stanowią dla nas wyzwanie. Oczywiście, owych trudności nie da się łatwo rozwiązać, nie sposób ich przezwyciężyć w jednej chwili. Z uwagi na złożoność zagadnienia swoje uwagi ograniczę tylko do kontekstów religijno–kulturowych.

Samoświadomość chrześcijan jako mniejszości w Azji

W dokumencie *Kościół w Azji* papież Jan Paweł II okazał ostatnio swoje optymistyczne oczekiwania wobec misji w Azji. Papież oczekuje, że tak jak misja chrześcijaństwa powiodła się w Europie w pierwszym tysiącleciu oraz w Ameryce w drugim tysiącleciu, podobny sukcesu nastąpi w Azji w trzecim tysiącleciu.

Osobiście w kwestii przyszłości misji chrześcijaństwa w Azji jestem mniejszym optymistą. Przyczyną, dla której tak twierdzę, jest pluralistyczny kontekst religii i kultury azjatyckiej.

Sytuacja w Azji jest bardzo odmienna od tej z Europy pierwszego tysiąclecia i z Ameryki drugiego tysiąclecia. Kiedy chrześcijaństwo było głoszone na tych dwóch kontynentach, nie było tam wykształconej żadnej innej z wielkich światowych religii czy tradycji kulturowych. Oczywiście, zarówno Europa jak i Ameryka miały swoje własne religie

[3]Konferencja wygłoszona w Taipei podczas XIII Asia — Oceania Meeting of Women Religious „AMOR XIII" 20–30 października 2003 roku.

i kultury plemienne, ale żadna z nich nie rozwinęła się do tak doskonałego systemu wartości duchowych, żeby mógł on stanowić konkurencję dla chrześcijańskich tradycji. Dlatego też wartości i tradycje owych kultur zostały z łatwością włączone w chrześcijaństwo. To była jedna z głównych przyczyn rozprzestrzenienia się chrześcijaństwa w Europie i Ameryce.

W odróżnieniu od Europy i Ameryki, Azja jest dziedzicem bogatych i wielokulturowych tradycji religijnych. Wśród nich jest buddyzm, hinduizm, taoizm i konfucjanizm, które istniały na tych terenach przed chrześcijaństwem. Tak jak chrześcijaństwo zbudowały one swoje systemy wartości, które od długiego czasu stanowią drogę życia ludów Azji. Będąc takimi, nie da się ich łatwo zastąpić albo włączyć w inny system. Nic zatem dziwnego, że kilkaset lat po tym, jak chrześcijaństwo dotarło do Azji, chrześcijanie nadal pozostają mniejszością. I, według mojej prognozy, chrześcijanie nadal pozostaną mniejszością w Azji w dającej się przewidzieć przyszłości.

Oczywiście, jako chrześcijanie żywimy nadzieję, że nastąpi taki czas, kiedy Ewangelia zostanie przyjęta przez wszystkie ludy Azji. Jest to nadzieja wywodząca się od Jezusa i rozciągająca się na wszystkie pokolenia. Pozostając ludźmi nadziei, musimy jednakże stawić czoła wyzwaniu, jakie stawia przed nami dialog z tradycjami Azji. Dopóki nie wejdziemy w ten dialog, dopóty nie polepszą się nasze widoki na przyszłość misji w Azji.

Świadomość ta wiąże się z palącą potrzebą dostosowania naszej ewangelizacyjnej mentalności do faktu, że żyjemy w sąsiedztwie azjatyckich kultur i religii. Chrześcijanie tradycyjnie skłaniają się do traktowania religijno–kulturowych tradycji Azji jako niedoskonałych w prawdzie zbawczej i objawieniu (*salvific truth and revelation*). Stąd oczekują oni na udoskonalenie ich lub zastąpienie przez wiarę chrześcijańską.

W rzeczywistości jednak to nie Kościół daje zbawienie. On może jedynie dążyć do samodoskonalenia się (*perfect herself*), a dopiero potem oferować wyznawcom innych religii prawdy zbawcze. Pamiętacie, że kiedy Jezus przyszedł na świat, pierwszą rzeczą, jaką się zajął, była nauka. Dopiero po długim czasie nauki Jezus wyruszył, aby głosić Dobrą Nowinę. Taki powinien być model Kościoła w Azji, aby misja Jezusa została wypełniona.

Jakkolwiek będąc chrześcijanami możemy ciągle wierzyć w jedyność i powszechność Jezusa i zawsze ochoczo głosić i dzielić się Jego Dobrą Nowiną z ludami Azji. Jednakże, w moim rozumieniu, w Biblii

nie ma wyraźnych dowodów, że Jezus polecił swoim uczniom głosić Dobrą Nowinę, aby zastąpić czy zdominować inne tradycje. Kiedy mamy tą świadomość, już dłużej nie jest konieczne, abyśmy z pozyskiwania niechrześcijan czynili priorytet naszej misji w obecnych czasach. Powinniśmy raczej zyskać głębsze rozumienie naszych własnych tradycji religijno–kulturowych poprzez całkowite zanurzenie się w nich. Tylko wówczas możemy spodziewać się szerszej akceptacji Jezusa wśród narodów Azji.

Uwolnienie się od zachodniego stylu życia chrześcijańskiego

Kolejną przyczyną „niskiej akceptacji" Jezusa w Azji jest z jednej strony fakt, że głosimy jedyność i absolutność Jezusa, z drugiej zaś — sposób głoszenia i świadczenia o Nim. Przez stulecia niezliczeni misjonarze poświęcali samych siebie aż do męczeństwa, aby przedstawić Azjatom Jezusa i Jego przesłanie. Ich wysiłki przyniosły jakiś owoc, ale nie można mówić o osiągnięciu sukcesu w Azji.

Niektórzy analitycy przypisują niepowodzenie misji w Azji uporowi, z jakim głoszono jedyność Jezusa. Tym bardziej, że upór ten nierzadko szedł w parze z pogardą wobec azjatyckich wartości duchowych lub wręcz zaprzeczaniem tego, iż wielcy założyciele azjatyckich religii i kultur mogliby być zbawicielami swoich własnych ludów. Wspomniane tradycyjne metody myślenia i podejścia mogły być przyczyną tego, że ludność Azji stawiała opór ewangelicznemu przesłaniu o Jezusie oraz przeszkodą, która wstrzymała misję w Azji.

Dlatego właśnie, kiedy głosimy to przesłanie w azjatyckim kontekście, określona terminologia biblijna i teologiczna nie będzie zrozumiana przez Azjatów bez odpowiedniej lokalnej interpretacji. Koncepcje, takie jak jedyność oraz absolutność Jezusa, powstały w środowisku żydowskim i dla Żydów i szybko zostały przejęte przez Europejczyków. W jaki sposób wyjaśnić te terminy, używając azjatyckiego sposobu myślenia? Ten problem wciąż stanowi nagłące zadanie dla nas wszystkich. Tylko wówczas, gdy się z nim zmierzymy, będziemy mogli odkryć na nowo sedno przesłania chrześcijańskiego, które jest oparte na Piśmie Świętym oraz teologicznych tradycjach.

Po Soborze Watykańskim II Kościół, zwłaszcza w Azji, uświadomił sobie palącą potrzebę kontekstualizacji swej wiary i teologii w lo-

kalnych religijno–kulturowych tradycjach. Czyniąc to, chrześcijanie mieli nadzieję uzyskania większego uznania i akceptacji Jezusa oraz Jego przesłania u miejscowych społeczności. Nie można zaprzeczyć, że to przebudzenie i dostosowanie się w prowadzeniu misji było wielkim skokiem w historii Kościoła w Azji, i że ten sposób postępowania przyniósł pewne rezultaty. Jednakże już kilka dekad później Kościół powrócił do dawnych metod ewangelizacji.

Pomimo tego, że Sobór Watykański II promował reformy, które miały pobudzić Kościół, odrodzenie misyjnego dzieła wydawało się być krótkotrwałe. W wielu niechrześcijańskich krajach Kościół wciąż jest postrzegany jako obca organizacja. Być może taki stan rzeczy powinien stać się przedmiotem naszej pogłębionej refleksji. Ponieważ chrześcijaństwo jest ciągle mało znane dla większości ludów azjatyckich, Kościół w Azji musi dostosować sposób prowadzenia swojej misji przez wyzwolenie się z form, które narzucają zachodnie sposoby. Oznacza to uwolnienie się od zachodnich tradycji religijnych, ich duchowości, teologii i praktyk liturgicznych.

Od dawna usiłujemy objaśniać wiarę chrześcijańską w kategoriach naszych religijno-kulturowych tradycji. Jednakże misja ta ostatecznie skazana jest na niepowodzenie, jeśli ograniczymy się tylko do zachodniego sposobu życia i myślenia. Nasze głowy często zaprząta obawa, na ile nasza reinterpretacja przesłania biblijnego i nasze uprawianie teologii jest zgodne z tradycyjnym nauczaniem. Myśląc w ten sposób, staramy się dostosowywać do zachodniej teologii, czyniąc z niej model, w oparciu o który osądzamy nasze wysiłki w modyfikowaniu miejscowego Kościoła lub uprawianiu teologii. Nie będziemy w stanie efektywnie prowadzić naszego dzieła misyjnego, jeśli nie wyzwolimy się całkowicie od tego rodzaju myślenia.

Dlatego wydaje mi się, że jedyną drogą dla nas, aby pchnąć misje w Azji do przodu, jest uwolnienie się od tradycyjnych czy zachodnich sposobów życia i myślenia. Poprzez „uwolnienie się" nie mam na myśli zaprzeczenie wartości minionych osiągnięć tradycji, ale poszukiwanie nowego podejścia. Kiedy misja Kościoła w Azji utkwiła w martwym punkcie i kiedy zawiodło tradycyjne podejście, powinniśmy poszukiwać innych alternatyw reinterpretacji biblijnego przesłania na sposób azjatycki.

By zilustrować to, co mam na myśli, mówiąc o „uwolnieniu się" z zachodniego sposobu myślenia, pozwólcie, że wezmę Jezusa jako przykład. Zwykliśmy ogłaszać Go jedynym Zbawicielem świata i jedynym Synem Boga. Te dwa tradycyjne obrazy Jezusa są zbudowane

przez zachodnią teologię. Ale czy są one zrozumiałe dla Azjatów? Oni bardziej zaznajomieni są z określeniami takimi jak wyzwoliciel, nauczyciel, święty — terminami, które są powszechnie używane do określenia ich własnych religijnych i kulturowych mistrzów. Dlaczego nie zacząć stosować tych alternatywnych określeń, które są dobrze znane ludom Azji, by pomóc im zrozumieć wartości i przekonania Jezusa?

Być może niektórzy zaprotestowaliby, pytając, czy ten sposób przedstawiania Jezusa nie umniejszy Jego jedyności? W końcu jedyność Jezusa jest centrum wiary chrześcijańskiej. Moja odpowiedź nie jest aż tak pesymistyczna. Według mnie bowiem fakt, że Jezus jest Zbawicielem — to jedna rzecz. To zaś, iż Jezus jest jedynym Zbawicielem lub jedynym Synem Boga — to druga rzecz. Z punktu widzenia Azjaty pierwsza sprawa mogłaby być przesłaniem, które Jezus rzeczywiście pragnął objawić w swoim publicznym życiu. Jednakże po Jego wniebowstąpieniu uczniowie zaczęli przekładać Jego nauczanie na język swojej własnej, żydowskiej tradycji. Od tego czasu poczynając nauczano, że Jezus jest jedyną i wyłączną zbawczą postacią na świecie. Po tym, jak chrześcijaństwo stało się państwową religią Cesarstwa Rzymskiego, nie tylko utożsamiono (*equated*) Jezusa z Kościołem, lecz również ogłoszono zarówno Chrystusa, jak i Jego Kościół, jedyną drogą zbawienia dla wszystkich ludzi na świecie. To fundamentalne podejście do zbawienia, które powstało w określonym kontekście historycznym, ostatecznie ewoluowało w kierunku naszego *Credo* i aż do dzisiaj jest stanowczo utrzymywane.

Jak mamy utrzymać jedyność Jezusa, kiedy mówimy o Jego zbawczej funkcji w powszechnym dziele Bożego zbawienia? Czy my, chrześcijanie, mamy tego zaprzestać? Nie widzę ani logicznej pewności, ani korelacji pomiędzy tymi dwoma koncepcjami. Muszę uznać jedyność Jezusa w moim życiu i czuję się zobowiązany dzielić się nią z innymi ludźmi. Bez posiadania takiego przekonania bycie chrześcijaninem nic nie znaczy. Jednakże, skoro pragnę promować przesłanie Jezusa, nie głoszę koniecznie Jego jedyności. Dla człowieka Azji przyjąć Jezusa nie jest odpowiednikiem dokonania wyboru pomiędzy Jezusem a innym miejscowym założycielem religii. Nie negujemy potrzeby przejścia na chrześcijaństwo, lecz owo przejście nie powinno być pierwszoplanowym celem misji i ewangelizacji w Azji.

Droga misji: od krzyża do zmartwychwstania

Patrząc z perspektywy historycznej, Jezus nie zakończył Swej misji w czasie Swojego życia. Bóg zlecił Mu misję „utkania na nowo sieci życia" (by użyć słów tematu naszej konferencji), zlecił Mu misję, której celem było pojednanie nas z Bogiem, bliźnimi i wszechświatem, jak jest to opisane w *Liście do Kolosan*:

> Zechciał bowiem Bóg, aby w Nim zamieszkała cała Pełnia, i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego — i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża[4] (1, 19–20).

Misja Jezusa była dokładnie tym, czego przez wieki szukali i nauczali azjatyccy mędrcy. To wyznawcy Jezusa zakończyli Jego misję. Oczywiście uczniowie nie byliby w stanie jej wypełnić bez obecności uwielbionego Jezusa w pierwotnej wspólnocie Kościoła. Ale dla Jezusa Jego misja jest jak Jego życie, w pełni odsłonięte na krzyżu, uwznioślone przez zmartwychwstanie i dokonane we wniebowstąpieniu.

Ścieżka, którą obieramy, aby „utkać na nowo azjatycką sieć życia", powinna przypominać to, co Jezus przeszedł w swojej misji. A w swoim życiu Jezus stanął wobec szyderstwa, krytyki, obelg, niebezpieczeństw, prześladowań i ostatecznie wobec wyroku śmierci i ukrzyżowania. Pomimo tych wszystkich trudności, Jezus nigdy nie spoglądał wstecz. Zamiast tego całkowicie oddawał się w ręce Boga i dzięki temu Jego misja rozkwitła.

Kiedy analizujemy historię misji chrześcijańskiej w Azji, czasem możemy się poczuć zniechęceni. Kościół rzeczywiście starał się robić wszystko, by zasiać ziarno Ewangelii Jezusa w azjatyckiej roli, ale owoce wydają się być daleko różne od naszych oczekiwań.

Kulturowe i religijne różnice pomiędzy Wschodem i Zachodem są zdecydowanie główną przyczyną, która powstrzymuje mieszkańców Azji od rozumienia Ewangelii. Co gorsza, kiedy polityczne, wojskowe i ekonomiczne wpływy były angażowane w dzieło misyjne, brano Ewangelię za uciskającą siłę, co konsekwentnie trzymało Azjatów z dala od Jezusa. Nic więc dziwnego, że większość misji w Azji zakończyło się niepowodzeniem, pomimo wielu misjonarzy, którzy swoim życiem ukazywali miłość Jezusa.

[4]Cyt. za Biblią Tysiąclecia, wyd. V.

Teraz jest czas dla nas, azjatyckich zakonników i zakonnic, aby z ramion zachodnich zakonników zdjąć brzemię odpowiedzialności za głoszenie przesłania Jezusa w Azji. Ponieważ liczba powołań na Zachodzie się zmniejsza, nie możemy już więcej polegać na nowych misjonarzach z Zachodu, którzy przyjeżdżaliby, aby kontynuować dzieło misji. Misjonarze z Zachodu już dokonali swojego wkładu w dzieło misji w Azji. Co więcej, rdzenni chrześcijanie będą bardziej efektywni w głoszeniu Ewangelii, ponieważ mają gruntowną wiedzę dotyczącą azjatyckiego sposobu myślenia.

Postrzeganie misji jako drogi od krzyża do zmartwychwstania nie tylko doda nam odwagi, lecz także przygotuje nas do kroczenia śladami Jezusa. On stawił czoło wszystkim rodzajom wyzwań, a nawet oddał swoje życie. Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie upewniają nas, że dzieło misyjne ostatecznie będzie dokonane, choć być może nie w postaci przejścia wszystkich Azjatów na chrześcijaństwo. Tak naprawdę już wtedy, kiedy większość Azjatów jest skłonna do przyjęcia przesłania Jezusa i naśladowania Jego drogi służby ubogim, do walki o sprawiedliwe społeczeństwo, a w końcu do współpracy z chrześcijanami dla stworzenia lepszych warunków życia, są oni częścią Królestwa Bożego. I to bez względu na ich wyznanie czy przynależność religijną. Nie jest to jednak równoznaczne z zakończeniem misji w Azji. Kiedy to nastąpi, z pewnością o tym powiemy.

Zakończenie

Zakończę swoją refleksję, odwołując się do powieści zatytułowanej *Głęboka rzeka*, której autorem jest słynny japoński katolik Shusaku Mendo. Reprezentuje on nieliczne grono katolickich intelektualistów w Azji, którzy coraz bardziej uznają potrzebę przemiany tutejszego Kościoła tak, aby stał się bardziej możliwy do przyjęcia przez rdzennych mieszkańców Azji. To, co autor usiłuje przekazać poprzez swoją powieść, warto tutaj przywołać, gdyż jest to związane z naszym dzisiejszym tematem.

W tej powieści młody ksiądz nie zdołał przekonać umierających pielgrzymów, aby przeszli na katolicyzm przez otrzymanie chrześcijańskiego chrztu. Ale też nie zostawia ich, lecz niesie ich do Świętej Rzeki, aby spełniło się ich hinduskie marzenie o zbawieniu. Czyni tak, ponieważ wierzy, że jeśli Jezus przybyłby do Indii, to postąpiłby wobec tych ludzi tak samo. Jezus nie prosiłby hindusów, aby przeszli

na chrześcijaństwo, ale pomagałby im osiągnąć zbawienie przez ich własne religie i kultury.

Jakie natchnienie możemy czerpać z tego opowiadania? Młody ksiądz faktycznie „tkał nową sieć życia" chrześcijańskiego na sposób azjatycki. Swoim życiem brał w objęcia Boga, istoty ludzkie i naturę (wodę). Jego życie nie głosiło Boga Zachodu, zachodnich ludzi i zachodnią wodę święconą, lecz Boga Azjatów, azjatyckich ludzi i azjatycką wodę.

Powieść ta naprawdę jest dla nas natchnieniem: już czas na zmianę modelu prowadzenia misji w Azji. Powinniśmy postawić sobie pytanie: czy Jezus naprawdę chce, abyśmy nawracali ludzi Azji z ich własnych religii i kultur na chrześcijaństwo? Być może nawracanie nie jest Jego podstawową misją, a pierwszą rzeczą, którą On by uczynił, jest niesienie pomocy ludziom, aby osiągnęli swe zbawienie w swoich własnych tradycjach.

Philip Pan Yung Ta OP — członek Chińskiego Wikariatu Generalnego. Mieszka w Taipei, gdzie jest magistrem braci studentów i wykładowcą teologii systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Katolickiego Fu Jen.

Otto Hermann Pesch

Tomasz z Akwinu

przeszkoda czy pomoc w dialogu ekumenicznym z protestantyzmem?[1]

Dlaczego Tomasz a Luter?

Dlaczego Tomasz a protestantyzm?

Było to około 30 lat temu. Przypominam sobie pewną historię, która miała miejsce w Polsce — notabene: w Polsce rządzonej wówczas przez komunistów. Historia została mi opowiedziana jak następuje: Pewien niemiecki chrześcijanin wyznania protestanckiego obserwuje procesję przy okazji pielgrzymki do Częstochowy. Częściowo zdumiony, częściowo z dezaprobatą, przygląda się przechodzącym ludziom, jak śpiewają i modlą się — i niosą figury świętych, przede wszystkim figury Matki Bożej, ale także figurę Kardynała Wyszyńskiego. Nieco zdezorientowany ów protestant mówi do swego towarzysza, polskiego księdza katolickiego: „Mogę to zrozumieć z największym trudem. Czy nie ma w tym również sporo zabobonu?". Polski ksiądz odpowiada: „Wy, protestanci, macie może czystą naukę! A my mamy ludzi!".

Tak jest aż do dzisiaj! W parafii św. Józefa w Monachium prowadzonej przez kapucynów, w każdą niedzielę o godz. 11.30, odprawiana jest „polska Msza", eucharystia w języku polskim dla licznych katolików z Polski, żyjących w Monachium. Podczas tego nabożeństwa kościół jest przepełniony. Wcześniej, podczas nabożeństw niemieckich, jeszcze wielu wiernych mogłoby znaleźć miejsce, podczas „polskiej Mszy" już nie. Jednakże wielu mężczyzn pozostaje na zewnątrz,

[1] Przełożył Maciej Złonkiewicz OP, konsultacja naukowa przekładu Wiesław Szymona OP.

rozmawiając w kruchcie, aż do chwili, gdy po kazaniu rozpoczyna się przygotowanie darów. Dla „polskiej Mszy" obok ołtarza głównego buduje się i uroczyście przyozdabia własny mały ołtarz z figurą Matki Bożej. Po Mszy zostaje on rozebrany. Notabene: naturalnie w kościele znajduje się boczna kaplica z ołtarzem maryjnym! Kto jako Niemiec uczestniczy w „polskiej Mszy" nie rozumie oczywiście ani słowa, jednak myśli sobie: „Zdrowy katolicki świat"!

Czy ten „zdrowy, katolicki świat" potrzebuje dialogu ekumenicznego? Czy może on spowodować coś prócz niepewności, zwątpienia, rozkładu? Czy polski katolik może się czegoś serio nauczyć od „protestantyzmu"? I na odwrót, czy jakiś protestant pozwoli się pouczać przez polskiego katolika o „prawdziwym chrześcijaństwie" oraz „czystej nauce"? Kościół katolicki długo z wielką nieufnością podchodził do dialogu ekumenicznego — w gruncie rzeczy aż do Soboru Watykańskiego II. Kościół — konkretnie: reprezentanci kościelnego Urzędu Nauczycielskiego — był przekonany, że *jedynie* Kościół rzymsko–katolicki jest prawdziwym Kościołem Jezusa Chrystusa. Odłączeni siostry i bracia są potomkami tych chrześcijanek i chrześcijan, którzy niegdyś oddzielili się od prawdziwego Kościoła. A więc muszą powrócić — innej drogi do jednego Kościoła nie ma. Są teologowie, nawet biskupi i kardynałowie, którzy w ten sposób myślą jeszcze dziś.

Ale Sobór położył kres takiemu myśleniu. Nie zrezygnował z przekonania, że Kościół rzymsko–katolicki prawdziwie jest Kościołem Jezusa Chrystusa. Ale uznał też, w *Konstytucji o Kościele* i w *Dekrecie o Ekumenizmie* współwinę Kościoła w spowodowaniu podziałów. Najpierw, gdy chodzi o rozdział w stosunku do prawosławnych Kościołów wschodnich, później o podziały w chrześcijaństwie zachodnim. W oparciu o to *Dekret o Ekumenizmie* wezwał do równouprawnionego (*par cum pari*), dialogu prowadzonego w duchu pokutnym. Członkowie Kościoła, szczególnie teologowie, wolni od fałszywego irenizmu, ufając w prowadzenie przez Ducha Świętego, powinni podejmować badania, jak głęboko w rzeczywistości zaszedł podział i na ile owocną możemy uczynić głębszą jedność w wierze, która jeśli Bóg tak zechce, pewnego dnia doprowadzi powtórnie do jedności jednej Owczarni Chrystusowej. Papież Jan Paweł II wezwał do ekumenii jak żaden inny papież przed nim. „Podwoić wysiłki", zażądał on w dedykowanym Lutrowi roku 1983 (pięćsetna rocznica urodzin Lutra). Czy to uznajemy, czy nie, czy to dla nas wygodne, czy nie: w przeciwieństwie do pierwszej połowy XX wieku, dziś żaden katolik lub katoliczka nie może odrzucić dialogu ekumenicznego, jeśli chce żyć

we wspólnocie Kościoła.

Dosyć tych ogólnych rozważań! Uchwycimy teraz jeden z wątków tego szerokiego dialogu albo innymi słowy: wejdziemy do jednego z wielu pomieszczeń, gdzie tenże dialog jest prowadzony. Zapytamy o „Tomasza z Akwinu jako przeszkodę lub pomoc w dialogu z protestantyzmem". Najpierw jednak dwie uwagi.

Uwaga pierwsza: Gdy w Niemczech mówi się „protestant" lub „protestantyzm" ma to zawsze pewien agresywny wydźwięk. Przyczyny historyczne, w które teraz bliżej nie będziemy wchodzić, leżą jeszcze w czasach reformacji. W Niemczech protestanci nazywają się „chrześcijanami ewangelickimi". Inaczej w romańskim i anglosaskim obszarze językowym. Tam „protestant" znaczy całkiem neutralnie: należący do Kościoła reformowanego. „Ewangelicki" znaczy tu „evangelique" lub „evagelical" — i wskazuje na tych, których w Niemczech określa się jako „Evangelicale". Są to biblijni (lub wyznaniowi) „fundamentaliści", którzy także dziś przyjmują każde słowo z Biblii całkiem dosłownie, jakby było to zdanie z podręcznika dogmatycznego. Przypuszczam, że terminologia w Polsce jest dokładnie taka sama jak w krajach anglojęzycznych. Aby uniknąć nieporozumień, będę mówił o „protestantach" względnie „protestantyzmie" w całkiem *neutralnym* znaczeniu, mając na myśli to, co w Niemczech znaczy „chrześcijanin ewangelicki", „Kościół ewangelicki".

Uwaga druga: Dlaczego akurat dialog z protestantyzmem? Protestantyzm od samego początku był w Polsce podzielony na luteran, kalwinistów, braci czeskich i antytrynitarzy. Nic w tym także nie zmieniło skierowane przeciw państwowemu Kościołowi katolickiemu tzw. *Consensus Sandomiriensis (Porozumienie Sandomierskie)* z roku 1570[1]. Do tego protestanckie Prusy znacząco uczestniczyły w trzech rozbiorach Polski, które zakończyły się dopiero w roku 1918. Według najnowszej statystyki, jaką dysponuję[2], jest w Polsce 85 000 luteran, 4 000 reformowanych, 5 000 metodystów, 6 000 baptystów, 7 000 adwentystów, ale też 125 000 świadków Jehowy i ponad pół miliona (545 000) prawosławnych — przy ok. 35 milionach katolików (91%), w tym 110 000 grekokatolików. Czy nie powinno się zatem skoncentrować wszystkich sił na dialogu z prawosławnymi? Wszak ten dialog jest obecnie prowadzony w Polsce i gdzie indziej. Jednakże

[1] Informacje w: Erwin Iserloh, *Die Reformation In Osteuropa*, roz. 26; Hubert Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. IV, Freiburg i. Br. 1967, 324–341; albo w innych książkach na temat historii Kościoła w Polsce.

[2] *Lexikon für Theologie und Kirche*, wyd. 3, t. 8 (1996), kol. 383.

dialog z protestantyzmem, niezależnie od zagadnień merytorycznych, jest dlatego pożądany, ponieważ Polska, mówiąc wprost, jest krajem zachodnim, pełnym członkiem Unii Europejskiej. Znajdują się w niej nie tylko mocno naznaczone przez protestantyzm kraje, jak Anglia, Holandia, Niemcy, Szwecja, a z nowych krajów Estonia, Czechy, także Węgry. O wiele bardziej liberalne państwo prawa z instytucjonalnym rozdziałem Kościoła i państwa również w swej laickiej formie — szczególnie we Francji — jest daleką konsekwencją reformacji. Każdy obywatel państwa jak Polska mocno naznaczonego katolicyzmem, będzie się czuł w UE jak w domu, jeśli będzie mógł wniknąć w uczucia i style życia ludzi uformowanych przez tradycję teologii reformowanej. Każdy polski obywatel może sobie wówczas wytworzyć obraz, jak głębokie i rzeczywiste są sprzeczności, które wydają się tak nieprzejednane.

Dlatego więc: Tomasz a protestantyzm. Ale dlaczego właśnie Tomasz a protestantyzm? To pytanie stanie się jasne, gdy przejdziemy do następnego pytania cząstkowego: Dlaczego akurat Tomasz a Luter?

Dlaczego Tomasz a Luter?

Gdy otwiera się indeks osób dzieł Lutra w „Wydaniu Weimarskim" (WA t. 63) na haśle „Tomasz z Akwinu", myśli się, że czyta się leksykon obelg. Wśród „sofistów (teologów scholastycznych) Tomasz jest największym gadułą (loquacissimus)"[3] — jest to osąd stosunkowo łagodny! Tomasz jest „źródłem i podstawą (Grundsuppe) wszystkich kacerstw"[4] — a więc przyczyną wszystkich herezji. Jest to fundamentalny zarzut rzeczowy. Co skłania Lutra do takiego osądu? Tomasz żył 250 lat przed Lutrem (1224–1274). Luter prawie nie czytał Tomasza w oryginale. Miał prawo nie lubić Tomasza, skoro (na przykład) kochał Augustyna. Czy nie powinniśmy po prostu zostawić jego krytyki jako faktu historycznego? Dlaczego musimy wciąż pytać, czy jego osąd jest słuszny? Ma to trzy powody.

1. We współczesnej teologii luterańskiej Tomasz liczy się jako wielkie i właściwe przeciwieństwo Lutra. Natomiast w teologii katolickiej jest on wybitną postacią tradycji teologicznej.

[3] WA, Tischreden t. 1, nr 280.

[4] WA t. 15, nr 184, 32 („... born und grundsuppe allegr ketzerey"). *Grundsuppe* jest tym, co nowoczesna gastronomia nazywa „fond", czyli skoncentrowany wywar, który przez dalsze przyprawianie i ulepszanie staje się oczekiwanym sosem lub zupą. Obraz oznacza, że wszystkie herezje są tylko odmianami i ulepszeniami praherezji Tomasza!

Na podstawie historycznych badań nad Lutrem wiemy dziś, że na początku swej drogi teologicznej Luter niewiele troszczył się o Tomasza. Wówczas studiowało się w określonych „szkołach" teologicznych. Luter studiował teologię w Erfurcie. Dominowała tam szkoła Wilhelma Ockhama, *Via moderna*. Teologię innych szkół Luter poznawał tylko poprzez swój podręcznik dogmatyczny, *Collectorium* ockhamowskiego teologa Gabriela Biela (ok. 1410–1495)[5]. Luter został skonfrontowany z Tomaszem dopiero znacznie później, ale przy szczególnej okazji. Tomasz natomiast w czasach Lutra był autorytetem prawie wyłącznie w domach studiów zakonu dominikańskiego. Dopiero po Soborze Trydenckim stawał się on coraz bardziej normatywną teologią Kościoła rzymsko –katolickiego.

Zaczęło się to wraz z dominikańskim papieżem, Piusem V, który w 1570 r. zainspirował pierwsze wydanie dzieł Tomasza — tzw. *Piana* — i osiągnęło punkt szczytowy w zaleceniach encykliki *Aeterni Patris* papieża Leona XIII (1879)[6], aby w teologii i filozofii postępować zgodnie z metodą i zasadami Tomasza, a także w odpowiednich przepisach *Codex Iuris Canonici* (CIC) z roku 1917[7]. To znajdowało i wciąż znajduje swoje echo w teologii luterańskiej. Gdy się chce powiedzieć: to i to jest nauką katolicką w odróżnieniu od nauki Lutra, w przypisach cytuje się wciąż Tomasza. Z perspektywy Lutra, historycznie poprawne byłoby cytowanie teologów późnoscholastycznych. Dlatego tak ważne jest krytyczne porównanie Tomasza i Lutra. Luter jest znaczącym autorytetem w Kościele nazwanym (wbrew jego woli!) jego imieniem. Tomasz jest jeszcze dzisiaj — pomimo ograniczeń przez Sobór Watykański II oraz nowe Prawo Kościelne z roku 1983[8]

[5] *Collectorium* jest komentarzem do „Czterech Ksiąg Sentencji" (*Quatuor Libri Sententiarum*) paryskiego mistrza i późniejszego biskupa Piotra Lombarda. Powstałe ok. 1150 r. dzieło, stanowi przegląd całego materiału teologii systematycznej na podstawie cytatów z Ojców Kościoła, przeważnie z Augustyna. Od końca XII wieku stało się quasi–oficjalnym podręcznikiem teologii systematycznej. Każdy student teologii musiał je przerobić, każdy nauczyciel uniwersytecki na początku swej kariery akademickiej — *baccalaureus sententiarius,* co odpowiada dziś asystentowi — musiał je komentować. Stąd bogata literatura „Komentarzy do Sentencji" z czasów rozkwitu i końca średniowiecza.

[6] Denzinger-Schoenmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (DS), nr 3135–3140, szczególnie 3140; łacińsko–niemieckie z taką samą numeracją jako 37. Wyd. pt.: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau–Basel–Rom–Wien 1991.

[7] CIC, kan. 1366 § 2.

[8] Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, nr 10; *Dekret o formacji kapłańskiej*, nr 16; CIC 1983, kan. 252 § 3. Dalsze informacje na temat: Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Groesse*

— wybitną postacią tradycji katolickiej. Jeżeli pomiędzy nimi istnieje faktycznie *nieusuwalna* sprzeczność, to dialog luterańsko-katolicki musi spełznąć na niczym.

2. Z powodów historycznych Tomasz pośmiertnie stał się dla Lutra wrogiem jego reformatorskiej teologii.

Dopiero w roku 1517 Luter zetknął się poważnie z teologią Tomasza i to w związku ze sporem o jego tezy dotyczące odpustu z 31 października 1517 oraz następujące po nich pisma[9]. Pierwszymi wpływowymi przeciwnikami byli tomiści: dominikanin i kaznodzieja odpustowy Johannes Teztel (ok. 1465–1519), profesor Johannes Eck z Ingolstadt (1486–1523), dominikanin i teolog domu papieskiego Sylwester Prierias (1456–1523), dominikanin i legat papieski kardynał Tomasz de Vio Cajetanus (z Gaety, 1469–1534), profesor Jacobus Latomus z Lowen (ok. 1475–1544), profesor i egzegeta Johannes Driedo Driado Lowen (1480–1535) i jeszcze inni. Wszyscy oni zawyrokowali, iż teologia Lutra stoi w bezpośredniej sprzeczności z Tomaszem. Co więcej: oficjalni kościelni przedstawiciele tomizmu — przede wszystkim Pierias i Kajetan — prezentowali naukę Tomasza w sporze z Lutrem nie tylko jako *jeden ze szkolnych poglądów* pośród innych, lecz jako obowiązującą *naukę Kościoła.* Porównanie (Tomasza z Lutrem) również w aspekcie historycznym nie jest zatem anachronizmem. Jeśli chcemy rozumieć historycznie rozwój wydarzeń reformacji, musimy

mittelalterischer Theologie, Mainz 1995, s. 27–38.

[9]Wydaje się niestosowne, aby do tego zwięzłego wykładu dodawać długą listę literatury. Wskażę — w kolejności ukazywania się — na następujące rozprawy, w których podana jest dalsza literatura, przede wszystkim bogatą literaturę artykułów w czasopismach i dziełach zbiorowych: Leif Grane, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517*, Kopenhagen 1962; Ulrich Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965; Otto Hermann Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch–theologischen Dialogs*, Mainz 1967, ^{2}1985; Leif Grane, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)*, Leiden 1975; Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977; Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz ^{2}1983; Denis R. Janz, *Luther and Late Medieval Thomism. A Study in Theological Anthropology*, Waterloo/Ontario (Canada) 1983; tenże, *Luther on Thomas Aquinas, The Angelic Doctor in the Thought of the Reformer*, Stuttgart 1989; John L. Farthing, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretation of St.Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation*, London–Durham 1988; Otto Hermann Pesch, *Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Mißverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen*, Göttingen 1994.

wytworzyć sobie osąd dotyczący owego sporu Lutra z tomistami.

3. Tomasz i Luter reprezentują dwa różniące się typy teologii, które są niemożliwe do pogodzenia jednocześnie w tym samym podmiocie, ale obydwa muszą mieć swoje miejsce w Kościele.

Nie można być jednocześnie tomistą i luteraninem w aspekcie tego, co najistotniejsze, to znaczy tego, co najbardziej znamionuje osobistą egzystencję chrześcijańską. Prosty przykład: jeśli myślę zgodnie z Tomaszem, nie będę miał żadnych problemów z nauką o „zasłudze"[10]. Jak u wszystkich wielkich teologów, poczynając od Augustyna aż do wpływowych teologów na Soborze Trydenckim, myśl o „zasługach" również u Tomasza zabezpieczona jest od niebezpieczeństwa „pelagianizmu", od wszelkiej „sprawiedliwości z uczynków", jak to określa Luter. Jednak jeśli myślę tak jak Luter, to jednak zdradzam swoją wiarę, gdy wobec Boga przywołuję tylko na usta słowo „zasługa". Wrócę jeszcze do istniejących przyczyn tej różnicy. Jednakże wyklucza ono, abym był — wyrażając moją pobożność — jednocześnie tomistą i luteraninem. Lecz można jednocześnie rozumieć Tomasza i Lutra, cieszyć się obydwoma, można nawet jako członek Kościoła katolickiego być w sercu luteraninem i na odwrót — założywszy, że wyzwalamy się od stereotypowych wyobrażeń, które przez stulecia przeszkadzały w krytycznym i konstruktywnym dialogu. Stąd następne pytanie brzmi:

Jaki Tomasz i jaki Luter?

Współczesne badania nad Tomaszem i Lutrem jako podstawa

Najlepiej porównywać Tomasza i Lutra we wszystkich spornych kwestiach w oparciu o dzisiejsze badania nad Lutrem i Tomaszem. Jest to potrzebne przede wszystkim z dwóch powodów:

1. Tylko w ten sposób możemy przezwyciężyć uprzedzenia, które blokują dialog ekumeniczny.
Przykłady[11], najpierw *katolickich fałszywych wyobrażeń* wobec Lutra i luterańskiej teologii: wysiłek etyczny jest obojętny, ponieważ jesteśmy usprawiedliwieni tylko „z samej wiary" (*sola fide*). — Je-

[10] *Summa Theologiae* (STh), I–II, 114.

[11] Te i jeszcze inne przykłady są opracowane w: Pesch, *Hinführung zu Luther* (zob. przyp. 9).

steśmy pewni swego zbawienia, ponieważ doświadczamy osobiście — subiektywnie, że jesteśmy usprawiedliwieni. — Luter naucza „pesymistycznej" antropologii, ponieważ jesteśmy przecież „jednocześnie sprawiedliwi i grzeszni" i nie możemy uczynić nic decydującego przeciwko grzechowi. — Luter „zlikwidował sakramenty", przynajmniej się nimi nie interesował. – Jego rozumienie chrześcijańskiej egzystencji jest indywidualistyczne, Kościół instytucjonalny i jego urzędy są czysto ludzkim wytworem i w każdym momencie mogą być zmienione.

Luterańskie fałszywe wyobrażenia wobec Kościoła katolickiego: w Bożym dziele zbawienia człowiek jest równouprawnionym „partnerem", musi sam zasłużyć sobie na wieczne zbawienie. — Kościół zainteresowany jest *niepewnością* zbawienia, ponieważ przez to rośnie jego własne znaczenie dla poszczególnych wiernych. — Kościół katolicki naucza „optymistycznej" antropologii przez to, że akcentuje możliwość naturalnego poznania Boga oraz wolność woli. — Kościół Katolicki utrzymuje „na wpół magiczne" rozumienie sakramentu, ponieważ nie chodzi tu o wiarę przyjmującego, lecz tylko o właściwe wykonanie (*ex opere operato*). — Kościół rozumie się jako „pośrednik" między Bogiem i człowiekiem; bez Kościoła pojedynczy człowiek nie ma przystępu do Chrystusa.

Oczywiście każde z tych uprzedzeń zawiera również jakieś ziarno prawdy. Jednak jest ono całkowicie ukryte pod fałszywymi interpretacjami. Do obustronnych uprzedzeń dochodzi także nierzetelne utożsamienie nauki św. Tomasza z nauką Soboru Trydenckiego. Nie jest to jedynie wewnętrzny katolicki problem, również nie jest to tylko problem historycznych badań nad Tomaszem. Problem ten posiada także konsekwencje ekumeniczne. Luterańska krytyka Soboru Trydenckiego, która rozpoczyna się już w XVI wieku[12], prowadzi aż do dzisiaj teologów luterańskich do przekonania, że również Tomasz zostaje przez to załatwiony. I na odwrót: teologowie katoliccy aż do dzisiaj tworzą sobie obraz teologii reformacyjnej na podstawie potępionych w Trydencie nauk, bez sprawdzenia źródeł teologii reformacyjnej[13].

[12]Najnowsze przedstawienie z dalszymi wskazaniami literatury w: Gottfried Maron, Das Konzil von Trient in evangelischer Sicht. Ein Überblick, w: *Materialdienst des konfessionskundlichen Institutes*, 46 (1995), 107–114; Bernhard Lohse, *Die Haltung der Protestanten zum Trienter Konzil*, w: Katholische Akademie Hamburg (Hrsg.), *Das Konzil von Trient im Ökumenischen Gespräch*, Hamburg 1996, 37–70.

[13]Por. badania Augusta Haslera, *Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbuechern*, Mu-

2. Po całym doświadczeniu ostatnich 50 lat dopiero historyczne badania nad Tomaszem i historycznie skorygowany katolicki obraz Lutra stworzyły swobodę konieczną do dialogu teologicznego.

Tylko wówczas można przeżywać radość z Tomasza i Lutra, gdy wcześniej obydwaj zostaną wyzwoleni ze skrępowania przez *obraz* Tomasza i Lutra. Najgorszym skutkiem tych wyobrażeń jest przekonanie, że Tomasz, względnie Luter, z góry odpowiedzieli na wszystkie możliwe do wyobrażenia pytania. Wystarczy jedynie ich zacytować, aby łatwo znaleźć odpowiedź także na te pytania, których istnienia oni nawet nie mogli się domyślać. W rzeczywistości także Tomasz i Luter byli ludźmi swoich czasów, stąd, przy całej swej genialności, mieli swoje ograniczenia. A gdy wypytujemy ich o nasze dzisiejsze problemy, musimy najpierw przyjąć ich w ich obcości, inności. Tylko w ten sposób zaczniemy dzięki nim dostrzegać nasze własne ograniczenia i pozwolimy, aby przypomnieli nam o zapomnianej prawdzie.

W jaki sposób Luter poznał Tomasza? Systematyczne porównanie między Tomaszem a Lutrem tylko wtedy nie będzie czystą spekulacją, jeśli pozostanie związane z historycznym pytaniem, jak *Tomasz spotkał Lutra, innymi słowy: czy tomizm XVI wieku nie sfałszował Lutrowi rzeczywistego Tomasza, którego my dzisiaj znamy i cenimy.*

Wiemy dzisiaj[14], że Luter czytał Tomasza w oryginale nieco więcej niż się to jeszcze niedawno przyjmowało. Jednak nie stał się przez to znawcą Tomasza ani nie poczuł przez to większej do niego sympatii. Pomimo to nadal przyjmuje się, że w tym, co istotne, Luter zna Tomasza za pośrednictwem szkoły tomistycznej, a dokładniej, za pośrednictwem teologów tomistycznych, którzy przeciwko niemu walczyli. Bowiem szkoła teologiczna nie jest grupą osób zarządzających archiwum. Tomiści czynili to, co uczniowie i zwolennicy każdego wielkiego mistrza zawsze muszą czynić: otwierali się na pytania swoich czasów i usiłowali na nie odpowiadać w oparciu o tradycję swojej szkoły. Lecz pytania te są wówczas określone przez mainstream myśli teologicznej, a tenże nie był tomistyczny. Dochodzi do tego, że również tomiści w niektórych punktach interpretują Tomasza delikatnie

enchen 1968. Rezultat: Poza nielicznymi wyjątkami (Michael Schmaus, Maurizio Flick), podręczniki dogmatyki, na podstawie których katoliccy studenci teologii przygotowują się do egzaminów, przedstawiają jako nauczanie reformacyjne to, co w Trydencie zostało potępione i nie pytają dalej, czy przypadkiem nie wchodzą w grę nieporozumienia, błędne interpretacje i nieuzasadniona nieufność.

[14]Por. prace Denis R. Janz w przyp. 9.

po ockhamowsku. A to przede wszystkim w nauce o łasce i usprawiedliwieniu. Zatem Luter walczy jednocześnie przeciwko poglądom *Via moderna* o łasce oraz przeciwko tomistom, ponieważ uważa tomistów jedynie za wariant szkoły Ockhama[15]. Różnice wydają mu się marginalne. Przykładem jest teza – także wówczas na wskroś „katolicka", że grzesznik nie może spełnić *konkretnie* żadnego naturalnego dobrego aktu, takie usiłowanie uwikła go raczej jeszcze bardziej w grzech samouwielbienia. W tym Luter powołuje się tylko na swojego współbrata zakonnego, Grzegorza z Rimini z XIV wieku (ok. 1305–1358)[16]. Nie domyśla się, że mógłby się powołać także na Tomasza[17]. Jednakże współcześni mu tomiści nauczali tak jak ockhamiści. Do tego owi tomiści uważają, że nauka Tomasza, którą oni reprezentują, jest obowiązującą nauką Kościoła! Zatem ma rację Denis R. Janz, gdy twierdzi: „Właściwym problemem Lutra z Tomaszem nie był Tomasz, lecz tomiści"[18].

Dwa „typy" teologii — dwa przykłady

Różne „typy" teologii — to nie to samo, co dwie teologie z każdorazowo innymi instrumentami pojęciowymi (jak np. usprawiedliwienie „sądowe" wobec „efektywnego", „ontologiczne" wobec „relacyjnego" rozumienie łaski — do tego wrócimy). Chodzi tu o różne punkty wyjścia myśli teologicznej, które swoje korzenie mają ostatecznie w różnych formach pobożności, duchowości, „wierzącej egzystencji".

Nauka o predestynacji (przeznaczeniu)

Obydwaj teologowie w nauce o predestynacji[19] są augustynikami. Naukę Augustyna uważają za oczywistą. Dzisiaj wydaje się nam ona raczej karykaturą Boga Ewangelii. Według tej nauki, Bóg ma przed sobą ludzkość i z niej, według odwiecznych postanowień, wybiera jednych do wiecznego zbawienia i „przeznacza" ich do tego (*praedestiniert*), innych „odrzuca" (*reprobiert*). Nikt nie może się

[15] Por. szczególnie pracę Jon L. Farthing w przyp. 9.

[16] Por. M. Santos Noya, *Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini*, Frankfurt am Main 1990; u Lutra por. WA 2, 399, 10; 408, 3; także 2, 394, 32–395, 17.

[17] Por. STh I–II, 109, 2–4.

[18] Denis R. Janz, *Luter and Thomas Aquinas* (zob. przyp. 9), s. 115.

[19] U Tomasza: STh I, 23; u Lutra przede wszystkim *De servo arbitrio* (1525), WA 600–787, zwłaszcza: 683–691; 705–733; 786 f.

na to uskarżać, gdyż Bóg mógłby właściwie odrzucić *wszystkich ludzi*, ponieważ wszyscy ludzie są z gruntu grzesznikami — poprzez pierwszy grzech praojca. Przez ten grzech pierworodny cała ludzkość jest *massa damnata*. Dlatego też Bóg nie jest odpowiedzialny, gdy ludzie upadają w grzech. Potępieńcy słusznie są potępiani. Przy tym Bóg nie jest niesprawiedliwy — raczej o wiele jaśniej ukazuje się jego miłosierdzie, gdy pomimo to, w suwerennej wolności z tej *massa perditionis* wybiera i zbawia niektórych[20]. Tu pojawia się pytanie: zatem jak wielu Bóg zbawia i „predestynuje"? Obydwaj teologowie odpowiadają: w każdym razie są to nieliczni — a to dlatego, by tym wyraźniej objawiło się niezasłużone miłosierdzie Boga[21]. O ileż bardziej natarczywe staje się pytanie następne: czy ja sam do nich należę? Dokładnie tu pokazuje się rozmaity typ teologii. Luter powiada: Nie zastanawiaj się nad tym, inaczej wpadniesz w rozpacz![22]. Tomasza to pytanie w ogóle nie porusza. Wraz z Augustynem odpowiada na ogólne pytanie o liczbę predestynowanych: „Nie osądzaj, jeśli nie chcesz pobłądzić"[23]. Również Tomasz widzi niebezpieczeństwo możliwej rozpaczy. Lecz jego odpowiedź jest zatrważająco trzeźwa: Dobrze, iż Bóg nie objawia potępionym ich potępienia już tu na ziemi, gdyż inaczej popadliby w rozpacz![24]. Ale czy nie dla wszystkich istnieje powód ku temu? „Typ" teologii? Przy pytaniu, kto należy do predestynowanych, Tomasz obawia się *błędu.* Zadaniem teologa jest jedynie podążać poniekąd za myślą Boga, jak daleko tylko może stworzony umysł[25]. Pytanie o własne zbawienie nie odgrywa żadnej roli. — Luter przy tym samym pytaniu obawia się *rozpaczy.* Dla niego pytanie o własne zbawienie jest punktem wyjścia teologii. Dlatego również Bóg sam w sobie nie jest tematem teologii, lecz grzeszny człowiek i łaskawy, usprawiedliwiający grzesznika Bóg[26].

[20]Por. Tomasz, STh I, 23, 5 ad 3; 7 ad 3; Luter, WA 18, 633, 15–17.

[21]Zob. przyp. 20.

[22]Por. WA 18, 689,18; także 2, 690, 18–20; 5, 623, 5; 21, 514, 31; 42, 313, 40; 43, 460, 25. 37; WA List 4, 589, 23.

[23]STh I, 23, 5 ad 3 (środek); por. Augustyn, *Tractatus In Ioannem*, 26: Migne, *Patrologia Latina*, 35, 1607.

[24]STh I, 23,1 ad 4. Wyczerpujące interpretacje nauki Lutra i Tomasza w: Pesch, *Theologie der Rechtfertigung* (zob. przyp. 9), 382–393; 849. 855; 866–880.

[25]Por. STh I, 1, 1–3. 6. Por. Pesch, *Thomas von Aquin* (zob. przyp. 9), s. 159–162.

[26]Por. słynne sformułowanie WA 40 II, 328,17 (*Enarratio Ps. 51,* 1532): „Theologiae proprium subiectum est homo peccatio reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subiectum in Theologia quaeritur au disputatur, est error et venenum".

Dlatego właśnie każda nauka teologiczna musi bezpośrednio odnosić się do pytania o własne zbawienie. Nauka o predestynacji natomiast wprowadza w ostateczną tajemnicę wolności Boga. Stąd obowiązuje tutaj „zakaz poszukiwań". Kto go przekracza i spekuluje — np. o stosunku Bożej wolności do ludzkiego działania — płaci za to rozpaczą.

Nauka o Bożej predestynacji jest typowym przykładem, na którym możemy pokazać, że Tomasz *nie jest przeszkodą* dla dialogu ekumenicznego. Trzeba tylko przyznać, że jeden i ten sam problem, nawet jedną i tę samą tradycję, tu tradycję augustyńską, można oglądać jednocześnie z dwóch różnych punktów widzenia. Tomasz czyni to oczami Boga, nie myśląc o sobie samym. Ze strony Boga problem nie istnieje, ponieważ Jego tajemniczy wybór określony jest przez Jego mądrość i dobroć. Człowiek musi się tylko wystrzegać, by w związku z tym nie paść ofiarą błędu. Luter spogląda na ten sam tajemniczy wybór Boga własnymi oczami człowieka, który nie może zapomnieć, że jest grzesznikiem i jedynie w wierze w Jezusa Chrystusa wolno mu mieć nadzieję na Boże miłosierdzie. I także tutaj Jezus Chrystus nie powinien mieć ostatniego słowa, ponieważ stoi za tym jeszcze tajemniczy wybór Boga, który od wieków rozstrzyga, komu zbawcze dzieło Chrystusa wyjdzie na dobre, a komu nie. Wobec tego można zwątpić. Temu zwątpieniu Luter może przeciwstawić niejako jeszcze raz wiarę w krzyż Chrystusa: Stań pod krzyżem. Dopóki tu stoisz, nie będziesz zgubiony. Tak problem predestynacji zostaje rozwiązany *nie teoretycznie,* lecz *praktycznie.*

Uprawiać teologię jakby oczami Boga w oparciu o Jego objawienie — w jedynym celu, aby przez naszą refleksję chwalić Wielkie Dzieła Boże — ta koncepcja zadania teologii według św. Tomasza jest koncepcją wspaniałą. Nie jest ona jednak jedyną możliwą i jedyną uprawnioną. Jeżeli uprawia się teologię w innym czasie, z głową zaprzątniętą innymi, nowymi pytaniami — zresztą nie swoimi osobistymi pytaniami, lecz pytaniami swej całej epoki! — inny sposób uprawiania teologii, inny „typ" teologii musi być dozwolony.

A więc Tomasz żadną przeszkodą! Ale czy pomocą? W przypadku nauki o predestynacji raczej nie, a to z następującego powodu: Dziś nie uważamy za oczywiste tego, co zarówno dla Lutra i dla Tomasza było oczywiste — augustyńskiej nauki o predestynacji. Dziś możemy, a nawet musimy, bez wahania powiedzieć: Ta nauka była błędną drogą, na której obraz Boga ewangelii został zaciemniony. Nie miejsce tu na dalsze wyjaśnienia. Tylko tyle, że nauka ta nigdy nie została przez

Kościół wyraźnie potwierdzona. Za to w historii Kościoła zdarzały się w związku z nią liczne spory teologiczne. Kościół nie opowiedział się nigdy za żadną ze stron, raczej wciąż wzywał do tego, by się wzajemnie nie obwiniać o herezje, ostatnim razem przy okazji sporu między tomistami i molinistami w XVII i XVIII stuleciu[27]. W wieku XX pomocna okazała się lepsza interpretacja wypowiedzi Pawła Apostoła w Liście do Rzymian (rozdz. 9–11) oraz refleksja nad tym, że wybór Boga jest od wieków wyborem łaski w Chrystusie (Ef 1). Pomógł przy tym przede wszystkim wielki teolog ewangelicki Karl Barth[28].

Jak Tomasz może być *pomocą* w dialogu ekumenicznym okaże się przy innym wybranym temacie, który również pokazuje inny „typ" teologii i dlatego początkowo zdaje się wykluczać zgodność z Lutrem — a jednak w szczególny sposób staje się pomocą. Mówię o słynnej formule Lutra:

„Sprawiedliwy i grzesznik jednocześnie"

Każdy chrześcijanin przed Bogiem jest „sprawiedliwym i grzesznikiem jednocześnie" (*simul iustus et peccator*). Jest to ulubiona formuła Lutra. Użył jej po raz pierwszy w swym wykładzie o Liście do Rzymian (1515/16)[29], a później wciąż na nowo. Jednakże nigdy w jednolitej „technicznej" formie, lecz w wielu wariantach. Dla katolików forma ta jest szczególnie trudna do zrozumienia. Mówi się, że jest to typowa dla Lutra „teologia–jak–gdyby". Według tej formuły, Bóg nie czyni człowieka *rzeczywiście* nowym, ponieważ pozostaje on przecież jednocześnie grzesznikiem. Bóg „czyni tak, jak gdyby" grzesznik był sprawiedliwy, przez to, że „nie policzą" mu jego grzechu — w rzeczywistości pozostaje wszystko, jakie jest. Formuła ukazuje się jednocześnie jako *logiczny* i *teologiczny* nonsens. Ponieważ jeśli człowiek *jes*t sprawiedliwy, nie może być on jednocześnie grzesznikiem. Człowiek nie może być zwrócony do Boga i jednocześnie od Niego odwrócony. Gdy jeszcze logiczny nonsens daje się rozwiązać, to dopiero pozostaje nonsens teologiczny. Cóż to byłby za Bóg, który czyni człowieka spra-

[27] Szczegóły w: Otto Pesch/Albrecht Peters, *Einfuerung In die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1994, s. 15–41; 209–212.

[28] Por. obszerne analizy: Georg Kraus, *Vorherbestimmung Traditionelle Prädestinationslehre im Lichte gegenwärtiger Theologie*, Freiburg i.Br. 1977.

[29] Bliższe informacje: Pesch, *Hinführung zu Luther* (zob. przyp. 9), roz. 11; tenże, *Simul iustus et peccator. Sinn und Stellenwert einer Formel Martin Luthers. Thesen und Kurzkommentare*, [w:] Theodor Schneider/Gunther Wenz (Hrsg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, Freiburg i. Br. - Göttingen 2001, s. 146–167.

wiedliwym i przy tym nie uwalnia go od grzechu? Wyraźnie przeciwko Lutrowi tak formułuje to Sobór Trydencki: Usprawiedliwienie grzesznika oznacza „uświęcenie i odnowienie wewnętrznego człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów Ducha, tak, że człowiek z niesprawiedliwego staje się sprawiedliwym oraz z wroga przyjacielem (Boga)". (DS 1528). Stąd rzymska „odpowiedź" na tekst „Wspólnej Deklaracji odnośnie Nauki o Usprawiedliwieniu" (Gemeinsame Erklaerung zur Rechtfertigung) z 25 czerwca 1998, w pierwszym rzędzie wskazała ten punkt, który wręcz trudno wypowiedzieć: Potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą luterańskiej nauki o usprawiedliwieniu. Odpowiedź ta o mało nie przeszkodziła podpisaniu „Wspólnej Deklaracji" i tylko dzięki dodatkowym wyjaśnieniom stało się możliwe, że Deklaracja została podpisana w Augsburgu 31 października 1999.

Jeżeli gdziekolwiek, to właśnie tu znajdujemy się w centrum dialogu ekumenicznego. Obecnie nikt nie ma nic przeciwko, jeśli dzisiaj, tak jak w całej historii Kościoła, wrażliwi chrześcijanie uważają się przed Bogiem za grzeszników. Jeśli wzbraniają się, to widzieć całą letniość naszego życia chrześcijańskiego, tzw. „powszednie grzechy" jedynie jako nieszkodliwe „niedoskonałości", a nie jako powierzchnię fundamentalnego sprzeciwu całej ich istoty wobec Boga. Katolickie badania nad Lutrem wskazały na to z naciskiem, że w tym względzie można odkryć w tradycji więcej zapowiedzi Lutrowego „simul" niż się powszechnie przypuszcza. W istocie cała debata o grzeszności usprawiedliwionego prowadzona była już w XII i XIII stuleciu, a to w związku z oboma fragmentami Biblii, które także dla Lutra są punktem wyjścia dla jego tezy, mianowicie PS 32 (31), 1–2: „Szczęśliwy ten, komu została odpuszczona (*remisse*) nieprawość (...). Szczęśliwy człowiek, któremu Pan nie poczytuje winy" — cytowane przez Pawła (Rz 4, 7–8); oraz wypowiedź Pawła o „pożądliwości" (*epithymia, concupiscientia*) jako o „grzechu", który jeszcze ciągle we mnie mieszka (Rz 7, 7–23). Augustyn określił słynną formułę, że grzech — chodzi o grzech pierworodny (*peccatum originale*) — *transit reatu, manet actu*, przemija wraz z winą, ale pozostaje jako stan faktyczny. A grzech może „przeminąć", ponieważ „nie jest poczytany". Mocne oparcie dla Lutra! I tak samo jądro tezy Lutra, faktycznie jest rzeczywistym i ścisłym „jednocześnie" grzechu i sprawiedliwości. Chrześcijanin jest grzesznikiem nie tylko według osobistego, subiektywnego odczucia; człowiek jest „obiektywnie" w pełni grzesznikiem i całkowicie sprawiedliwym. Grzech i sprawiedliwość współistnieją.

Myśl ta jest dla Tomasza — i w ogóle dla średniowiecza – dosłownie „nie do pomyślenia". Łatwo mogą to zrozumieć znawcy św. Tomasza. Sprawiedliwość, poprawny stosunek ducha ludzkiego do Boga oraz władz zmysłowych do ducha (STh I–II, 113, 1) polega na tym, że Bóg darował grzesznikowi swą łaskę (STh I–II, 113, 2). Jednak ta łaska — coś innego jest znów dla Tomasza nie do pomyślenia — przemienia i odnawia człowieka wewnętrznie (*In essentia animae)* i w konsekwencji także w jego działaniu (STh I–II, 110, 3–4): Gdyż miłość Boża jest zawsze stwórcza, a przede wszystkim wtedy, gdy Bóg wzywa człowieka do wspólnoty osobowej (STh I–II, 110, 1). Łaskę tę w duszy człowieka można więc pomyśleć według modelu podarowanej („wlanej") jakości (STh I–II, 110, 2), gdyż tylko tak można wyjaśnić, że łaska poprzedza wszystkie działania duszy, a przede wszystkim to, że nowe życie usprawiedliwionego spełniane jest z radości z Boga, a stąd spontanicznie, a nawet z łatwością. To narzuca pewien przymus myślowy. Trzeba by wtedy pomyśleć, że owa łaska — choćby tylko przez ten jeden jedyny moment — współistniałaby w duszy człowieka z grzechem. Wówczas człowiek byłby przez miłość Boga dogłębnie pochwycony, a jednak jednocześnie od tej miłości Boga odcięty. Wówczas Bóg byłby rzeczywiście bezradny wobec grzechu, nie osiągnąłby tego, co przecież chce osiągnąć: odwrócić człowieka od grzechu i skierować ku sobie. Dlatego Tomasz stawia tezę, która rozwiązuje cały problem z luterańskim „simul": Usprawiedliwienie grzesznika dokonuje się w jedynym, niepodzielnym momencie (*in instanti*) (STh I–II, 113, 7).

A więc luterańskie „simul" tylko wtedy może mieć sens zarówno logiczny i teologiczny, gdy grzech i łaskę pojmuje się inaczej, a wolno inaczej pojmować — nie jako negatywną lub pozytywną cechę człowieka, lecz — no właśnie, jak? Luter czyni pewną wiele zdradzającą uwagę: „Sanctitas non est praedicamento substantiae sed relationis" (WA 40 II, 354, 3). W wolnym przekładzie: „Świętość nie należy do sposobu istnienia samodzielnej istoty, lecz do sposobu istnienia relacji". Człowiek podlegający grzechowi i łasce nie jest człowiekiem z wzajemnie wykluczającymi się właściwościami, albo być grzesznikiem, albo być w łasce, lecz człowiekiem w przeciwstawnych relacjach, które każdorazowo określają *całego* człowieka. „Grzech" oznacza, że człowiek znajduje się w trwałym, określającym całą jego istotę, fundamentalnym sprzeciwie wobec Boga. Odmawia on stale, aż do tego, co nieświadome, przyjąć z wdzięcznością od Bożej miłości swe istnienie jako stworzenia, i woli żyć raczej sam z siebie, być swym własnym

panem. „Łaska", „sprawiedliwość" oznacza, że Bóg nie daje zniweczyć człowiekowi przez jego opór swej życzliwości dla niego. Jednocześnie Bóg mówi człowiekowi: „Możesz robić, co chcesz, twój opór nie jest żadnym argumentem przeciwko mojej przebaczającej miłości. Tak bardzo cię kocham!". Tak człowiek jest sprawiedliwy, jeśli tylko to przyjmie i pozwoli to sobie powiedzieć — nawet wtedy, jeśli przez to głęboki sprzeciw wobec Boga długo jeszcze nie będzie wyrwany z jego serca.

Obydwie relacje, sprzeciw tu, nieodwołalne zwrócenie się tam, logicznie się nie wykluczają. Ostatecznie, psychologicznie również. Wystarczy przecież odwrócić spojrzenie od miłości Bożej, przyglądnąć się sobie samemu, a nie odkryję nic innego, jak tylko moją niechęć wobec Boga. Czy jednak teza ta nie jest *teologicznym* nonsensem? Czy nie powinno się powiedzieć, że skoro Bóg nie zalicza już oporu człowieka jako argumentu przeciw swej miłości, to nie liczy się on także jako fundamentalny sprzeciw jego istoty przeciw Bogu, który rzeczywiście sprowadza potępienie?! Czy sam apostoł Paweł nie mówi: „Dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie nie ma już potępienia" (Rz 8, 1).

Oczywiście temu Luter w ogóle nie zaprzecza. Tylko nie czuje się upoważniony osłabiać Pawła, gdy tenże mimo to mówi, że pożądliwość jest „grzechem". Luter inaczej rozwiązuje napięcie w słowach apostoła. Grzech tego, który jednocześnie jest sprawiedliwym i grzesznikiem, nie jest już tym samym, co wcześniej. Jest on, jak rozróżnia Luter, „grzechem opanowanym", a nie „grzechem panującym" (*peccatum regnatum*, nie *peccatum regnans*) (WA 8, 96. 17). Nie jest czymś innym w swej treści, ale *in sui traktatu*, w sposobie, jak zostanie „potraktowany", zakwalifikowany w nowy, przeżywany stosunek do Boga (WA 8, 107, 28). Najtrafniejsza formuła Lutra mówi, że człowiek jest wprawdzie grzesznikiem, ale już nie bezbożnikiem (*peccator, sed non iniquus*). Również po stronie człowieka sprawia to całkiem nową sytuację. Stary katolicki zarzut, że Luter uprawia teologię „jak gdyby", rzeczywiście trafia w próżnię.

Wobec tego znowu stoimy wobec dwóch odmiennych typów teologii. Tomasz i Luter są o tym przekonani. To, co tak czy owak pozostaje z grzechu, nie może już ściągnąć potępienia na tego, kogo Bóg usprawiedliwił — inaczej Bóg zaprzeczałby sobie samemu. Aby to zinterpretować, Tomasz trzyma się pierwszej wypowiedzi Apostoła: Dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia. Dlatego cenę, jaką za to płaci jest osłabienie pełnych napięcia słów apostoła Pawła, że pozostająca pożądliwość (*concupiscentia*) nie jest

już całkiem serio grzechem, lecz słabością, która dopiero wtedy znów stanie się rzeczywistym grzechem, gdy człowiek się na nią „zgodzi", tzn. pozwoli się jej prowadzić przeciwko Bogu. Luter trzyma się innej wypowiedzi Apostoła, który bez ociągania się nazywa pożądliwość „grzechem". Stąd Luter inaczej musi rozwiązać napięcie w słowach Apostoła: poprzez myśl o przeciwstawnych relacjach. Tylko wtedy możemy mówić o sprawiedliwości, gdy na samego siebie patrzę *z punktu widzenia Boga*. Jeśli patrzę na siebie *od mojej strony*, to — razem z Pawłem — widzę jedynie człowieka kierowanego pożądliwością przeciwko Bogu.

Ale czy właśnie nie czyni tego także Tomasz: patrzeć na człowieka Bożymi oczami? Tak — ale teraz ujawnia się znowu różnica: Tomasz czyni to, jak w nauce o predestynacji, *zapominając o sobie* — stąd pierwsze i ostatnie słowo o grzechu nie może być słowem o *mocy* grzechu, lecz tylko słowem o jego *niemocy*. Luter nie może zapomnieć, że on sam jest człowiekiem, który dzięki Bogu i *tylko* dzięki Bogu może powiedzieć: mój grzech nie ściąga na mnie potępienia. Tomasz może zgodnie z prawdą powiedzieć: niegdysiejszy grzesznik przez Bożą łaskę jest sprawiedliwy. Luter musiałby powiedzieć: ja, grzesznik, przed Bogiem jestem sprawiedliwy. Czy tak może? Czy nie brzmi to jak modlitwa faryzeusza? Luter może jedynie powiedzieć: *Ty* jesteś moją sprawiedliwością. Ja jestem tylko grzesznikiem.

Tu ujawnia się najgłębszy sens formuły Lutra. Zawsze pozostanie pewien niesmak, gdy porównam formułę Lutra i naukę św. Tomasza na tej samej płaszczyźnie: jako poniekąd „obiektywny" opis człowieka wobec Boga. Jednakże formuła Lutra jest, jak trafnie powiedziano, „rzeczywistością modlitwy". Odpowiada to rzeczywistości, w której człowiek sam się wypowiada w modlitwie przed Bogiem. Wówczas może jedynie powiedzieć: przed Tobą jestem grzesznikiem, nigdy nie odpowiadam Twojej świętości. Tak jak nigdy w najpoprawniejszej nauce o „zasłudze" nie mogę powiedzieć: „Boże, zgromadziłem przed Tobą zasługi. Teraz proszę je wynagrodzić!".

Zatem Tomasz nie jest żadną przeszkodą dla dialogu. Ale Luter jest nam bliższy! Jakiż miałoby to sens, gdy np. chrześcijanin, który właśnie przy konfesjonale przyjął absolucję, na początku Mszy św. powtarza słowa: „(. . .) bardzo zgrzeszyłem (. . .) moja bardzo wielka wina"? I gdy nieco później prosi w „Ojcze nasz": „i odpuść nam nasze winy"? Czy dotyczy to tylko kilku nieszkodliwych „niedoskonałości"? Nie, *w modlitwie* sami z siebie możemy zawsze powiedzieć: Jesteśmy grzesznikami całkowicie skazanymi na Twoje miłosierdzie, w każdym

momencie naszego życia. To nie jest „pesymistyczny obraz człowieka", jak się to wciąż zarzucało Lutrowi. Jest to po prostu biblijna prawda, potwierdzana przez nasze osobiste doświadczenie. Przy tym, czy Tomasz nie tylko nie jest przeszkodą dla dialogu, lecz przez rodzaj teologii, w którym zapomina o sobie, jest także pomocą, okaże się później, gdy zagłębimy się w dwa problemowe tematy.

Porównanie dwóch problemowych przykładów

Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga

Wybieram ten przykład z następującego powodu: jest to typowy przykład, gdzie obydwaj teologowie za pomocą różnych słów i koncepcji w gruncie rzeczy mówią to samo. Jest to również przykład upartego nieporozumienia, które dałoby się łatwo rozwiązać — trzeba po prostu przeczytać teksty. O co chodzi?[30].

Wielu teologów luterańskich w oparciu o ten przykład wyjaśnia całkowitą sprzeczność między Tomaszem i Lutrem. Mówią, że według Tomasza, podobieństwo człowieka do Boga polega na rozumności i wolności człowieka — i powołują się przy tym na prolog Księgi Drugiej *Summa Theologiae*. Faktycznie Tomasz wyraża się tam skrótowo i może powstać takie wrażenie. Gdyby tak rzeczywiście było, podobieństwo człowieka do Boga byłoby naturalną jego cechą — również grzesznik byłby w sposób nieograniczony Bożym obrazem. Jasne, że Luter tego nigdy nie może powiedzieć. Dla niego podobieństwo do Boga jest darem łaski. Przez grzech człowiek je utracił, w wierze otrzymuje je na nowo wraz z usprawiedliwieniem, a ono będzie dopełnione, gdy na końcu czasów człowiek będzie doskonale zjednoczony z Chrystusem, ponieważ Chrystus w pełni tego słowa znaczeniu jest obrazem Boga (por. Kol 1, 15). Jeśli więc owa interpretacja Tomasza byłaby słuszna, to pytanie o podobieństwo człowieka do Boga byłoby rzeczywiście zapalnym punktem sprzeczności nie do pokonania między Lutrem i Tomaszem.

Jednak ta interpretacja nie jest słuszna. Należy tylko trochę cofnąć się w lekturze Summy Teologii, aby natknąć się na obszerne omó-

[30] Teksty i wyczerpujące wyjaśnienia w: Pesch, *Thomas von Aquin* (zob. przyp. 9), s. 381-387; tenże, *Martin Luther, Thomas von Aquin* (zob. przyp. 9), 63–68; oraz, *Frei sein aus Gnade. Thrologische Anthropologie*, Freiburg im Breisgau 1983, s. 376-381. A także: Klaus Koch, *Imago Dei — Die Würde des Menschen im biblischen Text*, Hamburg-Göttingen 2000.

wienie na ten temat[31]. Nie możemy jej tu dokładnie interpretować. Jego wynik można jednak streścić następująco: *Istota* podobieństwa do Boga nie polega na samej rozumności i wolności. Jest ono darem łaski, jak u Lutra. Rozumność i wolność są jego *miejscem*[32] — gdzież indziej miałoby ono być. Podobieństwo do Boga nie jest też niczym statycznym, polega ono raczej na aktach człowieka. Dokładniej, polega ono na tym, że człowiek dzięki łasce poznaje i kocha trójjedynego Boga[33]. Także według Tomasza taki jest sens wypowiedzi biblijnej, że Bóg „zamieszkuje" duszę obdarowanego człowieka (J 14, 23)[34]. A to znowuż jest celem całego Bożego dzieła zbawienia, celem „posłania" Syna i Ducha[35] — a oba osiągną swą pełnię u końca czasu.

W kwestii podobieństwa człowieka do Boga pomiędzy Tomaszem i Lutrem istnieje pełna zgodność. Nie musimy wcale opowiadać się za „pełną napięcia koegzystencją". Tylko, że ta zgodna nauka wyrażana jest w różnych koncepcjach: u Tomasza w ramach kontemplacji Bożego dzieła zbawienia, u Lutra w kontekście pytania, co powinien myśleć o sobie człowiek przed Bogiem.

Kościół Nie zamierzam pomijać milczeniem najdelikatniejszej kwestii pomiędzy Tomaszem i Lutrem – jeśli pytamy o przeszkodę lub pomoc w dialogu ekumenicznym. Postawmy więc to pytanie: Jak myślą obydwaj o Kościele? Musimy uniknąć sytuacji, w której odkryjemy wiele możliwości wzajemnego zbliżenia, a nawet konsensusu pomiędzy Tomaszem i Lutrem, lecz ukryjemy, że wszelkie pojednanie kończy się przy pytaniu o Kościół.

Wydaje się, że faktycznie istnieje tu tylko sprzeczność. Tomasz uznaje papieża w sposób nieograniczony (STh II–II, 1, 9), Luter uważa go za antychrysta. Tomasz jednoznacznie trzyma się *fides catholica,* gdzie własny pogląd musiałby go właściwie doprowadzić do wątpliwości. Najsłynniejsze przykłady: nauka o grzechu pierworodnym i o liczbie siedmiu sakramentów (STh I–II, 83, 1. 3; III, qq 60 i 65). W przypadkach wątpliwych Luter przyjmuje ważność wyłącznie Pisma św. Tomasz myśli, że biskupi i prałaci, patrząc obiektywnie, przynależą do najwyższego „stanu doskonałości", ponieważ są odpowiedzialni za pracę w Winnicy Pańskiej (STh II–II, 184, 5–8). Luter publikuje pismo „Przeciwko fałszywie nazwanemu stanowi duchownemu pa-

[31] STh I, 93.
[32] STh I, 93,2.
[33] STh I, 93, 5. 7.
[34] Por. STh I, 43, 5 w związku z art. 3 i 6.
[35] Patrz cała nauka o Trójcy Św., zamykająca STh I, 43.

pieża i biskupów". Tomasz przypisuje kapłanowi lub wyświęconym biskupom szczególny *charakter indelebilis*, podobnie jak przy chrzcie i bierzmowaniu (STh supl. 35, 2). Według Lutra *wszyscy* ochrzczeni posiadają „kapłaństwo", a to, że nie wszyscy, lecz tylko do tego „ordynowani" sprawują oficjalny urząd kaznodziejski i udzielania sakramentów, jest tylko kwestią ludzkiej organizacji. Tomasz w ogóle się nie obawia, że widzialny, empiryczny, przeżywany jako rzeczywistość społeczna Kościół może wejść w napięcie ze swą wewnętrzną istotą. Dla Lutra Kościół właściwy, „wewnętrzny", jest rzeczywistością ukrytą. Jeśli nie dostrzegam, że świat jest stworzeniem Bożym, lecz muszę w to wierzyć, to nie dostrzegam również, że „zewnętrzny", „instytucjonalny" Kościół jest Ludem Bożym, jeśli nie patrzę na niego oczami wiary. Czyż nie mają więc racji ci, którzy akurat w kwestii Kościoła widzą Tomasza i Lutra na antypodach?

Kto jednak przygląda się dokładnie, zaraz zauważy, że zarówno u Tomasza jak i u Lutra można otworzyć godny uwagi kontrrachunek[36]. Zacznijmy od tego, co zewnętrzne. W XIII wieku papieże mieli zaufanie do najbardziej wówczas „progresywnych" teologów, do Alberta i Tomasza, którzy opowiadali się za obowiązkowymi studiami nad Arystotelesem. To tak, jakby dzisiaj papież Jan Paweł II powołał Edwarda Schillebeeckxa lub Hansa Künga jako doradców. W wieku XVI papiestwo akurat miało za sobą bezprzykładny upadek papieży renesansu, a Kościół wyglądał odpowiednio do tego. Przez dwieście lat teologowie, władcy i wierni daremnie wzywali do reformy. Dopiero Sobór Trydencki ją wprowadził — zmuszony przez oficjalne działanie reformacji. Każdy myślący człowiek musiał sobie powiedzieć, prawdziwy Kościół to nie ten Kościół, którego doświadczamy, to rzeczywistość wewnętrzna, niewidzialna.

Tomasz oświadcza z naciskiem: Chrześcijanin musi raczej liczyć się z ekskomuniką, niż działać przeciw swemu sumieniu, nawet jeśli jest ono w błędzie. Ale ekskomunika rozciągnięta niesprawiedliwie nie osłabia życia w łasce, lecz je umacnia (*De veritate*, 17, 4 ad 4; STh I–II, 19, 5–6; supl. 21, 4). Gdy jednak Luter w roku 1520 opublikował swoje „Słowo o klątwie" argumentując w nim, że ekskomunika może być słuszna jako wyłączenie od sakramentów, lecz nie wolno jej ogłaszać z zemsty lub jako narzędzie władzy; a przede wszystkim,

[36]Na ten temat por. wszystkie wskazania i związki historyczne w: Pesch, *Hinführung zu Luther*, roz. 12; tenże, *Thomas von Aquin*, s. 373–380; oraz George Sabra, *Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology*, Mainz 1987.

ekskomunika jest tylko karą kościelną, dlatego klątwa nie mówi niczego o stosunku ekskomunikowanego do Boga — zadziałało to jak prowokacja. Dziś każdy specjalista w zakresie prawa kościelnego powie to samo. Jeśli Tomasz bez ogródek chce powiedzieć, co jest istotą Kościoła, to mówi, że jest on *cogregatio fidelium,* zgromadzeniem wiernych (w *Symbolum Apostolicum*). Luter mówi dokładnie to samo — a w bliższym opisie używa pojęć, które później użył dopiero Sobór Watykański II: Kościół jest „chrześcijańskim ludem świętym, który wierzy w Chrystusa", „zbiór takich ludzi, którzy są chrześcijanami i świętymi", „święci wierni i owieczki, które słuchają głosu swoich pasterzy". Tutaj Luter polemizuje z tezą swoich czasów, że „Kościół" to biskupi i papież, a wierni mają „udział" w tym Kościele. Już inaczej na to patrzył kontrowersyjny teolog kardynał Bellarmin. Coś takiego nigdy by Tomaszowi nie przyszło do głowy, a i dziś można nad tym tylko potrząsnąć głową.

Wciąż zarzuca się Lutrowi, że zniósł różnicę pomiędzy urzędem biskupa a urzędem zwykłego kapłana. Jednak tutaj w zaskakujący sposób jest on zgodny z Tomaszem, ponieważ Tomasz podziela ogólne ujęcie teologów średniowiecznych, że istota *ordo*, sakramentu święceń kapłańskich, polega na przekazaniu pełnomocnictwa do sprawowania Eucharystii i konsekrowania chleba i wina (supl. 37, 2; por. III, 82, 1). W tym względzie nie ma żadnej różnicy między biskupem a zwykłym kapłanem. Przewaga urzędu biskupiego nad zwykłym kapłanem dotyczy zakresu jurysdykcji. Trzeba wiedzieć, iż jurysdykcję tę w XVI wieku w Niemczech sprawowali także książęta–biskupi, którzy nawet nie byli wyświęceni na biskupa. Jeśli w tych okolicznościach Luter mówi, że biskup jest kapłanem, i jeśli upomina biskupów, aby sprawowali to, co jest urzędem kapłana, mianowicie udzielać sakramenty i pocieszać sumienia, to nie jest to żadne ujmowanie wartości urzędu biskupa, lecz jego dowartościowanie! Z drugiej strony Luter nigdy nie wątpił, że nadrzędny urząd kierowniczy w Kościele być musi, z głównym zdaniem: strzeżenia nauki i powoływania proboszczów. Jedynie wyposażenie tego urzędu jest otwarte i wolne — i nie identyczne z „porządkiem biskupim", jak to miał w swym czasie przed oczami, jak to zostało powiedziane, z niewyświęconymi książętami-biskupami, którzy uważali siebie — przede wszystkim — za książąt Rzeszy i polityków.

Najważniejsza płaszczyzna zgodności pomiędzy Tomaszem i Lutrem w ich obrazie Kościoła w ogóle nie ujawnia się w spisie treści *Summy Teologii*. Polega ona na tym, że w znaczący sposób czegoś

brakuje: mianowicie, własnego traktatu o Kościele. Musiałby on być między chrystologią a sakramentologią. Ale go nie ma. Tomasz przechodzi od chrystologii bezpośrednio do sakramentów. Oczywiście tomiści już to dawno zauważyli i temu się dziwili — a gdy pisali podręcznik dogmatyki, „uzupełniali" brakujący traktat między chrystologią a sakramentologią.

Podejmowano wszelkie możliwe wyjaśnienia tego „deficytu". Nie możemy ich tutaj wyliczać. Z drugiej strony, było wystarczająco dużo powodów i konfliktów, które właściwie musiałyby prowadzić do tego, by Kościół uczynić tematem: konflikt między papieżem i cesarzem, kontrowersja między wschodnim Kościołem greckim, trwający wcześniej i później spór o ideał ubóstwa, szczególnie z franciszkanami — ponieważ przy tej okazji chodziło o silną krytykę bogatego i potężnego Kościoła — spór w ogóle o prawo do życia nowych zakonów, w tym Zakonu Kaznodziejskiego — ponieważ chodziło także o nowe formy duszpasterstwa w rozwijających się miastach — kontrowersja z islamem i jego kulturowym wpływem także na chrześcijańskim Zachodzie. Lecz nie: żadnego traktatu o Kościele! Te zaczynają się dopiero w wieku XIV, a i tu początkowo nie jest to żaden traktat o istocie Kościoła jako wspólnoty wiary, lecz traktat *De potestate papae* — co wyraźnie było potrzebne, lecz ustalało pytanie o Kościół na czysto prawnej płaszczyźnie.

Najbardziej przekonująca odpowiedź na tę osobliwość teologii św. Tomasza jest jednocześnie najbardziej doniosła ekumenicznie. Tomasz nie pisze żadnego traktatu o Kościele, ponieważ to nie odpowiadałoby jego pojęciu teologii. Każdy znawca Tomasza wie, że tematem (*subiectum,* mówi Tomasz) teologii jest Bóg. W „świętej nauce" wszystko jest rozważane *sub ratione Dei*, gdyż chodzi tu albo o Boga samego, albo o Boga jako źródło i cel stworzeń. Zatem teologia, gdy chodzi człowieka, zajmuje się stworzeniem i spełnieniem człowieka we wspólnocie z Bogiem dzięki łasce. Dlatego właśnie Kościół nie jest tematem, który potrzebowałby własnego traktatu. Kościół albo jest *skutkiem, owocem* darowanej wspólnoty z Bogiem — jako *congregatio fidelium* — albo jest *środkiem, narzędziem* do jej tworzenia — tak jak prawo, łaska i sakramenty są środkami do zbudowania tej wspólnoty z Bogiem. A poza tym, według Tomasza Kościół jest owocem *zbawczego działania* Chrystusa, szczególnie Jego śmierci krzyżowej i Jego zmartwychwstania. Kościół nie jest następstwem i w konsekwencji obrazem *Wcielenia* — to jest nowoczesne myślenie, które jest nadto problematyczne.

Można wiec szukać pojedynczych miejsc, w których Tomasz mówi o Kościele i co o nim mówi. Można np. zbadać rozmaite nazwy Kościoła u Tomasza: miasto (*civitas*), dom (*domus*), lud (*populus*), wspólnota wierzących (*congregatio fidelium*), mistyczne Ciało Chrystusa (*Corpus Christi mysticum*). Można pytać o zasady konstytuujące Kościół: Kościół jako dzieło łaski, jako dzieło Chrystusa i Ducha Świętego. Można pytać o jedność Kościoła w ujęciu Tomasza. Można zestawić podstawowe dane Kościoła jako instytucji: jego konieczność, jego funkcja w głoszeniu słowa Bożego i w udzielaniu sakramentów, jego różne urzędy, jego konieczność w dziele zbawienia, warunki przynależności do Kościoła. Lecz nie będzie z tego żadnego traktatu. Wszystko zmierza do wspomnianego głównego rozróżnienia: Kościół jako *owoc* łaski (i to już od Abla; por. STh III 8,3) — Kościół jako *narzędzie* łaski. Pozostaje przy „eklezjologii *teo–logicznej*" w pełnym znaczeniu tego słowa. Albo też prostymi słowami: Kościół jest tematem z własnymi problemami, ale nie samodzielnym tematem. Tomasz nie rezygnuje z własnego traktatu o Kościele, ponieważ go to nie interesowało; ani dlatego, jakoby nie był świadomy problemów związanych z Kościołem, ani nie dlatego, że nie miałby tu nic do powiedzenia. Rezygnuje z własnego traktatu o Kościele, ponieważ w ramach *swojej* koncepcji zadań teologii nie potrzebuje takiego traktatu.

Dlaczego jest to ekumenicznie znaczące? Dlaczego Tomasz również w odniesieniu do tematu „Kościół" nie jest żadną przeszkodą, lecz nawet pomocą w dialogu ekumenicznym z Lutrem? Już na to wskazywaliśmy: Kościół według Lutra jest w istocie świętym Ludem Bożym, który wierzy w Chrystusa. Wszystkie zewnętrzne struktury, urzędy i formy życia Kościoła są środkami przekazywania tej wiary w Chrystusa przez słowo i sakrament. Obowiązuje to również wtedy, gdy te struktury zostały założone przez Chrystusa. Dla Lutra jest oczywiste, że podstawowy urząd Kościoła, urząd przepowiadania, który zawiera także udzielanie sakramentów, nie został wynaleziony i zorganizowany przez ludzi, lecz jest założony przez Chrystusa — jedynie forma i uprawnienia mogą się zmieniać, a zmieniały się przecież w historii Kościoła. Widzimy zatem, że jest to ten sam zasadniczy model jak u Tomasza: Kościół jest owocem łaskawego działania Boga — Luter akcentuje szczególnie, że Kościół jest zgromadzony przez głoszenie Ewangelii oraz że jest on środkiem zwrócenia się tego łaskawego działania Boga ku człowiekowi.

Zbyt piękne, by było prawdziwe? Przypominam sobie dziwny fakt:

teologowie *katoliccy* zarzucali Tomaszowi „spirytualistyczne" pojęcie Kościoła, teologowie *ewangeliccy* mianowali Tomasza praojcem wszystkich „papistów". Co jest słuszne? Mogę tylko doradzić: czytać Tomasza uważnie i nie dać się prowadzić przez utarte poglądy, które pochodzą z późniejszego okresu — z okresu po Soborze Trydenckim, gdzie Tomasz został użyty jako świadek koronny przeciwko reformacji.

Jeśli będziemy studiować Tomasza w sposób wolny od uprzedzeń, nie będziemy się już dziwić innemu faktowi: Tomasz reprezentuje wręcz reformacyjne *Sola Scriptura* („Jedynie Pismo jako miara w przypadkach spornych"). Tylko dlatego nie prowadziło to do konfliktu, ponieważ w odróżnieniu od wieku XVI również najpotężniejsi papieże nie byli skorumpowani; ponieważ starannie argumentujący teologowie, jak Tomasz, znajdowali posłuch.

Już dawno zostało wykazane, że:

- Tomasz reprezentuje (augustyńską) tradycję, że wszystko wiążące dla wiary w dosłownym znaczeniu jest zapisane w zrozumiały sposób w Piśmie, a co zostało znalezione w Piśmie w znaczeniu tylko „duchowym" (alegorycznym, anagogicznym, tropologicznym czyli moralnym), dla wiary nie może być wiążące.

- Tomasz reprezentuje tezę, że nie ma żadnej tradycji, która przedkłada przedmioty wiary (*credenda*) ponad Pismo Święte, lecz wszystkie wiążące tradycje dotyczą jedynie *servanda*, kościelnych form życia.

- Tomasz stawia autorytet Pisma Świętego ponad Urząd Nauczycielski Kościoła: „Wierzymy także prorokom i apostołom na podstawie tego, że Pan dał im świadectwo przez ich cuda (...). Ich następcom wierzymy jednak o tyle, o ile głoszą nam to, co tamci pozostawili w Piśmie" (*De veritate*, 14, 10 ad 11). „Ludzie wyżsi zatem, to znaczy doskonali, podlegają tylko Bogu, który jest niezmienną dobrocią. Lecz podlegają oni także swoim kościelnym przełożonym, o ile tamci podlegają Chrystusowi" (STh II–II, 43, 5). Takie zdania sprowadziłyby dzisiaj na Tomasza *notificatio* Kongregacji Wiary i żądanie, aby poprawić się zgodnie z nauką Kościoła!

Pomoc i przypomnienie

Co będzie podsumowaniem naszych rozważań? Porównaliśmy Tomasza z Lutrem w czterech poszczególnych tematach. Dwa tematy miały wskazać różnice w sposobie, w jakim obaj teologowie zbliżają się do tematu teologii: Tomasz powodowany przez bezinteresowną pasję odwzorowywania myśli Bożych w ludzkiej refleksji i sławienia dzieł Bożych w wysiłku myślenia; Luter w czasie wypełnionym strachem powodowany pytaniem o zbawienie przed ukrytym Bogiem. Dwa pozostałe tematy pokazują, jak niedokładne czytanie szkodzi owocnemu porównaniu. Ponieważ pod przykryciem innego języka i innych pojęć pokazuje się zaskakująca zgodność w rozumieniu rzeczy. Sprzeczność okazuje się nieporozumieniem. Tak jest jeszcze przy innych niezliczonych tematach, którymi tutaj nie mogliśmy się zająć.

A więc porównywanie Tomasza i Lutra ma sens. Porównanie może służyć do tego, by lepiej pojąć wyjątkowość teologii św. Tomasza. Przy tym pokazuje się też specyficzna pomoc św. Tomasza. My, katolicy, jesteśmy dzisiaj wszyscy pewnie ukrytymi „luteranami", gdyż nie możemy dalej uprawiać teologii bez wciąż towarzyszącego nam pytania: a co to mówi o moim życiu? Jak przesłanie wiary chrześcijańskiej wyjaśnia sens mojego życia w tym świecie? Całkiem łatwo staniemy się przy tym w złym znaczeniu skoncentrowani na sobie, introwertyczni, nawet egoistyczni. Nierzadko „wartość" wiary chrześcijańskiej powstaje i upada wraz z jej „znaczeniem" dla pytań naszego czasu. Stąd teologia taka jak św. Tomasza jest dla nas ważnym przypomnieniem, a nawet przestrogą, że Bóg jest godny miłości i podziwu nie tylko, ponieważ nas zbawia i kocha aż do samoogołocenia w śmierci swego Syna (Fil 2,5–11). Jest On godny podziwu i uwielbienia ze względu na samego siebie. Tomasz może służyć do lepszego zrozumienia powstania luterańskiej teologii reformacyjnej. Ale też może pomóc zrozumieć, że bezinteresowność jest cnotą teologów i teologii – ponieważ *nie* zawsze i *nie* natychmiast pyta: co *ja* z tego będę miał?

W każdym razie sumiennie przeprowadzone porównanie między Tomaszem i Lutrem służy w dialogu ekumenicznym do lepszego rozpatrzenia sprzeczności i do zlikwidowania blokujących nieporozumień. Porównanie musi być przeprowadzone z wielką refleksją metodyczną. Nie może ono być pod względem historycznym anachroniczne i musi dokonywać się na bazie dokładnej znajomości *rzeczywistej* nauki obydwu teologów.

Na koniec można faktycznie słormułować wniosek: Nie można być tomistą i luteraninem mając jedną i tę samą głowę oraz jedno i to samo serce. Różnica między oboma teologami to ostatecznie różnica „duchowości", pobożności. Jednak oba Kościoły muszą stworzyć i posiadać taką przestrzeń, gdzie mogą żyć oba typy teologii, oba typy duchowości. Gdy się to stanie, będzie to oznaczać, że oba Kościoły zbliżyły się spory kawałek na drodze do nowej wspólnoty w zgodnej różnorodności — z pomocą Tomasza i Lutra.

Otto Hermann Pesch — ur. w 1931 r., profesor teologii, wykładał na Uniwersytecie w Hamburgu oraz Harvard Divinity School, autor m.in. „Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs". Współautor „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu" (Światowa Federacja Luterańska i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan).

Współczesna psychologia coraz bardziej odkrywa i potwierdza prawdę o tym, że człowiek pragnie przekraczać siebie, że nie można go zamknąć w jakimś obrazie. Tym, który jest zawsze „przed" i „ponad" człowiekiem jest Bóg, ta Nadwartość i ten Nadsens, o którym pisał Frankl. Zawierzając Bogu poprzez uwierzenie Jego Słowu, człowiek widzi potrzebę bycia coraz bardziej „na obraz i podobieństwo" Boże, widzi sens nieustannego przekraczania siebie w miłości, a jej sens i podstawę odkrywa w Bogu. Odrzucając ten wymiar ludzkiej egzystencji, redukuje się człowieka jedynie do pewnych naukowych przesądów.

ks. Bronisław Grulkowski

Prawda o człowieku: biblijna czy psychologiczna?

Można zapewne zgodzić się, że Europejczyk jest człowiekiem Biblii i, jednocześnie, człowiekiem psychologii. Trzeba przy tym stwierdzić, że — przynajmniej na gruncie prawodawstwa — stara się on zapomnieć o tym pierwszym określeniu siebie. Dlatego tak łatwo wprowadzane są ustawy o aborcji, eutanazji, homoseksualnych „małżeństwach" itp. Dlatego tak trudno zaprosić Boga do najważniejszych deklaracji i konstytucji. Maleje rola odniesienia biblijnego w określaniu tożsamości Europejczyka. Z drugiej jednak strony wzrasta, jak się wydaje, znaczenie psychologii. Coraz częściej spotykamy się z psychologią, słyszymy o psychologii, o prawach psychologicznych traktowanych jak dogmaty wiary. W różnego rodzaju wiadomościach o katastrofach, wypadkach jako bardzo istotną podaje się informację, że ranne ofiary (np. ocaleni spod lawiny w Tatrach) zostali otoczeni opieką psychologiczną. Widzimy więc, że coraz bardziej psychologia określa to,jak siebie widzi człowiek, za kogo siebie uważa, do czego dąży.

Nakreślone powyżej dane uzasadniają pytanie o to, kim jest człowiek, gdzie leży prawda o nim: w Biblii czy w psychologii? Jaka jest pomiędzy tymi obrazami relacja? Kto jest przewodnikiem? Czy można je pogodzić?...

Obraz

I mówił im wiele w przypowieściach...

W naszych rozważaniach wyjdźmy od dłuższego cytatu z wystąpienia prof. Alberto Scicchitano, wiceprzewodniczącego Katolickiego Stowarzyszenia Psychologów i Psychiatrów we Włoszech, które miało miejsce w Konstancinie w marcu ubiegłego roku[1]: „W Piśmie św. Mojżesz jest dzieckiem „zranionym", które zostało włożone do kosza i które zostało uratowane przez księżniczkę Faraona. Potem stał się księciem, ale jeszcze później stał się mordercą — mordercą po to, by uratować jednego ze swojego ludu. W ten sposób popełnił czyn, czyn impulsywny, który był mu nadany, wlany poprzez historię jego narodu. Pochodzi ona z pamięci przeszłej, która pojawia się i przypomina się wtedy, gdy przeżywamy fazy krytyczne. Ta faza spowodowała, że Mojżesz stracił wszystko i został zmuszony do ucieczki, do przejścia w grzech pustyni, tam ożenił się i rozpoczął życie pasterza, ale takiego «pasterza – szlachcica». To spokojne życie położyło jakby kamień na całe życie, które przeszło. Na wszelki strach, wszelkie lęki i wszelkie zniszczenie. Dlatego interesujące jest zdanie Jezusa, które powiedział przy Łazarzu: «Odsuńcie kamień!» Jednak Pan poprzez płonący krzak woła go, aby go wybawić, woła, by on zatroszczył się o swój naród, rzucając się w środek swojej przyszłości, ponieważ ma wracać do Egiptu. Egipt w języku hebrajskim oznacza strach, lęk. Mojżesz jest posłuszny, dlatego zostawia wszystko. Pozostawia pewność i wszelkie wygody i znów wyrusza na pustynię. W swej historii ma cztery wyjścia. Jest napisane, że Jahwe chciał go zabić i Mojżesz ratuje się od tej groźby poprzez obrzezanie, które tutaj oznacza to samo, co przykazanie «będziesz kochał bliźniego swego». Dlaczego Jahwe chciał go zabić? Nie chciał Bóg go zabić, ale to jego własna historia, która wypłynęła z przemożną siłą właśnie ze względu na hojność i posłuszeństwo Mojżesza spowodowała, że przeszedł on jak gdyby granicę wyrzutów sumienia. W konsekwencji usłyszał wołanie starego człowieka «ty grzeszniku, ty morderco!». Od tego ratuje się Mojżesz poprzez uruchomienie funkcji akceptacji w jego części «kobiecej», co symbolizuje obrzezanie, wskazując na zdolność do akceptacji cierpienia i wzrost jego zdolności wyboru. My nie możemy autentycznie kochać, opiekować się drugim człowiekiem, jeżeli nie zderzyliśmy

[1] Cytuję za „Biuletynem SPCh" nr 41, z dn. 10 II 2003 r., s. 4.

się z naszą historia i nie wzięliśmy za nią odpowiedzialności".

We fragmencie tym widzimy potwierdzenie powszechnego dziś zjawiska: psychologowie, zwłaszcza praktycy, powołują się na Biblię[2], bibliści z kolei nieraz powołują się na psychologię[3]. Nasuwają się jednak następujące pytania: kto jest tu przewodnikiem — Biblia czy psychologia Junga lub Rogersa (których poglądy na temat przebaczenia, pojednania z przeszłością są tu ukazane)? Co określa to, kim jest człowiek, jaki jest jego cel, co jest dobrem, a co złem — Biblia czy współczesna psychologia? Czy Biblia jest tylko „symbolizacją", czy także historią? Są to zasadnicze pytania, dlatego tak wiele zależy od odpowiedzi na nie. Zapewne należy unikać tak biblicyzmu, a więc poglądu, który „chciałby uczynić lekturę Pisma Świętego i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia"[4], jak i pychologizmu, czyli postawy wyjaśniania całości zjawisk poprzez odwoływanie się tylko do praw psychologii, co grozi, na przykład, sprowadzeniem etyki do psychologii[5]. Pozostaje zatem spotkanie Biblii i psychologii w podejściu do człowieka, spotkanie jednak, w którym Przewodniczką — jako Boże Słowo, Normą — jako Boża Mądrość, Zasadą — jako Boża Miłość i Podmiotem spotkania — jako Jezus Chrystus, Ostateczne Boże Słowo i Boże objawienie, pozostaje Biblia. Tylko taka postawa służy człowiekowi, umożliwia twórcze wykorzystanie psychologii we własnym rozwoju, ukazuje granice psychologii i właściwy jej sens. Jednocześnie człowiek psychologicznie „zorientowany", właśnie dzięki pewnej znajomości psychologii najgłębiej może odkryć ludzki wymiar i sens Bożego Słowa.

[2]Zob. np. E. Fromm, *Niech się stanie człowiek,* tłum. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław 1994. Niestety, w tym przypadku jest to odwoływanie się często bezkrytyczne i tendencyjne, gdzie teksty biblijne „dopasowuje się" do głoszonych przez siebie tez; pomija się tu logikę i treść przekazu Biblii. Tak postępuje nieraz także Erich Fromm (np. j.w.). Przykładowo w opisie dziejów Kaina i Abla widzi on przejaw tak zwanej etyki autorytarnej, gdyż właściwie nie wiadomo, dlaczego Bóg nie przyjął ofiary Kaina (j.w., s. 122). Podobnie widzi grzech Adama i Ewy (s. 18).

[3]Zob. np. znamienny tytuł jednego z podrozdziałów w książce ks. Michała Czajkowskiego, *Egzystencjalna lektura Biblii*, Lublin 1993: „Lektura Biblii w psychologii głębi" (s. 133–139).

[4]Jan Paweł II, *Fides et Ratio* 55.

[5]Zob. np. Z. Chlewiński, *Dojrzałość*, Poznań 1991, s. 121–122. Na niebezpieczeństwo „psychologizacji" teologii moralnej wskazał Jan Paweł II, stwierdzając, że „wobec nauczania moralnego Kościoła rozpowszechniane są coraz liczniejsze wątpliwości i zastrzeżenia natury humanitarnej i psychologicznej, społecznej i kulturowej, religijnej, a także w ścisłym sensie teologicznej" (*Veritatis Splendor* 4).

Całościowość

Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?

Biblia ukazuje przede wszystkim człowieka całościowo, jako wieloraką jedność, jako osobę jednoczącą w sobie różne wymiary, będącą w różnych relacjach, a przede wszystkim w tej najważniejszej — do Boga. Boże Słowo ukazuje powołanie człowieka do życia z Bogiem, w Bogu i przez Boga, ukazuje sytuację obdarowania życiem wiecznym. Boże Słowo wskazuje na wolność człowieka i jego odpowiedzialność nie tylko za siebie (co tak bardzo lubi podkreślać psychologia). Ponadto Pismo Święte akcentuje niepowtarzalność i jedyność każdego człowieka (to niezwykłe zapisanie imienia każdego, nadawanie imienia itp.), umiłowanie go przez Boga miłością jedyną, wyłączną, pełną i niepowtarzalną. Tego widzenia człowieka „z góry", pochodzącego od Boga, psychologia sama z siebie nigdy nie osiągnie, nigdy do niego nie dojdzie. Może co najwyżej z niego czerpać (i oby tak było). Doskonale uchwycił tę prawdę Viktor Emil Frankl, który stwierdza, że całościowego obrazu człowieka psychologia sama z siebie nie jest w stanie osiągnąć, niemożliwe jest to przy podejściu „od dołu", od empirii (a takie charakterystyczne jest dla współczesnej psychologii).

Przewodnik

Ja jestem dobrym Pasterzem...

Wiele mówiące jest tu jedno z praw „antropologii przestrzennej", w którym Frankl stwierdza, że „jedna i ta sama rzecz rzutowana ze swojego wymiaru na inny, niższy niż wymiar własny, odbija się w ten sposób, że jej odbicia wzajemnie sobie przeczą"[6]. Wyobraźmy sobie, że pokazujemy człowiekowi rzut poziomy (dajmy na to koło) i rzut pionowy (powiedzmy trójkąt) jakiejś bryły i prosimy, by jednoznacznie odpowiedział, co było rzutowane. Czy odpowie? Oczywiście, że nie, bo jest to podejście „od dołu", siłą rzeczy dające wiele możliwych odpowiedzi cząstkowych, ale niezdolne dać odpowiedzi

[6]Cytuję za: K. Popielski, *Logoteoria i logoterapia w kontekście psychologii współczesnej,* [w:] K. Popielski (red.), *Człowiek — pytanie otwarte,* Lublin 1987, s. 40.

całościowej. Podobnie psychologia (jako ten rzut pionowy) i medycyna (jako rzut poziomy) nigdy nie odpowiedzą w pełni na pytanie o to, kim jest człowiek, jaki jest jego cel, co moralnie jest dla niego dobre, a co złe. Nie odpowiedzą, bo patrzą „od dołu". Potrzebują „światła" idącego „z góry", które niesie Biblia. Psychologia potrzebuje przewodnika i dobrze jest dla człowieka, jeżeli będzie nim Pismo Święte, Słowo Boga. Doskonale ukazał tę potrzebę przewodnika jeden z najwybitniejszych współczesnych psychologów — Rollo May, stwierdzając: „Treść wartości pochodzi ogólnie mówiąc od religii, filozofii i innych dyscyplin humanistycznych i tak powinno być"[7].

Transcendencja

Nie samym chlebem żyje człowiek...

Współczesna psychologia coraz bardziej odkrywa i potwierdza prawdę o tym, że człowiek pragnie przekraczać siebie, że nie można go zamknąć w jakimś obrazie. Tym, który jest zawsze „przed" i „ponad" człowiekiem jest Bóg, ta Nadwartość i ten Nadsens, o którym tak pięknie pisał Frankl. Zawierzając Bogu poprzez uwierzenie Jego Słowu, człowiek widzi potrzebę bycia coraz bardziej „na obraz i podobieństwo" Boże, widzi sens nieustannego przekraczania siebie w miłości; a jej sens i podstawę odkrywa w Bogu. Odrzucając ten wymiar ludzkiej egzystencji, redukuje się człowieka jedynie do pewnych naukowych przesądów. Jednym z nich jest wspomniany już psychologizm, występujący we współczesnej psychologii w formie kultu „ja". Taka psychologia mówi, że można sobie pozwolić na wszystko i wszystko usprawiedliwić, byle tylko wypływało ono z „ja"[8]. Zadziwiająco na przykład brzmią „argumenty" zwolenników aborcji. Ich jedynym „uzasadnieniem" jest właśnie „ja" kobiety („ja chcę"), lekarza

[7] *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa 1989, s. 240.

[8] Niebezpieczeństwo tego twierdzenia wskazał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor* (nr 32): „Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, «zgody z samym sobą», co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego". Myślę, że z łatwością odnajdujemy tu odniesienia do niektórych prądów psychologii.

(„umiem to zrobić"), prawodawcy („bo ja tak uważam"). Zwróćmy uwagę na tę wszechobecność „ja"[9]; „ja", które z wszystkiego rozgrzesza i na wszystko pozwala. Ciekawe, że zwolennicy takiego kultu nie ulegają mu na przykład w czasie jazdy samochodem. Tu jakoś podporządkowują swoje „ja" prawom fizyki. Chociaż i tutaj „pcha" się psychologizm w postaci związanych z New Age technik (na przykład wizualizacja), „stwarzania" rzeczywistości „na swój obraz", poszukiwania psychologicznych sposobów dotarcia do „boskości" (w sensie wszechmocy) człowieka. Takim obrazem człowieka posługuje się też obecny w psychologii socjologizm. Zakłada się więc, że źródłem oceny, także etycznej, jest „wola ludu", czyli to, co akceptuje większość. Po tej linii idzie na przykład artykuł Kazimierza Szczerby pt. „Ja ze mną", który ukazał się w ostatnim numerze psychologicznego czasopisma „Charaktery" (cytuję za jego wersją internetową), gdzie autor twierdzi, że z problematyką masturbacji związanych jest wiele mitów, które rozwiewa współczesna nauka: „Rozpoczęcie badań naukowych w dziedzinie autoerotyzmu dało początek stopniowym zmianom poglądów. Zaczęły liczyć się fakty i prawidłowości. Zaś opinie niepotwierdzone wynikami badań, będące jedynie odbiciem przekonań, powoli odkładano do lamusa". I dalej „pociesza": „Masturbacja jest zjawiskiem typowym dla okresu dorastania. Zdecydowana większość młodych mężczyzn (około 90 proc.) i wiele młodych kobiet (około 40 proc.) oddaje się tego rodzaju praktykom". Widzimy, że normy moralne zostały sprowadzone do „przekonań", a o dobru decydują już nie „mity", ale badania naukowe i „postawa ludu". Ciekawe tylko, czy gdyby większość ludzi zachorowała na gruźlicę, zmienionoby

[9]Trzeba podkreślić, że ludzie często nie chcą takiego kultu „ja"; często jest on im „narzucany" w imię psychologii. Doskonale zasygnalizowała to angielska psycholog Dorothy Rowe: „Psychologowie i psychiatrzy mają wiele uprzedzeń, ale tym, które bardzo krzywdzi ich klientów jest to, że religijne wierzenia, jakie posiadają pacjenci, są w najlepszym razie uważane za nieważne, a w najgorszym klasyfikowane jako nerwica lub psychoza. Psychologowie i psychiatrzy są, jako całość, w większości niereligijni, a jako tacy są nietypowi w populacji. Przegląd badań pokazuje, że 60–90% populacji Wielkiej Brytanii oraz USA wierzy w Boga i w relacje między Bogiem a ludzką dobrocią i grzesznością. Dlatego ludzie, którzy przychodzą do psychiatrów i psychologów po pomoc w większości nie pytają „Jak mogę być szczęśliwy?", ale „Jak mogę być dobry?". Brak wiary w Boga i w życie przyszłe sprawia, że psychologowie i psychiatrzy uważają, iż jedynym sensownym pytaniem jest — „Jak mogę uczynić życie najbardziej moim własnym?" Kiedy terapeuta i pacjent mają różne i niejasne cele, kurs terapeutyczny skazany jest na porażkę" (*Foreword,* [w:] J. Masson, *Against Therapy,* London 1990, s. 18. Na ten temat zob. też: B. Grulkowski, *Problem ideologizacji w psychoterapii,* „Studia Gdańskie", t. XI (1998), s. 129–160).

definicję zdrowia, uważając, że poprzednie określenie zdrowia nie było „naukowe", wynikało tylko z „mitów" i „przekonań". Socjologizm jest dużym problemem, przed którym stoi współczesna psychologia[10]. Nie wspomnimy tu już obecnego w psychologii materializmu. Przed takim zamknięciem się psychologii może ochronić każdego psychologa lektura Pisma Świętego, Bożego Słowa.

Wzór

Jednego bowiem macie Mistrza...

We współczesnej psychologii mówi się wiele, nawiązując do Carla Rogersa, o potrzebie empatii, autentyczności, szczerości i otwartości psychologa względem ludzi. Pomijając już to, na ile dyplom psychologa potwierdza taką postawę, na ile jest ona autentyczna[11], stwierdzić trzeba, że trudno szukać współcześnie wzorów takiej postawy. Doskonałym natomiast wzorem jest Jezus Chrystus, niezrównany Mistrz postawy względem cierpiącego człowieka. On jest Mistrzem empatii, współczucia, pomocy, miłości, bezwarunkowej akceptacji, świadectwa własnego życia, On jest Świadkiem prawdy, On nie boi się wymagać, On ma odwagę powiedzieć stanowczo, kiedy trzeba, pocieszyć, być z człowiekiem i go szukać. Po prostu Mistrz i Nauczyciel. Psycholog, zwłaszcza psycholog praktyk, zaangażowany bezpośrednio w pomoc człowiekowi, odnajdzie i powinien odnajdywać ten Wzór w lekturze Biblii, powinien obcować z Chrystusem, widząc Go coraz wyraźniej poprzez ewangeliczne fakty, wsłuchiwać się coraz bardziej w Jego Słowo, odnajdywać coraz pewniej w Kościele, do czego przecież Bóg prowadzi poprzez swoje Słowo. Nie ma możliwości wzrastania w psychologicznych umiejętnościach dla dobra człowieka, bez trwania przy Mistrzu, przy Jego Słowie.

[10] W Piśmie Świętym mamy do czynienia z ukazaniem najtragiczniejszego przejawu socjologizmu: Chrystus przegrał socjologiczny sondaż z Barabaszem.

[11] Jeffrwey Masson twierdzi na przykład, że człowiek po spotkaniu z tak nastawionym terapeutą ma wrażenie, że to, co dzieje się w czasie rozmowy psychologicznej, jest „na niby", nie wie, kim jest psycholog poza godzinami spotkań, nie wie, czy jest oszukiwany itp. (*Against Therapy,* London 1990, s. 229–247).

Krzyż

Kto chce iść za mną niech weźmie krzyż swój...

Słabością psychologii jest to, że obiecuje człowiekowi raje już tu, na ziemi, świat bez cierpienia, co jest oczywiście iluzją, ale bardzo groźną, bo człowiek w imię szukania tej „ziemi obiecanej" może przechodzić od „guru" do „guru" i gubić się coraz bardziej. Psychologia nie chce uznać wartości cierpienia. Jeden miał odwagę wskazać na cierpienie jako wymiar życia od niego nieodłączny. Tym psychologiem był Viktor Emil Frankl, autor *Homo patiens*[12]. Poza nim niewielu jest psychologów, którzy dostrzegaliby sens cierpienia. Proszę zobaczyć, ile jest poradników psychologicznych i quasi–psychologicznych; każdy z nich obiecuje raj. Poza tym psychologowie nigdy prawie nie piszą o swoich porażkach; im zawsze się udaje (ewentualną porażkę przypisać można przecież „nieadekwatnej" osobowości człowieka szukającego pomocy). Trudno psychologom przyjąć krzyż cierpienia, uznają je za przejaw nieprzystosowania. Doskonale wyraził to filozof, Bogusław Wolniewicz:

> „Spójrzmy jeszcze na społeczne skutki freudyzmu. W naszej kulturze jest on siłą niezwykle destrukcyjną i jednym z przejawów jej tendencji rozkładowych. Najbardziej widoczne jest to w całym naszym systemie wychowawczym. System ten jest przez freudyzm po prostu rujnowany. To właśnie z freudyzmu wywodzi się idea szkoły, która nie opierałaby się na autorytecie i dyscyplinie intelektualnej, lecz na «stosunkach partnerskich i swobodnej ekspresji». Sądzę, że za całą tą koncepcją wychowania — jak zresztą i za całym freudyzmem — kryje się z gruntu fałszywy ideał życia. Ideał ten, przez freudyzm stale podsycany, opiera się bowiem na przeświadczeniu, że wszystko, co w życiu człowieka jest cierpieniem i walką, płynie z nieprzystosowania i że zaradzić temu można drogą psychoterapii. Freudyzm był poza tym szkołą złego smaku. To dzięki psychoanalizie ludziom często się zdaje, że są spontaniczni i naturalni, gdy w rzeczywistości są tylko ordynarni"[13].

Zwróćmy uwagę, jak odmiennie widzi tajemnicę cierpienia Bóg, ukazując to w Biblii. Zwróćmy uwagę na tajemnicę Krzyża i krzyża, który trzeba wziąć na każdy dzień. Jakże odmienną logiką jest logika głoszenia „Chrystusa ukrzyżowanego", który dla jednych, niektórych ludzi nauki, jest „głupstwem", a dla innych, różnych „guru",

[12] Warszawa 1984.

[13] Materiały z sesji: *Psychoanaliza. Psychologia analityczna,* Warszawa 1985; cyt. za: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 9.

„zgorszeniem" (jakże oni, mający w sobie „boską" moc, mieliby głosić tajemnicę Krzyża?). Jeżeli psycholog nie wejdzie w tę tajemnicę poprzez Boże Słowo, Biblię wprowadzaną w życie, będzie zwodził siebie i, co gorsza, ludzi.

Modlitwa

Proście, a otrzymacie

Psychologia jest bezradna wobec tajemnicy ludzkich dramatów, słabości, zbrodni, motywów, czy wreszcie cierpienia. Nieraz ma się wrażenie, że im więcej psychologów, im bardziej „spsychologizowani" są ludzie, tym więcej jest zła i nieszczęścia. Dosadnie wyraził to William Kilpatrick:

> „Mimo wyszkolenia całej armii psychiatrów, psychologów, psychometrów, doradców i pracowników opieki społecznej nie nastąpił żaden spadek poziomu chorób psychicznych, samobójstw, alkoholizmu, narkomanii, znęcania się nad dziećmi, rozwodów, morderstw i wszelkiego gwałtu. Wbrew temu, czego można by się spodziewać w społeczeństwie tak drobiazgowo analizowanym i otoczonym taką opieką ekspertów zdrowia psychicznego, nastąpił wzrost we wszystkich tych kategoriach. Czasem zdaje się, że istnieje bezpośrednia zależność między rosnącą liczbą tych, którzy pomagają, a rosnącą liczbą tych, którzy pomocy potrzebują. (. . .) Jesteśmy zmuszeni poważnie wziąć pod uwagę możliwość, że psychologia i pokrewne jej dziedziny proponują rozwiązanie problemów, do których powstania same się przyczyniły"[14].

Z jednej strony psychologia jest tak często bezradna, a z drugiej potwierdza, wynikami licznych badań, podobnie jak medycyna, że ludzie modlący się częściej wychodzą z problemów, z choroby itp. Od razu nasuwają się tu słowa Chrystusa: „Beze mnie nic nie możecie uczynić". Człowiek psycholog powinien zawierzać swoją pracę Chrystusowi, Temu, który obiecuje „proście, a otrzymacie". Tylko w jedności z Bogiem będzie miał pewność owocności swojego trudu, tego, że nic z dobra nie idzie na marne; tylko wtedy powierzy pacjenta miłosiernej i wszechmocnej miłości Boga. I wtedy dzieją się „psychologiczne" cuda. I tu Przewodnikiem i Źródłem jest Pismo Święte — Boże Słowo, Świadek owego opatrznościowego „Jam jest, który jest". Tylko w świetle Bożego Słowa słowo psychologa ma moc i sens, tylko

[14] *Psychological Seduction*, Thomas Nelson 1983, s. 31; wyd. polskie: *Psychologiczne uwiedzenie,*, Poznań 1997 i następne.

w obliczu Bożego działania i psycholog wnosi dobro i uzdrowienie. Bez Niego jest bezradny.

Zakończenie

Celowo nie podałem odnośnika dla żadnego z biblijnych cytatów. Ma to stanowić zachętę do lektury Bożego Słowa. Z potrzeby rozumu i serca, teoretycznego ujęcia i praktycznego doświadczenia chciałem wskazać na potrzebę tak Biblii, jak i psychologii w podejściu do człowieka. Przewodniczką musi być jednak Biblia. To bowiem Boże Słowo mówi, kim jest człowiek, jaki jest jego cel i sens życia, co jest dobrem, a co złem. Zapewnia go też o nieustannej miłosiernej miłości Boga. Psychologia w ograniczonym stopniu może wskazać, jak człowiek działa, dlaczego i z jakich powodów nie realizuje siebie czy swojego powołania. Jej odpowiedzi są jednak cząstkowe, relatywne, przypominają szukanie po omacku. W tym zakresie Biblia (księgi mądrościowe) udziela o wiele bogatszych odpowiedzi. A zatem psychologia potrzebuje Biblii. Bez niej staje się jedynie „światową gadaniną" i „niedouczonymi dociekaniami".

Ks. dr Bronisław Grulkowski — psycholog, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Gdańsku–Oliwie, Uniwersytetu Warmińsko–Mazurskiego i Katolickiego Kolegium Teologicznego im. Św. Tomasza w Kaliningradzie.

Wojciech Surówka
dominikanin

Ocalona z Sodomy

Klasyk musi przejść przez piec zwątpienia. Nie ma powrotu do arkadii, a ucieczka w krainę utopii, kończy się zdradą samego siebie. Kilkunastoletnie milczenie Anny Achmatowej, pomiędzy 1923 a 1934 rokiem, nie wypływało tylko z chwilowego kryzysy twórczego. W tym czasie pisała wnikliwie o twórczości Puszkina i architekturze Petersburga. Najgłębsza część jej samej pozostawała jednak milcząca. Dopiero w 1940 roku wydaje tomik poezji *Z sześciu ksiąg*, w skład którego, wchodzi zbiór *Wierzba*. Achmatowa przywiązywała w swej twórczości dużą wagę do dat, epigrafów i tytułów. W późniejszym okresie tytuł zbioru *Wierzba* zmienia na *Trzcina*. Zapytana o zmianę „opowiedziała starą wschodnią legendę o dwóch siostrach, które zabiły trzecią, najmłodszą. Nikt się w nich nie domyślał sprawczyń morderstwa, ale nad brzegiem rzeki, w miejscu gdzie przelano krew, wyrosła trzcina. Wiosną pastuch wyciął z niej fujarkę, a gdy ją podniósł do ust, rozległa się pieśń o tajemnej zbrodni”[1]. *Trzcina* na nowo przywraca jej dar mowy, dzięki niej może zaśpiewać pieśń o czymś, co kazało jej zamilkąć na kilkanaście lat. Z tego powodu nigdy nie wydany osobno zbiór *Trzcina* stanowi próbę mówienia o tajemnicy radykalnego zła dotykającego człowieka. Achmanowa usiłuje scalić na nowo rozbity obraz świata. Czy jest to próba udana? Czy cudownie ocalona z Sodomy zdołała dać świadectwo o tych, którzy zostali pod zwałami zrujnowanego miasta? Czy fujarka, na której wygrywa swoją pieśń, może zastąpić klasyczną lirę?

[1] Jadwiga Szymak–Reiferowa, *Posłowie*, [w:] Anna Achmatowa, *Poezje*, Kraków 1986, s. 430.

Anna Achmatowa

Dedykacja *M. Łozińskiemu*

Prawie od cienia z tamtego brzegu Lety
W te dni, gdy wala się światy,
Przyjmij ten dar wiosenny
W podzięce za lepsze dary.
By naszych dusz swoboda,
Nasza przyjaźń, tak mocna,
Niezniszczalna i wierna
Ponad porami roku wróciła –
Uśmiechnęła się do mnie krótko,
Jak wtedy, trzydzieści lat temu...
By krata Ogrodu Letniego
I Leningrad leżący w śniegu
Powrócił, pisany jakby mgłą
W magicznej księdze zwierciadła,
I by nad zamyśloną Letą
Ożywiona trzcina zagrała.

maj 1940

Do artysty

We wszystkim wracają twe dzieła,
Twój trud błogosławiony.
Lip na zawsze jesiennych pozłota
I błękit narodzonej dziś wody.

Pomyśl, i już delikatna drzemka
Prowadzi mnie w twoje ogrody,
Gdzie lękam się każdego zakrętu
I nieprzytomnie chcę znaleźć twe ślady.

Czy zdołam wejść pod przemienione
Sklepienie, w niebo twą ręką zmienione,
By nużącego żaru poczuć kres?...

Tam stanę, szczęśliwa na wieki,
I rozpalone przymknę powieki,
By tam odnaleźć dar łez.

1924

Muza

Gdy czekam na nią w nocy,
Życie zdaje się wisieć na włosku.
Cóż po zaszczytach, swobodzie, młodości,
Gdy ona z piszczałką stanie u progu.

I oto przyszła. Odgarnąwszy nakrycie,
Uważnie na mnie spojrzała.

Pytam ją: „Czyś to ty Piekła stronice
Dantemu dyktowała?". Odpowiedziała: „Ja".

1924

****

Niektórzy patrzą w czyjeś delikatne oczy.
Inni śpiewają do słonecznych promieni,
A ja całą noc prowadzę rozmowy
Z moim niespokojnym sumieniem.

Mówię mu: „Twoje niosę brzemię
Ciężkie, ty wiesz, tyle już lat".
Lecz dla niego czas nie istnieje,
Nie istnieje przestrzeń i świat.

I znów powraca czarny oleisty zmierzch,
Złowieszczy park, niespieszny bieg konia
I pełen wesela i szczęścia powiew
Z niebieskich urwisk spada na moje skronie.

A nade mną stoi spokojny
Dwurogi świadek... Droga twoja
Tędy prowadzi, przez wiejskie roztopy,
Gdzie łabędzie i martwa woda.

1936

***

I upadło kamienne słowo
Na pierś jeszcze żywą.
Cóż, przecież byłam gotowa,
Gorzej już w życiu było.
Dziś tak wiele mam do zrobienia:
Trzeba pamięć do końca zabić,
Trzeba duszę wykuć z kamienia,
Trzeba od nowa nauczyć się żyć.
Nie... Przecież lato gorącym szelestem
Niczym święto podchodzi pod okno.
Od dawna czułam, że nadejdzie ten
Jasny dzień i opuszczony dom.

1939

***

Czy nie przysłał po mnie tratwy
Lub łódki, czy też łabędzia? –
W szesnastym roku na progu wiosny
Obiecał, że sam przybędzie.
W szesnastym roku na progu wiosny
Mówił, że ptakiem przyleci
Poprzez śmierć i mrok żałosny
I skrzydłem w plecy go trąci.
Dla mnie wciąż śmieją się jego oczy
Tamtą minioną wiosną.
Cóż robić? Tylko anioł północy
Do świtu rozmawiał ze mną.

Moskwa 1936

Żona Lota

I szedł sprawiedliwy za posłańcem Boga,
Ogromny i jasny, po czarnej górze.
Lecz głośno jego żonie podpowiadała trwoga:
„Jeszcze nie jest za późno, jeszcze popatrzeć możesz
Na czerwone wieże rodzinnej Sodomy,
Na dziedziniec, gdzieś przędła i plac, gdzie śpiewałaś,

Na puste okna w domu wysokim,
Gdzie ukochanemu mężowi dzieci rodziłaś.
Spojrzała – i skute śmiertelnym bólem
Patrzeć więcej nie mogły jej oczy;
I stało się ciało przejrzystym solnym słupem,
I lotne nogi do ziemi przyrosły.

Kto nad tą kobietą łzę uroni?
Czy gorszą ją czyni cierpienie?
Tylko serce moje nigdy nie zapomni
Tej, co życie oddała za jedno spojrzenie.

1922–1924

Poruszanie się w obrębie stereotypów i umysłowych reprezentacji świata społecznego bez należytego aparatu badawczego, grozi postawieniem łatwych, aczkolwiek nie zawsze prawdziwych diagnoz. Pokusa uproszczeń i powtórzeń stereotypowych wyobrażeń jest duża, dlatego właśnie w mojej pracy zdecydowałam się badać literaturę, a nie zajmować się bezpośrednio światem zjawisk społecznych. Zamiast więc na stereotypie Warszawy, skupię się na jego literackim utrwaleniu. Zaś celem mojej analizy będzie próba określenia, jakie elementy składają się na obraz Warszawy w wyżej wspomnianych tekstach, definiując tym samym „literacką" tożsamość tego miasta, a także tłumacząc co mogło spowodować taki, a nie inny ich wybór.

Justyna Dorożała

Kogo i co trapi w Warszawie najbardziej?*

Urodziłam się w 1980 roku — sześć lat po największym w dziejach tryumfie polskiego futbolu i dwa lata po wyborze polskiego Papieża. Przez całe dzieciństwo, a także długo potem, do głowy mi nie przyszło, że Polska była kiedyś piłkarską potęgą. Żyję za to w przekonaniu, że papież zawsze jest Polakiem. Był nim, kiedy się urodziłam i jest dzisiaj, czyli dwadzieścia cztery lata później. Ja, zamiast papieżem, zostanę dyplomowanym filologiem. I to już niebawem. Dlatego pozwalam sobie na mały pastisz narracji Pilcha oraz żonglerkę słowem i stereotypem. Wykorzystuję metodę „pierwszego zdania"[1], aby zapytać o tożsamość polską, a warszawską w szczególności. Jakie elementy się na nią składają i co stanowi przyczynę ich wyboru?

Fakt, że jestem filologiem *in spe* stanowi punkt wyjścia moich dal-

*Pełny temat: Rekonstrukcja tożsamości Warszawy na podstawie powieści Jerzego Pilcha *Miasto utrapienia* i *Dziennika 1954* Leopolda Tyrmanda.

[1] Jerzy Pilch w swojej twórczości często stosuje tzw. metodę „pierwszego zdania", polegającą na dowcipnej zapowiedzi głównego tematu utworu już w pierwszym akapicie. Celem jej jest zaintrygować czytelnika i pochwycić jego uwagę. Tak było w przypadku powieści *Pod mocnym aniołem* („Zanim pojawili się w moim mieszkaniu mafiozi [...], zanim wyrwali mnie z pijackiego snu"), a także we wcześniejszej powieści *Inne rozkosze* („Gdy w roku pańskim 1990 doktor weterynarii Paweł Kohoutek spojrzał w okno i ujrzał idącą przez ogród swą aktualną kobietę, z właściwym sobie pyszałkowatym fatalizmem pomyślał, że przydarzyła mu się przygoda, która powinna być ostrzeżeniem dla wszystkich"). Tak też stało się w przypadku *Miasta utrapienia* — najnowszej powieści Jerzego Pilcha, która jest przedmiotem moich dalszych rozważań („Urodziłem się w roku 1976 — dwa lata po największym w dziejach tryumfie polskiego futbolu i dwa lata przed wyborem polskiego Papieża. Przez całe dzieciństwo, a może i później, byłem absolutnie pewien, że Polska jest odwieczną potęgą oraz, że papież jest Polakiem").

szych rozważań na temat tożsamości Warszawy. Podejmę próbę jej rekonstrukcji wyłącznie w oparciu o teksty literackie; szczególnie zaś o: *Dziennik 1954* Leopolda Tyrmanda[2] i o pięćdziesiąt lat od niego młodszą powieść Jerzego Pilcha *Miasto utrapienia*[3]. W wyjątkowych (nielicznych) sytuacjach skorzystam z materiałów nieliterackich (mapy turystyczne Warszawy, broszury, ulotki Centrum Informacji Turystycznej), ale zawsze w celu utrzymania mojego głównego wywodu dotyczącego literackiej reprezentacji Warszawy. Problem domniemanego podobieństwa pomiędzy wnioskami wyłaniającymi się z moich analiz, a faktyczną, nieliteracką tożsamością Warszawy, pozostawiam do rozstrzygnięcia mieszkańcom stolicy. Ja sama czuję się podwójnie niekompetentna, by o czymkolwiek na temat Warszawy kategorycznie orzekać. Po pierwsze, dlatego że brakuje mi przygotowania z dziedziny nauk społecznych. Nie mogę zatem wiarygodnie podpierać się wynikami sondaży społecznych, wykresami demograficznymi i korelacjami poszczególnych danych. Po drugie, nie tylko jestem osobą spoza Warszawy, której wyrokować o tożsamości nie swojego miasta po prostu nie wypada, ale na dodatek jestem poznanianką, co zdaje się już definitywnie podważa neutralność mojej opinii.

Celowo (choć, oczywiście, nie do końca poważnie) w uzasadnieniu mojej niekompetencji przywołuję stereotyp (opozycja poznaniak — warszawiak). Chciałabym bowiem już na wstępie zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo stawiania sądów uogólniających bez odpowiedniego przygotowania metodycznego. Poruszanie się w obrębie stereotypów i umysłowych reprezentacji świata społecznego bez należytego aparatu badawczego, grozi postawieniem łatwych, aczkolwiek nie zawsze prawdziwych diagnoz. Pokusa uproszczeń i powtórzeń stereotypowych wyobrażeń jest duża, dlatego właśnie w mojej pracy zdecydowałam się badać literaturę, a nie zajmować się bezpośrednio światem zjawisk społecznych. Zamiast więc na stereotypie Warszawy, skupię się na jego literackim utrwaleniu. Zaś celem mojej analizy będzie próba określenia, jakie elementy składają się na obraz Warszawy w wyżej wspomnianych tekstach, definiując tym samym „literacką" tożsamość tego miasta, a także tłumacząc, co mogło spowodować taki, a nie inny ich wybór.

Warto przy okazji nadmienić, że moja ucieczka przed badaniem tożsamości Warszawy w sposób właściwy naukom społecznym ma w dużym stopniu charakter pozorny. Wynika to m.in. z faktu, iż po-

[2]Leopold Tyrmand, *Dziennik 1954,* Londyn 1980.
[3]Jerzy Pilch, *Miasto utrapienia,* Warszawa 2004.

między literaturą a świadomością zbiorową występuje swoiste sprzężenie zwrotne: elementy wyobraźni zbiorowej przedostają się przecież do literatury, ta zaś przyczynia się do modelowania świadomości zbiorowej. Zofia Mitosek[4] uważa nawet, że tym, co stanowi o powodzeniu danego utworu literackiego jest właśnie jego przylegalność do potocznych wyobrażeń na jakiś temat. Mając na uwadze tak zarysowaną relację pomiędzy literaturą i zamkniętym w niej światem przedstawionym a światem rzeczywistym (pozaliterackim), spróbuję bliżej przyjrzeć się tożsamości Warszawy.

Czy miasto może mieć tożsamość?

Za przedmiot mojego badania postawiłam sobie tożsamość Warszawy, a dokładniej jej „literacką" odmianę. A zatem, wydawać by się mogło, że apriorycznie przyjęłam, iż miasto, podobnie jak człowiek, może posiadać tożsamość. Czy byłoby to założenie słuszne? Czy miasto rzeczywiście posiada tożsamość? A jeśli tak, to co kryje się pod pojęciem „tożsamości miasta"?

Podczas gdy pytanie o tożsamość człowieka wydaje się w zupełności zasadne i natychmiast przywołuje z pamięci liczne odpowiedzi, pytanie o tożsamość miasta stawia pytanego w dużym kłopocie. Każdy człowiek z całą pewnością obdarzony jest tożsamością. Co więcej, może wpływać na jej kształt i decydować o niej. Psychologia wyróżnia co najmniej kilka teorii tożsamości i osobowości człowieka, wśród których najbardziej znana jest teoria Henry Tajfela. Wskazuje on na istotną rolę kategoryzacji „swój – obcy" w procesie definiowania tożsamości przez jednostkę. Innymi słowy, człowiek odkrywa, kim jest głównie na drodze zestawienia, porównania siebie z innymi ludźmi. Czy miasto w analogiczny sposób uczestniczy w procesie kształtowania swojej tożsamości? Odpowiedź twierdząca na tak postawione pytanie musiałaby być uznana za niedorzeczną, ponieważ miasto samo o sobie stanowić nie może, gdyż nie jest bytem świadomym siebie. Mówi się co prawda o *genius loci* jakiegoś miejsca, ale posłużenie się terminem „tożsamość" w odniesieniu do miasta jest nieprecyzyjne. Miasto nie jest bytem decydującym o swojej przestrzeni, swoim kształcie, charakterze, czy wyglądzie. Żadne miasto nie porównuje

[4] Zofia Mitosek, *Literatura i stereotypy. Próba typologii i opisu relacji* [w:] *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe,* pod red. M. Kofty i A. Jasińskiej–Konii, Warszawa 2001.

się też z innymi. Pojęcie „tożsamość miasta", w moim przekonaniu odnosi się więc do tożsamości jego mieszkańców. To, jak określają oni samych siebie i jaka jest rola miasta (przestrzeni i jej semantyki, znaczenia symbolicznego) w tym procesie, składa się właśnie na jego tożsamość. Sama silna identyfikacja z miastem jednak nie wystarczy. Potrzebna jest także pamięć historyczna i kulturowa o nim.

W powojennej historii Polski znane są próby zbudowania miasta niejako od podstaw i stworzenia (a raczej sztucznego wykreowania) jego tożsamości. Próby, należy od razu zaznaczyć, nieudane. Za przykład może tutaj posłużyć miasto i kombinat Nowa Huta[5] w Małopolsce. Za koncepcją stworzenia tego miasta stała *idée fixe*, iż decyzja polityczna i przesłanki ideologiczne wystarczą, aby w zupełnie przypadkowym miejscu powstało nowe miasto. Nową Hutę budowano na zasadzie opozycji do Krakowa, traktowanego jako symbol tego, co stare, zbędne, niepoprawne ideologicznie i nieaktualne. Z kolei Nowa Huta, w swoim założeniu przynajmniej, miała być miastem szansy, postępu, miastem zorientowanym ku przyszłości. Opozycję Kraków – Nowa Huta dobrze oddaje wiersz Janusza Minkiewicza.

Dzień w Krakowie

Jest stary Kraków. To zwiędłe miasto
Ma emerytów trzydziestu na sto...
Ten stary Kraków — to są przekupki,
To kawiarnianych plotkarzy grupki...
Miasto rentierów, radców, dziwaków,
Wspomnień o Austrii...
To stary Kraków...
(. . .)
Lecz coraz śmielej i bez ogródek
Wdziera się światło w ten
Ciemnogródek...
(. . .)
Szybko przeczyszcza się atmosfera,
Bo w stary Kraków — nowy się wdziera.
Coraz potężniej każdej minuty
Wdziera się kielni stuk z Nowej Huty.
(. . .)
Coraz to silniej dmie nowy powiew...

[5]Odsyłam do książki M. Brandysa, *Początek opowieści,* Warszawa 1953. Jest to powieść produkcyjna poświęcona powstawaniu Nowej Huty.

Wkrótce po starym będzie Krakowie.

Trzeba dodać, że przestrzeń miejska, zarówno w makroskali (plany miast), jak i w mikroskali (projekty budynków), stanowiła główną formę ekspresji sztuki socjalistycznej i swoiste ukoronowanie dokonań państwa. Sztuka była tubą, przez którą głoszono hasła propagandowe państwa socjalistycznego; państwa, w którym Nowa Huta miała stanowić przykład idealnego miasta socjalistycznego. W latach pięćdziesiątych powstawały specjalnie na tę okoliczność panegiryki, które opiewały budowę Nowej Huty, wykładając przy okazji prawdę o jej właściwej, tj. poprawnej ideologicznie tożsamości[6]. Jaka jednak była faktyczna tożsamość tego miasta i czy określenie „tożsamość" w odniesieniu do Nowej Huty nie jest nadużyciem?

Powstającą Nową Hutę zasiedlano robotnikami pracującymi przy jej budowie, a zwykle pochodzącymi z innych regionów Polski. Często przyjeżdżali oni do Nowej Huty wraz z rodzinami, a możliwość zamieszkania w nowym, tworzącym się mieście była dla nich jednocześnie formą awansu społecznego (zazwyczaj osoby te rdzennie pochodziły z obszarów wiejskich). Miało to oczywiście swoje późniejsze konsekwencje. Zmiany w tożsamości mieszkańców (przejście od identyfikacji chłopskiej do miejskiej) i brak paradygmatu miejskiego w Nowej Hucie, do której przyjechali, zaciążyły w dużym stopniu na dalszych losach tego miasta. Eksperyment nie powiódł się. Nowa Huta jest dziś miastem opustoszałym. Nie spełnił się zamiar jej twórców, aby blask Hali Pieców przyćmił stary Kraków i zagłuszył hejnał z wieży Mariackiej. Kraków za to wciąż tętni życiem, podczas gdy Nową Hutę odwiedzają ostatnio prawie wyłącznie artyści zafascynowani socjalistyczną *idée fixe*, za którą stała wiara w możliwość stworzenia miasta od podstaw. Eksperyment nie powiódł się, zdaniem piszącej tę pracę, z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego że identyfikacja mieszkańców Nowej Huty z miastem opierała się przede wszystkim na identyfikacji z pracą w nim wykonywaną (przy budowie, w hucie itp.). W wyniku zmian systemowych w 1989 roku Nowa Huta przestała stanowić źródło pracy i identyfikacji mieszkańców. Po drugie, do niepowodzenia przyczynił się problem braku paradygmatu. Osoby osiedlające się w Nowej Hucie nie zastały w niej paradygmatu miejskiego. Obecny był jedynie postulowany, ideologiczny paradyg-

[6]Odsyłam do lektury w/w powieści Mariana Brandysa lub do publikacji Wojciecha Tomasika poświęconej m.in. temu zagadnieniu: Wojciech Tomasik, *Inżynieria dusz. Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej"*, Wrocław 1999.

mat miasta socjalistycznego, do którego Nowa Huta miała aspirować. Mieszkańcy nie zdołali też przez kolejne lata stworzyć innego, silnego paradygmatu. Przykład Nowej Huty potwierdza moją tezę, że o tożsamości miasta stanowi tożsamość jego mieszkańców, a na tożsamość mieszkańców składa się identyfikacja z miejscem i pamięć (semantyka przestrzeni).

Mówiąc o tym, co kryje się pod terminem „tożsamość miasta", należy wspomnieć o jeszcze jednym ważnym aspekcie: *kto mówi?* i *z jakiej perspektywy?* Czy jest to osoba z „zewnątrz" czy „wewnątrz" miasta? Czy jest to przyjezdny, który uczestniczy w życiu miasta w sposób fragmentaryczny, czy raczej ktoś mieszkający „z dziada, pradziada" w danym mieście i w pełni zanurzony w to, co wyżej zostało zdefiniowane jako „tożsamość miasta". Obie formy uczestnictwa wpływają na tożsamość miasta: jedna wymusza jej przebudowę i reorganizację, podczas gdy druga utwierdza jej rdzeń kulturowy i społeczny.

Warszawa a świat lektur

Wybór tekstów, na podstawie których podejmę próbę rekonstrukcji tożsamości Warszawy, nie jest przypadkowy. Zarówno w *Dzienniku 1954* Leopolda Tyrmanda, jak i w *Mieście utrapienia* Jerzego Pilcha, Warszawa odgrywa ważną rolę w kompozycji świata przedstawionego. Być może nawet rolę zasadniczą. Myślę, że warto spojrzeć na obie książki właśnie jako na teksty „o Warszawie", w których miasto stanowi oś, wokół której osadzona jest fabuła. Oba utwory są świadectwem swoich czasów, będąc tym samym świadectwem o Warszawie i źródłem wielu wciąż zaskakująco aktualnych uwag i spostrzeżeń dotyczących m.in. obyczajowości, kultury, pamięci i innych elementów składających się na jej tożsamość. Jan Zieliński, w swoim krótkim wstępie do *Dziennika...* Tyrmanda[7], proponuje, aby czytać go jako kronikę zagrożonej kultury. Ja, idąc za sugestią Zielińskiego, czytam *Dziennik...* jako kronikę zagrożonej tożsamości Warszawy, a porównując ją z o pół wieku późniejszą powieścią Jerzego Pilcha stawiam pytanie, czy tamtą tożsamość udało się obronić, czy może na jej miejscu pojawiła się druga lub trzecia. Wreszcie, czy tożsamości te jeszcze się przenikają, czy już wykluczają, a jeśli tak, to która bierze górę. In-

[7] Leopold Tyrmand, op. cit., s. 7.

teresujące, przynajmniej dla filologa, wydaje się również prześledzenie wspólnych Tyrmandowi i Pilchowi wątków biograficznych przejawiających się później w ich twórczości literackiej.

Tyrmand i Pilch w Warszawie

Biografia autora często determinuje jego zainteresowania pisarskie i dobór tematów, którym poświęca swoją uwagę. Zdaje się, że podobnie było w przypadku Leopolda Tyrmanda. Urodził się 16 maja 1920 roku w Warszawie, w zasymilowanej rodzinie żydowskiej. Po maturze wyjechał do Paryża (1938–1939), gdzie studiował architekturę na tamtejszej Akademii Sztuk Pięknych. Na początku wojny trafił do Wilna. Od lipca 1940 roku anonimowo publikował felietony na łamach „Prawdy Komsomolskiej". Rok później został aresztowany, oskarżony o konspirację antylitewską i skazany na dwadzieścia pięć lat więzienia. Po wybuchu wojny niemiecko–radzieckiej mógł zamienić więzienie na roboty przymusowe. Pracował jako robotnik, kelner, kreślarz, palacz, wreszcie jako marynarz. Wówczas próbował ucieczki, ale został schwytany w Norwegii i trafił do obozu koncentracyjnego. Pobyt w Norwegii dostarczył Tyrmandowi materiału do jego pierwszej książki *Hotel Ansgar*[8]. Po powrocie do Polski w 1946, pracował jako dziennikarz w „Expresie Wieczornym" i „Słowie Powszechnym". W latach 1947–1949 pracował dla „Przekroju", a następnie rozpoczął stałą współpracę z „Tygodnikiem Powszechnym" w Krakowie, gdzie publikował szkice o Warszawie. Tą ostatnią zakończył z chwilą odebrania pisma prawowitym redaktorom i przejęcia go przez Jana Dobraczyńskiego (1953). Wrócił do Warszawy, gdzie szybko został uznany za jej barwną postać.

Kim był Tyrmand w 1954 roku, kiedy zaczął pisać swój dziennik? Dla jednych był bikiniarzem w kolorowych skarpetkach, propagatorem zachodnich nowinek i jazzu. Dla drugich był szaleńcem, który nie chciał brać udziału w „realizacji postulatów socrealizmu". Dla jeszcze innych Tyrmand był człowiekiem o niezłomnym charakterze, pozostającym wiernym swoim przekonaniom nawet za cenę ostracyzmu w środowisku dziennikarskim i kosztem własnej kariery. Był bezrobotny i uznany za człowieka przegranego. Wtedy właśnie rozpoczął pisanie dziennika. Był styczeń 1954 roku. Roku, jak się później okazało, przełomowego w jego życiu. Tyrmand prowadził dziennik do 2 kwietnia tego samego roku. Na tej dacie rękopis niespodziewanie się urywa. Wcześniej urywa się też 16 lutego, kiedy wezwano Tyrman-

[8]Leopold Tyrmand, *Hotel Ansgar*, Poznań, 1947.

da na przesłuchanie i kiedy groziła mu jego konfiskata. 2 kwietnia zaprzestał dalszego prowadzenia dziennika, ponieważ podpisał umowę z wydawnictwem „Czytelnik" na powieść *Zły.* Powieść ta stała się wydarzeniem, zapowiedzią odwilży i spowodowała niespodziewany zwrot w dalszej karierze autora. Stanowiła połączenie szybkiej, sensacyjnej akcji i doskonałej znajomości warszawskich realiów. Warto zwrócić uwagę również na to, że autor *Złego* w bardzo szczególny sposób traktuje przestrzeń Warszawy, używając wyłącznie przedwojennych nazw ulic i placów, a zastępując nowe, „ideologiczne" nazwy formami umownymi. Niektórzy krytycy w tym zabiegu dopatrywali się subtelnego przesłania ideowego powieści. Toponimia wydaje się istotna także w *Dzienniku...* Myślę, że w przypadku *Dziennika...* chodzi o zjawisko nawet szersze, bo obejmujące nie tylko nazwy miejsc, ulic, budynków, ale także zawarte w nich znaczenie symboliczne danej przestrzeni. Do topografii Warszawy w *Dzienniku...* i *Mieście utrapienia* Jerzego Pilcha jeszcze powrócę.

Leopold Tyrmand rozpoczął prowadzenie dziennika 1 stycznia 1954 roku mieszkając w gmachu na ul. Konopnickiej, przy placu Trzech Krzyży w Warszawie. Gmach ten należał przed wojną do Polskiej YMCA[9], a po wojnie stopniowo przeistaczał się z siedliska instytucji sportowo–chrześcijańskiej w ekskluzywne centrum towarzysko–rozrywkowe.

Tak wspomina to autor:

> Kiedy pod koniec 1947 roku otrzymałem pokój w nowo odremontowanej części gmachu, wydałoby się, że osiągnąłem szczyt warszawskiego szczęścia. W Paryżu i Londynie ludzie jeszcze żyli na kartki, w Niemczech oddawali Rolleiflexy za kartofle. (...) Ja miałem pomieszczenie z amerykańskim materacem i czyściutką łazienkę, z prysznicem na korytarzu, telefon na piętrze, co rano sprzątaczka, dwudziestowieczna cywilizacja pośród warszawskich, tryglodyckich nor zwanych adresami mieszkalnymi. Z cywilizacji wynikały nastroje: uprzejmość, koleżeńskość, pogoda, oddanie sportom[10].

Sytuacja zaczęła się diametralnie zmieniać począwszy od roku 1950:

> W 1950 komunizm już jadł Polskę. YMCA i jej dorobek stała się jednym z najpierw przeżutych i wydalonych kęsów. Gmach przejęty został przez Ligę Przyjaciół Żołnierza (przyjaciele!), a potem przez efemeryczne organizacje młodzieżowe, które ciągle zmieniały szyldy

[9]Leopold Tyrmand, *Dziennik 1954,* Warszawa 1981, s. 51.
[10]L. Tyrmand, op. cit., s. 53.

> i nazwy, ale nigdy kierownictwo, zawsze to samo w jednym z pokojów Komitetu Centralnego. W przekonaniu naszych prześladowców, byliśmy zagnieżdżoną tutaj bandą akowców, wywrotowców, reemigrantów, andersowców, kontrrewolucjonistów, którzy otrzymali swe przydziały z Wall Street. Należało ich wyświęcić, stąd watahy zetempowców biły werble na korytarzach w godzinach wieczornych i trąbiły pobudki o szóstej rano. Po czym przyszły bardziej światowe metody, jak wyłączanie wody i światła, włamywanie się do pokojów, wynoszenie łóżek, wyrzucanie odzieży przez okna. (...) Doszedłem do takiej wprawy, ze gdybym obudził się rano na Dworcu Głównym zamiast w moich czterech ścianach, przeniesiony nocą przez odpowiednie dźwigi, bez słowa oporu i zdumienia, skorzystałbym z dworcowej toalety i spokojnie wrócił do łóżka[11].

Kiedy Tyrmand pisał swój dziennik, był już bezrobotny, a pisać, ze względów politycznych, mógł tylko „do szuflady". Przy dacie 16 lutego tekst niespodziewanie się urywa. Pauzę spowodowało wezwanie na przesłuchanie i obawa przed konfiskatą rękopisu:

> Dostałem dziś wezwanie na Komendę Miasta M.O. Napisane: „sprawa urzędowa". Nie wiem, co to znaczy. Ale wiem, gdzie żyję. Zdecydowałem, że nikomu nie powiem, sam przeczekam te 24 godziny, dopóki się nie wyjaśni. (...) Uczucie głupie, trochę strach, trochę tępa determinacja. Na razie — zawieszam pisanie.

Zapisane bruliony Tyrmanda przeleżały na dnie szuflad 12 lat. W 1956 roku „Tygodnik Powszechny" opublikował fragment dziennika i był to jedyny fragment, który ukazał się wówczas drukiem w Polsce. W 1965 Tyrmandowi udało się wyjechać na Zachód, a bruliony, przy pomocy znajomego mechanika, ukryć w samochodzie i bezpiecznie przewieźć przez granicę. W 1974 „Wiadomości" londyńskie rozpoczęły druk dziennika w odcinkach. W 1978 ukazał się ostatni z nich. Pisanie „do szuflady", cenzura, wreszcie wydanie tekstu z kilkunastoletnim opóźnieniem jest dziś, we współczesnej Polsce, jest trudne do wyobrażenia.

Antytezą do perypetii *Dziennika 1954* jest historia wydania *Miasta utrapienia,* ostatniej powieści Jerzego Pilcha, napisanej na zamówienie Świata Książki, która ukazała się w styczniu 2004 roku w Warszawie (a więc dokładnie 50 lat po tym, jak Leopold Tyrmand schował pierwsze zapiski swojego dziennika do szuflady). Powieść Pilcha otwiera cykl „Nowa proza polska", a kontrakt pomiędzy autorem a wydawnictwem, opiewający na wysoką, nawet jak na warunki wolnorynkowe, sumę, zobowiązuje go do opublikowania jednej

[11] L. Tyrmand, op. cit., s. 54.

nowej powieści rocznie. Bardzo dobre wynagrodzenie i szeroko zakrojona kampania promująca książkę (w tym m.in. czytanie fragmentów na antenie Programu Trzeciego Polskiego Radia w czasie wysokiej słuchalności) zapewne stanowiły istotny argument, który skłonił Pilcha do podpisania umowy i zmiany miejsca zamieszkania (wcześniej mieszkał i pracował w Krakowie). Jerzy Pilch, prozaik, publicysta, obecnie felietonista „Polityki", dawniej „Tygodnika Powszechnego", urodził się w 1952 roku w Wiśle. W 2001 roku został laureatem literackiej nagrody NIKE, a jego powieść *Pod mocnym aniołem* uznano za najlepszą książkę roku. Wcześniej zdobył też nagrody Fundacji Kościeliskich oraz Paszport „Polityki".

Jaki związek mają przytoczone powyżej fakty z tożsamością Warszawy? W moim przekonaniu – duży. Na przykładzie tych dwóch oddalonych od siebie o pół wieku książek, prześledzić można zasadnicze zmiany w tożsamości powojennej Warszawy. I to zarówno poprzez odniesienia do rzeczywistości pozatekstowej (biografia pisarza, historia opublikowania książki), jak i dzięki badaniom literackim (analiza elementów świata przedstawionego; czasoprzestrzeń, narracja, bohaterowie).

Topografia miasta utrapienia

Zarówno w *Mieście utrapienia* Pilcha, jak i w *Dzienniku 1954* Tyrmanda akcja rozgrywa się w Warszawie. Co ciekawe, w obu utworach miasto prezentowane jest jako przyczyna zmartwień bohatera. Oba napisane są w konwencji dziennika z pierwszoosobową narracją. W przypadku *Dziennika 1954* bohatera należy utożsamić z samym Leopoldem Tyrmandem. W *Mieście utrapienia* bohaterem jest Patryk Wojewoda, student czwartego roku prawa na Uniwersytecie Warszawskim. Tyrmand prowadził dziennik w brulionach, które w obawie przed rewizją skrzętnie chował w swoim mieszkaniu przy ul. Konopnickiej w Warszawie, a później przemycił przez granicę na Zachód. Działo się to w Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej. Patryk, bohater *Miasta utrapienia,* żyjąc już w III RP kupił swój dziennik w Empiku na Nowym Świecie. Był to książko–notatnik czy albumo-zeszyt w oprawie z dobrej imitacji ciemnobrązowej skóry. Nosił nadany już tytuł „Dziennik wypraw" i zawierał liczne ryciny i mapy najsławniejszych podróżników świata. O takich wyprawach Tyrmand w 1954 roku mógł tylko pomarzyć. Polskie granice swobodnie przekraczali wów-

czas tylko wysocy dygnitarze, podczas gdy reszta obywateli PRL była na długotrwałe starania o paszport, odmowy jego wydania, łapówki i biurokratyczne manipulacje. Świat poza granicami PRL, a szczególnie Zachód, pozostawał dla większości ludzi nieznany. Te problemy nie dotyczyły Patryka. Akcja *Miasta utrapienia* rozgrywa się w Warszawie w pierwszych latach XXI wieku (na pewno po 11 września 2001 roku, na co wskazuje wzmianka o ataku na World Trade Center w Nowym Jorku).

Zanim Patryk kupił swój dziennik, nieco znudzony wertował jego strony. Zauważył, że pomiędzy mapami i rycinami, znajdowały się wolne czyste kartki, zrobione z takiego samego papieru, jak w przechowywanej w domu Patryka „Kronice Straży Pożarnej w Granatowych Górach z roku 1939"[12]. Wolne kartki były, zgodnie z intencją producenta, zachętą do pisania, a nota z tyłu albumu głosiła, że czytelnik stworzy na nich swój dziennik wypraw, opisze swoje podróże, przygody i wrażenia. W ten sposób jego relacje „przeplatać się będą z losami odkrywców azteckich miast, jawajskich labiryntów i arktycznych szlaków"[13].

Oto jak Patryk wspomina zakup dziennika:

> Ponieważ było mi trochę wstyd, że łaszczę się na taką dziecinadę, starałem się dawać do zrozumienia, że kupuję prezent dla chrześniaka, zdaje się, że za bardzo mi nie wyszło. (...) Zapłaciłem sześćdziesiąt dwa pięćdziesiąt. Pięćdziesiąt cztery za dziennik i jeszcze dodatkowo osiem pięćdziesiąt za niebieski atrament. W domu napełniłem pióro atramentem (czarno–zielony Pelikan — prezent od starego) i otworzyłem „Dziennik wypraw". Na początek wybrałem puste strony pomiędzy dokonaniami odkrywcy grobu Tutenchamona a ręcznie kolorowanymi fotografiami cejlońskich poławiaczek pereł[14].

W krótkim opisie poświęconym zakupionemu przez Patryka dziennikowi i perypetiom związanym z dziennikiem Tyrmanda, widoczna jest rzecz kluczowa dla tematu niniejszej pracy, a mianowicie, zmiany w tożsamości Warszawy. Wyraźnie zarysowują się trzy plany: rzeczywistość Warszawy przedwojennej i epoki PRL (silnie skontrastowane u Tyrmanda,), a także rzeczywistość III RP, najbliższa Patrykowi. W *Dzienniku 1954* występują tylko dwa pierwsze plany, w *Mieście*

[12] J. Pilch, op. cit., s. 28. Ciekawe wydaje się prześledzenie odniesień i porównań z rzeczywistością Polski przedwojennej i czasami PRL. Obie rzeczywistości stanowią istotne tło dla budowania tożsamości bohaterów *Miasta utrapienia.*

[13] J. Pilch, op. cit, s. 29.

[14] J. Pilch, op. cit., s. 29–30.

utrapienia — wszystkie trzy i wzajemnie się do siebie odnoszą, przy czym najbardziej kontrastują ze sobą dwa ostatnie (PRL versus III RP).

We współczesnych działaniach związanych z marketingiem miasta mających na celu jego promocję wśród turystów, chętnie wykorzystuje się wszystkie trzy wspomniane wyżej plany tożsamości Warszawy. Także w bezpłatnym przewodniku „The Visitor"[15][16], dystrybutowanym w Centrach Informacji Turystycznej, trasy pogrupowane są zgodnie z zasadą chronologicznego następstwa zmian w tożsamości Warszawy. Zwiedzanie stolicy proponuje się rozpocząć od trasy „Wspomnienie Starej Warszawy", obejmującej Kościół św. Anny, Stare Miasto, Barbakan, Pomnik Powstania Warszawskiego, Pałac Krasińskich, Krakowskie Przedmieście i okolice, a także miejsca związane z martyrologią i walką Polaków. Kolejne trasy dotyczą miejsc związanych z historią socrealizmu (Pałac Kultury i Nauki, Marszałkowska Dzielnica Mieszkaniowa, Muranów, Gmach b. Komisji Planowania przy URM, Centrum Bankowo–Finansowe — dawna siedziba KC PZPR, Stadion Dziesięciolecia). Na koniec sugeruje się trasy obejmujące atrakcje kulturalne i artystyczne dzisiejszej Warszawy (muzea, galerie, teatry, kina, dyskoteki, nocne kluby, restauracje taneczne, kasyna, salony gier, kawiarnie internetowe). W jednym z przewodników promuje się nawet obraz Warszawy przyjaznej mniejszościom seksualnym („Warszawa dla gejów"[17]).

W tym kontekście interesująca wydaje się analiza organizacji tekstu w powieści Jerzego Pilcha. *Miasto utrapienia* rozpoczyna się prologiem, po którym następuje piętnaście rozdziałów, w zdecydowanej większości mających w tytule nazwę charakterystycznego miejsca lub budynku w Warszawie („Hotel Holiday Inn", „Dworzec Centralny", „Plac Wieży", „Hotel Europejski", „Antykwariat na Żurawiej", „Dalszy przebieg wydarzeń — Bemowo", „Aleja Solidarności"), całość zaś zamyka epilog. Ważnym elementem przestrzeni *Miasta utrapienia* jest także plac Trzech Krzyży[18], choć nie pojawia się w tytule żadnego z rozdziałów. Na środku placu Trzech Krzyży w Warszawie stoi kościół pod wezwaniem świętego Aleksandra, ufundowany

[15] „The Visitor", nr 19, luty–marzec 2004.

[16] http://www.thevisitor.pl , jak i w przewodniku „Warszawa w skrócie" http://www.warsawtour.pl

[17] *The Visitor,* nr 19, luty–marzec 2004, s. 92.

[18] Plac Trzech Krzyży jest również częstym elementem przestrzeni we wcześniejszej powieści Jerzego Pilcha pt. *Pod mocnym aniołem*, za którą otrzymał nagrodę NIKE.

na początku XIX wieku. Często zaglądał do niego Leopold Tyrmand, o czym pisze niejednokrotnie w swoim dzienniku:

> Dziś rano ukorzyłem się przed Bogiem. Jak zawsze z racji świąt, początków, końców, rocznic, imienin, spełnień i w ogóle przy każdej okazji, jaka się do tego nadaje.
>
> Na placu Trzech Krzyży wszedłem do św. Aleksandra, żeby w Nowy Rok posiedzieć z Bogiem. (...) Miałem za sobą rok klęsk, rozgoryczeń, chorób i rozczarowań. Przede mną nic dobrego, o czym bym wiedział (...)[19].

W czasie, kiedy Tyrmand pisał te słowa, kościół św. Aleksandra odbudowywano, został bowiem zniszczony w czasie Powstania Warszawskiego. Odbudowa trwała do 1958 roku. Naprzeciwko kościoła do dziś znajduje się rokokowa rzeźba czeskiego męczennika, Jana Nepomucena. Trudno uznać za przypadkowy zbieg okoliczności, że tak właśnie nazwał Pilch jednego z bohaterów *Miasta utrapienia,* a od jego imienia nadał tytuł rozdziałowi XVII swojej powieści („Jan Nepomucen Wojewoda 1921–1999"). Jan Nepomucen jest w książce dziadkiem głównego bohatera Patryka i, choć mieszka w Granatowych Górach, a nie w Warszawie, stanowi postać-symbol, ponieważ zanurzony był w trzech epokach nadających rys tożsamości Warszawy (II RP, PRL, III RP). Czytelnik zostaje dokładnie poinformowany o jego kolejach życiowych i o tym, jak za sprawą zmian ustrojowych skutecznie przystosowywał się do nowej rzeczywistości. Dzieje się tak dzięki mowie okolicznościowej wygłoszonej przez ojca Patryka na 75 urodziny Jana Nepomucena. Krótko po nich stan zdrowia dziadka Patryka gwałtownie się pogorszył, aż w końcu Jan Nepomucen umarł. Możliwe, że taki, a nie inne wybór imienia bohatera spowodował fakt, iż święty Nepomucen, którego figura stoi na placu Trzech Krzyży, był Czechem, a Jerzy Pilch ma niemały sentyment do kultury czeskiej i pogranicza polsko-czeskiego, co niejednokrotnie podkreśla w wywiadach i do czego nawiązuje w swojej twórczości.

Uogólniając, wydaje mi się, że z pełną odpowiedzialnością można postawić tezę, iż topografie Warszawy Pilcha i Tyrmanda, zarówno tej prywatnej, jak i składającej się na świat przedstawiony *Miasta utrapienia* i *Dziennika 1954,* nakłada ją się na siebie. Szereg zastanawiających powtórzeń w różnych konfiguracjach jest zagadnieniem, któremu warto byłoby przyjrzeć się bliżej i poświęcić mu osobną, obszerniejszą pracę. Można by wówczas dogłębnie zająć się semantyką

[19] L. Tyrmand, op. cit., s. 17–21.

przestrzeni w obu tekstach, poddając szczegółowej analizie pozostałe przykłady odniesień do warszawskiej przestrzeni obecnej u Pilcha i Tyrmanda, a także śledząc ewolucję ich znaczenia symbolicznego.

Zagadka biernika a tożsamość Warszawy

Z moich powyższych rozważań na temat tożsamości Warszawy i jej literackiej reprezentacji u Pilcha i Tyrmanda wynika, iż zarówno w *Mieście...*, jak i w *Dzienniku...* głównych bohaterów coś w Warszawie trapi. Czy Warszawa jest zatem miastem utrapienia? Tyrmanda trapiła niemoc przeciwstawienia się odchodzącej w przeszłość rzeczywistości Warszawy przedwojennej, a także poczucie zamknięcia, osaczenia przez rosnący w siłę socrealizm. Patryka Wojewodę, dla odmiany, trapił cynizm dobrobytu, znudzenie bezsensem wyborów i rozchwiany system wartości. Być może droga do odpowiedzi na pytanie o tożsamość Warszawy wiedzie właśnie przez pytanie *kogo?* i *co?* trapi w Warszawie najbardziej. Zagadka pytań biernika (kogo? co?) zdaje się więc stanowić istotny rys złożonej tożsamości współczesnej Warszawy[20].

Justyna Dorożała — studentka IV roku Akademii
Artes Liberales w Warszawie.

[20]Takie podejście do problemu tożsamości Warszawy znajduje swój wyraz nie tylko w twórczości literackiej, ale również filmowej. Dość przypomnieć nagrodzony Złotym Lwem w Gdyni film „Warszawa" w reżyserii Dariusza Gajewskiego.

Jarosław Kołak
dominikanin

Dominikalia

Miracula Beati Dominici

Pamiętniki to nie jest tak jak było, tylko tak jak się pamięta. . . . Nie jest moją rolą prostowanie tych pamiętników. Oczywiście jest ważne tam, gdzie to możliwe, docieranie do obiektywnej prawdy o człowieku, ale równie ważne jest rejestrowanie tego, w jaki sposób żyje on w innych ludziach

J. Grzegorczyk *O bogatym młodzieńcu, który nie odszegł zawstydzony*

Wstęp

Zaufanie jest związane z ryzykiem. Tak można by rozpocząć ważną przemowę, owszem, ale można też w ten sposób powiedzieć coś ważnego o świętym Dominiku Guzmanie. Ufał ludziom, bo samego siebie powierzył ulotnej pamięci tych wszystkich, których spotykał. Założyciel zakonu posłanego na uniwersytety, nie pozostawił po sobie żadnych pism (z wyjątkiem trzech krótkich listów). Jakby na przekór, nie pragnął, by jego imię kojarzono z jakąś opasłą księgą. Księgę jego życia napisali potomni. Ryzykował zapomnienie, wszak kto mógł zagwarantować, że akurat jego życie zostanie zapamiętane ze wszystkimi szczegółami? A jednak, wbrew tym kalkulacjom, trzynaste stulecie — w którym żył i działał — zrodziło z tych wszystkich

okruchów ludzkiej pamięci wcale niemałą literaturę o nim. Rozpoczyna ją *Libellus* Jordana z Saksonii, spisany trzynaście lat po śmierci Dominika. Dzieło to uznano za najbardziej historyczne w dzisiejszym rozumieniu słowa „historia", naznaczonym krytycyzmem XIX wieku. Nie mniej historyczne są obszerne akta procesu kanonizacyjnego zakończonego w 1234 w Bolonii. Dopełniają opowieść zawartą u Jordana i też czynią zadość naszym historycznym gustom. Reszta przekazów o świętym (już kanonizowanym) miała jeden określony cel: rozpowszechnić jego kult. Powstawały zatem legendy, czyli utwory, *które należy czytać*, exempla, czyli budujące przykłady z życia świętego, wreszcie opisy cudów, które tę świętość potwierdzały. Wszystko razem wzięte utworzyło z biegiem czasu literaturę hagiograficzną. Pouczenie, zbudowanie, które było celem tej twórczości wypływało z konkretnej historii życia Dominika, która przerodziła się w legendę. Bynajmniej, i nie jest to paradoks: w każdej legendzie tkwi ziarno prawdy.

Dzieło *Miracula beati Dominici* siostry Cecylii jest jednym z tych, które zaczęły powstawać po śmierci Dominika na potrzeby rozwijającego się kultu. Cecylia, pochodząca z rzymskiego rodu Cesarini, wstąpiła do klasztoru Świętego Sykstusa podczas jego reformy, w wieku siedemnastu lat. Kilka lat później, najprawdopodobniej w 1223 roku[1], wraz z trzema innymi mniszkami została wysłana do klasztoru Świętej Agnieszki w Bolonii. Zabiegał o to u samego papieża Jordan z Saksonii, drugi generał zakonu w latach 1222–1237, bezpośredni następca świętego Dominika. Wiadomo ponadto, że starał się wcześniej o sprowadzenie zakonnic z Prouille. W 1223 przybyły do Bolonii, z polecenia ówczesnego prowincjała Teutonii Bernarda, także dwie siostry z Niemiec[2]. Cecylia miała pomagać błogosławionej Dianie Andalò w kierowaniu młodą wspólnotą i utwierdzaniu życia dominikańskiego. Z czasem została wybrana przeoryszą tego klasztoru, w którym spędziła blisko siedemdziesiąt lat. Zmarła około 1290 roku. Cecylia przywołała w *Miracula* ostatni okres życia świętego Dominika, który poświęcił na założenie dwóch klasztorów w Rzymie: świętego Sykstusa i świętej Sabiny. Dzieliła się wspomnieniami o nim z mniszkami Świętej Agnieszki w Bolonii już jako sędziwa zakonnica, obdarzona wszakże oznakami wielkiej świętości. Te budujące

[1]Bł. Jordan z Saksonii, *Najdroższej Dianie... Listy do błogosławionej Diany Andalò*, tłum. Paweł Krupa OP, Poznań 1998, s. 12–13.

[2]Tamże, s. 38, 42; Simon Tugwell OP, *Notes on the life of St Dominic*, Archivum Fratrum Praedicatorum (AFP) 66 (1996), s. 139.

opowiadania, z których przebija gdzieniegdzie dziecięce niemal spojrzenie siedemnastolatki, posłużyły siostrze Angelice jako pierwowzór spisanych przez nią *Miracula beati Dominici*. Chociaż są to przede wszystkim wspomnienia o charakterze budującym, nie mniej jednak posiadają pewną wartość historyczną. Nie można traktować ich wyłącznie jako owocu bujnej wyobraźni — czy to Cecylii, czy Angeliki — lecz trzeba dostrzec okruchy obiektywnej prawdy historycznej.

Działalność świętego Dominika przypadała w okresie głębokich przemian życia chrześcijańskiego wywołanych od połowy XI wieku odnową ewangeliczną. Swoje miejsce w tym nurcie odnalazły kobiety. Zarówno w klasztorach jak i za nowe sposoby poszukiwały dróg wiodących do świętości. Dominik był zatopiony w tym wielkim nurcie odnowy życia chrześcijańskiego. *Miracula* ukazują tylko jego fragment, a trzeba wiedzieć, że istniało ogromne bogactwo różnych form życia oddanego Bogu. W kręgu zachodnim — ze zdecydowaną przewagą kobiet — dynamicznie rozwijała się rekluzja. Uważa się ją za kobiecy odpowiednik eremityzmu męskiego, który swymi korzeniami sięgał pustyń Egiptu, wiązany z imieniem Antoniego Pustelnika. W średniowieczu jednak kobiety jako teren swego odosobnienia wybierały miasto, w obrębie którego — często w murach miejskich lub w pobliżu kościołów — urządzały swoje pustelnie. Zgodnie ze świadectwem Cecylii święty Dominik posługiwał rekluzom mieszkającym przy Bramie Laterańskiej, zwanej inaczej Oślą (*Porta Asinaria*). Późniejszy, czternastowieczny katalog rzymskich kościołów z Turynu, potwierdza, że w 1320 roku w Rzymie było 260 rekluz i jednocześnie żyło w tym mieście 400 mniszek[3].

Powstawało wiele bractw pokutnych gromadzących rzesze ludzi świeckich, które dadzą początek tak zwanemu Trzeciemu Zakonowi. W czternastym stuleciu do jednego z takich bractw dołączy Katarzyna Benincasa. Odziana w czarny płaszcz, znak pokuty, w łączności z Kaznodziejami, stanie się najbardziej znaną dominikańską *mantellata*. Charakter pokutny przejawiał także żywiołowo rozwijający się ruch beginek, powstały we Flandrii w XII wieku. Owe półzakonnice — tak nazwał je ojciec Vicaire — żyły w dużej dowolności. Nie zawsze kierowały się określoną regułą życia, nie zawsze też składały profesję. Należało je wyraźnie odróżnić od mniszek, które można odwiedzać w klasztorach, i od pobożnych kobiet, które przychodziły spowiadać się

[3] Jerzy Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, s. 219; Vladimir J. Koudelka OP, *Notes pour servir a l'histoire de S. Dominique*, AFP 35 (1965), s. 18.

do klasztornego kościoła. Głos w sprawie beginek zabrał Humbert z Romans, piąty generał zakonu (1254–1263), który w swym dziele *De officiis* uregulował sprawę spowiadania tych kobiet przez braci[4].

Klasztor żeński spełniał niekiedy w średniowieczu rolę — powiedzielibyśmy dzisiaj - resocjalizacyjną. Poważny problem społeczny wieków średnich, jakim była prostytucja spowodował powstanie w 1224 w Worms kongregacji Świętej Marii Magdaleny. Silny rozwój kultu tej świętej, zwłaszcza w XII wieku, przyczynił się do tworzenia zakonów dla byłych prostytutek. Osiem lat później kongregacja ta przyjęła regułę dominikanek z klasztoru św. Sykstusa. Nawet święty Dominik w 1215 roku, zakładając w Tuluzie wspólnotę kaznodziejów, swoją opieką otoczył przytułek dla nawróconych prostytutek znajdujący się przy bramie Arnaud–Bernard[5].

Trochę inaczej wyglądała sytuacja mniszek w zakonach pielęgnujących stare tradycje monastyczne. Przede wszystkim klasztory takie były miejscami elitarnymi, niejednokrotnie fundowane przez szlachecko — arystokratyczne, patrycjuszowskie, a nawet królewskie rody. Bogate rodziny roztaczały opiekę nad klasztorami żeńskimi, co oczywiście doprowadziło do kontrolowania wewnętrznej ich sytuacji. Kobiety wstępujące do takich klasztorów musiały spełniać pewne warunki, np. wnieść określony posag, czy posiadać szlacheckie pochodzenie. „Obok niewątpliwych autentycznych powołań — stwierdza Jerzy Kłoczowski — wypada liczyć się z masowym napływem do klasztorów kobiet zmuszonych do tego czy to decyzją rodziny, czy trudnymi warunkami życiowymi. Stwarzała je między innymi ogromna przewaga liczebna kobiet nad mężczyznami w społeczeństwie średniowiecznym. Wielka liczba zachowanych testamentów świadczy o kierowaniu przez rodziców dzieci, zwłaszcza córek, do klasztoru. Często majątek przekazywano najstarszemu synowi i córce, a reszta dzieci oblekała habit. Prawie wszystkie klasztory żeńskie przyjmowały ponadto małe dziewczynki, kilkuletnie nawet, wychowując je z myślą o profesji, składanej zresztą nieraz wieku 12–13 lat"[6].

Taki stan doprowadził z czasem do stopniowego oddalania się zakonów od pierwotnego charyzmatu, opierających sens swego istnienia na życiu zgodnie ze ślubami ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Łamanie klauzury czy ślubu ubóstwa musiało stać się dosyć powszechne,

[4]Marie–Henri Vicaire OP, *Dominik i jego Bracia Kaznodzieje*, Poznań 1985, s. 329–330.

[5]Tamże, s. 328.

[6]Jerzy Kłoczowski, *Wspólnoty...*, dz. cyt., s. 228.

skoro problemy te były poruszane na soborach tamtej epoki. Sobór Laterański II (1139) mówił, że mniszki „budują (...) dla siebie własne miejsca schronienia i domy prywatne, w których zasłaniając się prawem gościnności nie wstydzą się nieustannie przyjmować gości”[7]. Z kolei największy sobór średniowiecznej *christianitas* zebrany na Lateranie w 1215 roku, już za czasów świętego Dominika, piętnował grzech symonii, ponieważ „do tego stopnia splamił wiele mniszek, że tylko nieliczne przyjmują do grona sióstr bez zapłaty. Wadę tę usiłowały ukryć pod pretekstem ubóstwa”[8].

Potrzeba reformy życia zakonnego była mocno podkreślana przez papieża Innocentego III (1198–1216), który stał się wielkim jej orędownikiem. Sens reformy upatrywał w zwoływaniu kapituł i częstych wizytacjach poszczególnych klasztorów, dokonywanych przez jego delegatów[9]. Oczywistą rzeczą wydaje się, że w pierwszej kolejności chciał uporządkować życie zakonne, jakie widział na co dzień w Wiecznym Mieście. Dowodem jego starań w tej sprawie są plany podjęte już w pierwszych latach pontyfikatu, a więc kilkanaście lat przed Soborem Laterańskim IV (1215).

Innocenty III zamierzał zreformować klasztory kobiece w Rzymie, przeznaczając na ten cel kościół Świętego Sykstusa, starożytną bazylikę z V wieku, położoną przy *via Appia.* Rozpoczął tam budowę klasztoru, który mógł przyjąć 60 mniszek[10]. Przeprowadzenie tak ogromnego przedsięwzięcia powierzył początkowo zakonowi kanoników regularnych z Sempringham, zwanych inaczej gilbertynami.

Gilbert z Sempringham[11](ok.1083–1189) — od jego imienia pochodzi bowiem potoczna nazwa zakonu — był założycielem jedynej średniowiecznej kongregacji zakonnej wywodzącej się z Anglii. Zakon rozwijający się dynamicznie przez cztery stulecia został skasowany przez króla Henryka VIII w XVI wieku podczas reformacji. Pierwszą wspólnotę klauzurową złożoną z siedmiu kobiet założył Gilbert w Sempringham (Lincolnshire) w 1131 roku, nadając jej regułę św. Benedykta. Do posługi ustanowił siostry konwerski, a gdy zakon rozrastał się, również laicką gałąź konwersów. Kiedy w 1147 przybył do Francji, by rosnące wspólnoty żeńskie oddać duchowej opiece cyster-

[7] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, WAM t. 2 Kraków 2002, s. 161.

[8] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 309.

[9] Tamże, s. 249.

[10] Vladimir J. Koudelka OP, *Le Monasterium Tempuli et la fondation dominicaine de San Sisto*, AFP 31 (1961), s. 46, 60.

[11] *Encyklopedia Katolicka*, t. 5 Lublin 1989, kol. 1074–1076; Jerzy Kłoczowski, *Wspólnoty...*, dz. cyt., s. 222.

sów, zamiar ten nie powiódł się, ponieważ cystersi nie mieli zwyczaju kierowania klasztorami dla kobiet. Wówczas papież Eugeniusz III, również cysters, (1145–1153) nakłonił Gilberta, aby sam stanął na czele wspólnoty. Utworzył zatem dodatkowo męską gałąź kanoników regularnych, kapłanów żyjących według reguły św. Augustyna, którzy byli odpowiedzialni za kierownictwo duchowe wspólnoty żeńskiej. Powstała w ten sposób struktura nosiła miano *klasztoru podwójnego*, z wyraźnym podziałem ról, przy czym kapłani mogli żyć zarówno w niej jak i w autonomicznej wspólnocie męskiej. W wypadku gilbertynów — istniały bowiem inne klasztory podwójne — na czele zakonu stał dożywotni przeor generalny. Prawa swego zakonu spisał Gilbert w traktacie *De fundatione*. W 1202 papież Innocenty III uroczyście go kanonizował. W tym samym stuleciu król Francji Ludwik VIII przeniósł jego doczesne szczątki do kościoła Świętego Saturnina w Tuluzie.

Idea klasztoru podwójnego — wcielona w życie przez kanoników z Sempringham — odpowiadała najwidoczniej potrzebom reformy zakonów żeńskich w Rzymie, ponieważ Innocenty III w tym celu przekazał gilbertynom kościół Świętego Sykstusa, wraz z klasztorem, który budowano.

Wkraczamy w okres obejmujący lata 1218–1221, w którym papież Honoriusz III (1216–1227), następca Innocentego III, doprowadzi do końca — z udziałem Dominika — reformę klasztoru Świętego Sykstusa. Dosyć dokładnie możemy poznać przebieg wypadków, dzięki posiadaniu dokumentów historycznych: kroniki klasztoru Świętego Sykstusa napisanej około 1318 roku przez jednego z przeorów tego konwentu Benedetto z Montefiascone; kolekcji listów papieskich dotyczących tej reformy oraz innych dokumentów z klasztoru Świętego Sykstusa i klasztoru Świętej Marii in Tempulo, na Zatybrzu. Mimo to historycy zakonu toczą wielką dyskusję, w którym roku ostatecznie zakończyła się reforma rzymskich zakonnic, będąca tłem historycznym opowiadań siostry Cecylii.

Nie można wykluczyć — zauważa Koudelka — że podczas jednej z wizyt w Rzymie, które stały się coraz częstsze od Soboru Laterańskiego IV (1215) Dominik „poprosił i otrzymał gościnę w wykończonej części budynków Świętego Sykstusa[12]. „Oficjalnie – stwierdza dalej – kościół był zarządzany przez kanoników z Sempringham. Lecz zakon nie utrzymywał ani jednego zakonnika. Prawdopodobnie został

[12]Vladimir J. Koudelka OP, *Le Monasterium Tempuli...*, art. cyt., s. 49.

powierzony świeckiemu kustoszowi”[13]. Na początku 1218 roku Dominik przybył do papieża „jako pełnomocnik Prouille, które Honoriusz III wziął pod swoją protekcję 30 marca”[14]. W tym mieście na południu Francji założył bowiem w 1206 roku pierwszy klasztor żeński, w którym zgromadził kobiety nawrócone spośród albigensów. Papież mógł uważać Dominika za zdolnego do przeprowadzenia reformy mniszek rzymskich. Istotnie, od 1218 roku nawiązał pierwsze kontakty z zakonnicami Świętej Marii in Tempulo, które w przyszłości doprowadziły do zakończenia długo planowanej reformy[15]. 3 sierpnia 1218 Honoriusz III polecił przeorowi zakonu z Sempringham przysłać przed Bożym Narodzeniem tego samego roku do Rzymu czterech zakonników, którzy by zarządzali bazyliką Świętego Sykstusa, w przeciwnym razie odda ją innemu zakonowi[16]. Gilbertyni nie wywiązali się z postawionego im warunku w określonym czasie. Musiał minąć jeszcze rok, nim sprawa własności Świętego Sykstusa zostanie rozwiązana do końca.

Lata 1218–1219 upłynęły Dominikowi na wizytowaniu poszczególnych klasztorów nowo założonego zakonu. Ich ilość wzrastała, ponieważ jest to czas dynamicznego rozwoju pierwszych fundacji Braci Kaznodziejów. Liczne dokumenty papieskie potwierdzały wszak ich misję. Dla Dominika była to bardzo dobra okazja, by umacniać wspólnoty już istniejące i zakładać nowe. Jego wielkim pragnieniem była przede wszystkim misja wśród pogan. Podczas dwumiesięcznej, a może nawet dłuższej wizyty w Hiszpanii na przełomie 1218 i 1219 roku, założył nowy klasztor w Segowii, w którym — jak mówią źródła — spędził Boże Narodzenie[17]. Krótka wizyta w Paryżu przyniosła pierwsze spotkanie z mistrzem Jordanem, który w przyszłym roku (12 lutego 1220) otrzyma habit dominikański. W trakcie długiego — około dwa i pół miesiąca — pobytu w Bolonii Diana Andalò złożyła pierwsze śluby zakonne. Od tego momentu troską Dominika będzie także rozwój żeńskiej gałęzi zakonu w Bolonii.

Na początku listopada 1219 roku Dominik przybył do Kurii papieskiej w Viterbo, przeniesionej do tego miasta z powodu zamieszek panujących w Rzymie (*propter Romanorum molestias*)[18]. W tym samym czasie gilbertyni przysłali do kurii dwóch przedstawicieli swego

[13] Tamże, s. 49.
[14] Tamże, s. 51.
[15] Tamże, s. 55.
[16] Tamże, s. 50.
[17] Tamże, s. 52.
[18] Simon Tugwell OP, *Notes on...*, AFP 65 (1995), s. 118.

zakonu, którzy niebawem „wskazali papieżowi trudności, jakie mają z wypełnieniem zadania powierzonego im przez Innocentego III. Dogodne przybycie Dominika do kurii zasugerowało Honoriuszowi inną możliwość: Dlaczego nie uczynić Dominika odpowiedzialnym za Świętego Sykstusa"[19]. Dlatego w drugiej połowie listopada Dominik udał się do Rzymu, by zobaczyć, co może zrobić. Wtedy właśnie spotkał się ze wspólnotą Świętej Marii in Tempulo, dając im w prezencie sławne łyżki, które przyniósł z Hiszpanii[20]. Podjęto również jakieś decyzje dotyczące przejścia sióstr z klasztoru na Zatybrzu do Świętego Sykstusa. Wnioskujemy o nich pośrednio na podstawie umowy, jaką przeorysza Eugenia Świętej Marii in Tempulo zawarła 26 listopada z Pietro Galgani. Przeorysza oddawała w dzierżawę dwa kawałki ziemi w Casaferrata w zamian za doroczny czynsz i bezpośrednią wpłatę pewnej kwoty, „jaką musimy zapłacić za wydatki posłańca, którego muszę wysłać do papieża w sprawie zajęcia klasztoru". Zajęcie klasztoru oznacza przeniesienie do Świętego Sykstusa[21]. Po powrocie do Viterbo pod koniec listopada lub na początku grudnia Dominik zrelacjonował papieżowi swoją wizytę w Rzymie. Jej rezultaty skłoniły papieża do ostatecznego uregulowania własności klasztoru gilbertynów. 4 grudnia 1219 Honoriusz wysłał list do mistrza i braci z Sempringham. Oznajmił w nim, że co prawda, ich przedstawiciele przybyli do niego w związku ze Świętym Sykstusem, lecz „ci właśnie przedstawili, że będzie trudne, abyście mogli przeznaczyć wybrane osoby do tego kościoła z rzeczami sobie koniecznymi". Dlatego papież stosownie zwalnia ich zakon z jakiejkolwiek dalszej odpowiedzialności w tej kwestii[22]. Można przypuszczać, że w pierwszej połowie grudnia Dominikowi zaświtała myśl o radykalnym rozwiązaniu problemów Świętego Sykstusa. Sprzeciw sióstr z Zatybrza — o jakim wspomina Cecylia — nie wróżył pomyślnego zakończenia reformy. Pozostawał wszak klasztor w Prouille, którego bracia i siostry mogliby być ewentualnie przeniesieni do Rzymu. Takie przypuszczalne rozwiązanie sugeruje list papieża wydany 17 grudnia 1219, skierowany do klasztorów w Prouille, Fanjeaux i Limoux. Mowa w nim o tym, że klasztor Świętego Sykstusa został powierzony świętemu Dominikowi i jego za-

[19] Simon Tugwell OP, *Notes on...*, AFP 66 (1996), s. 11.

[20] Vladimir J. Koudelka OP, *Le monasterium...*, art. cyt., s. 51: „Jest prawdą, że stara narratorka miesza plącze perspektywy i miejsca zdarzenia w Świętym Sykstusie, to znaczy w 1221, podczas gdy Dominik powrócił z Hiszpanii w 1219, kiedy siostry były jeszcze w Świętej Marii in Tempulo".

[21] Tamże, s. 52.

[22] Simon Tugwell OP, *Notes on...*, AFP 66 (1996), s. 11.

konowi. Co więcej, papież nakazał im posłuszeństwo, gdyby Dominik wezwał te wspólnoty do Rzymu[23]. Poza tym Dominik świadomy trudności wiążących się z reformą, poprosił papieża o wsparcie. Honoriusz ustanowił komisję złożoną z trzech dostojników piastujących wysokie stanowiska kościelne. Dzięki swemu autorytetowi mieli czuwać nad osiedleniem zakonnic w klasztorze Świętego Sykstusa. Siostra Cecylia wymienia ich imiona: Hugolin, biskup Ostii, Stefan z Fossanova[24], kardynał tytularny Dwunastu Apostołów i Mikołaj, biskup Tusculum. Byli to bliscy przyjaciele Dominika. Pierwszy z nich, bratanek Innocentego III jako przyszły papież Grzegorz IX (1227–1241) uczyni wiele dobrego dla rodzących się zakonów żebraczych. W 1234 dokona kanonizacji Dominika. Niedługo po 17 grudnia Dominik ponownie udał się do Rzymu, tym razem jednak znając ostatnie ustalenia z Viterbo. Około dwóch miesięcy poświęcił na zebranie wspólnoty braci u Świętego Sykstusa. Takie rozwiązanie oznaczało — ni mniej ni więcej — etap przejściowy przygotowujący do przeniesienia tam mniszek. Bracia czuwali nad dalszą budową klasztoru, zaniechaną niegdyś przez gilbertynów.

Cecylia mówi, że przeniesienie zakonnic do klasztoru Świętego Sykstusa nastąpiło w środę popielcową, ale nie podaje daty rocznej. Wśród historyków zakonu trwa dyskusja, czy chodzi o środę popielcową 12 lutego 1220 czy 24 lutego 1221. Tylko te dwie daty trzeba brać pod uwagę jako możliwe, a inne pojawiające się często w różnych dokumentach trzeba wyeliminować. Dokumenty historyczne potwierdzają, że około 17 lutego 1220 Dominik przybył po raz kolejny do Viterbo[25]. Podobnie rok później, od stycznia do około 10 maja 1221 „jest prawie pewne, że Dominik pozostawał w Rzymie przez cały ten okres"[26]. Obecność trzech kardynałów w Rzymie, uczestników całej uroczystości, jest potwierdzona dokumentami papieskimi w obu tych okresach[27]. Zatem obie daty środy popielcowej wchodzą w rachubę.

Historycy zakonu zajmują w sprawie ustalenia daty reformy różnorodne stanowiska. Jedni (Echard, Mamachi, Petitot, Kielar i inni) opowiadają się za datą 12 lutego 1220. Druga grupa (Scheeben, Loenertz i inni) argumentuje za 24 lutego 1221. Ogromna literatura

[23]Vladimir J. Koudelka OP , *Le monasterium...*, art. cyt., s. 52.
[24]Vladimir J. Koudelka OP, *Notes pour servir...*, art. cyt., s. 5–15.
[25]Simon Tugwell OP, *Notes on...*, AFP 66 (1996), s. 16.
[26]Tamże, s. 59.
[27]Paweł Kielar OP, *Początki zakonu dominikańskiego w Polsce*, w: *Nasza przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce*, red. ks. Alfons Schletz CM, t. 39, Kraków 1973, s. 24.

świadczy, że to zagadnienie stanowi ważny problem dla historyków[28]. Ojciec Vicaire początkowo uważał obie daty za prawdopodobne, chociaż w żywocie świętego Dominika wydanym w 1957 opowiedział się za rokiem 1221. Odwrotne stanowisko przyjął czeski dominikanin, ojciec Vladimir Koudelka. W ważnym artykule z roku 1961 *„Le monasterium tempuli et la fondation dominicaine de San Sisto"* wykazał, że chodzi o środę popielcową 24 lutego 1221, później jednak zmienił swoje poglądy[29].

Dla ustalenia tej daty niemałe znaczenie posiada dokument prowincji polskiej: *„Żywot świętego Jacka"* napisany w XIV wieku przez Stanisława, lektora konwentu krakowskiego. Mowa w nim, że Jacek został przyjęty do zakonu w czasie kiedy Dominik „wskrzesił z martwych siostrzeńca kardynała". Data tego wydarzenia, rok 1216, została fałszywie wywnioskowana przez lektora Stanisława na podstawie innych dokumentów, którymi dysponował. Jednak pozostaje wzmianka o wskrzeszeniu młodzieńca. Jak wiemy z relacji Cecylii ten cud uczynił Dominik w środę popielcową, w czasie uroczystości w klasztorze Świętego Sykstusa. Zatem święty Jacek został przyjęty do zakonu 12 lutego 1220 lub 24 lutego 1221. Przy dokładnym porównaniu dzieła lektora Stanisława z innymi dokumentami „istnieją poważne dane przemawiające za datą 12 lutego 1220"[30].

Simon Tugwell w cyklu nowych artykułów *„Notes on the life of St Dominic"*[31] z roku 1995 przedstawił m. in. swoje stanowisko dotyczące datowania reformy Świętego Sykstusa. Po części zgadza się z wnioskami, do jakich doszedł Koudelka w roku 1961, który — zdaniem Tugwella — ustala prawdziwą chronologię reformy zakonnic[32], ale wymaga sprostowania niektórych twierdzeń związanych z początkami braci kaznodziejów w Rzymie[33]. Tugwell jednak — na tym polega jego nowe spojrzenie — analizuje wypowiedzi świadków procesu kanonizacyjnego Dominika zakończonego w roku 1234[34]. Rozwiązanie problemu sprowadza się do odpowiedzi na pytanie: Czy Dominik

[28] Dyskusję na temat datowania reformy Świętego Sykstusa, ze wszystkimi argumentami za i przeciw jednej lub drugiej dacie można prześledzić w pracy P. Kielara OP, *Początki zakonu dominikańskiego w Polsce*, dz. cyt., s. 15–32; oraz D.A. Dekańskiego, *Początki zakonu dominikanów prowincji polsko-czeskiej*, Gdańsk 1999, s. 28–41.

[29] Simon Tugwell OP, *Notes on...*, AFP 65 (1995), s. 116–117.

[30] Paweł Kielar OP, *Początki...*,dz. cyt., s. 30.

[31] AFP 65 (1995)

[32] Simon Tugwell OP, *Notes on...*, AFP 65 (1995), s. 115.

[33] Tamże, s. 116.

[34] Simon Tugwell OP, *Notes on...*, AFP 66 (1996), s. 59–137.

był obecny w Rzymie w środę popielcową 12 lutego 1220 roku? Negatywna odpowiedź oznaczałaby, że przeniesienie zakonnic do klasztoru Świętego Sykstusa miało miejsce rok później, 24 lutego 1221. W istocie chodzi tu o ustalenie możliwie najdokładniejszej chronologii okresu od 17 grudnia 1219 do 17 lutego 1220. Sądzono, że ten okres Dominik spędził w Rzymie. Czy na pewno cały? Czy można wskazać jakieś okoliczności, które pokażą, że było inaczej? — pyta Tugwell. Ostatecznie dochodzi do wniosku, że zakończenie reformy nastąpiło w środę popielcową 24 lutego 1221, a przeprowadzka sióstr w pierwszą niedzielę wielkiego postu, 28 lutego. Argumenty Simona Tugwella są nowym głosem, który pojawił się w tej dyskusji.

Data zakończenia reformy, co prawda ważna do ustalenia z wielu powodów, nie wpływa jednak na wewnętrzne znaczenie samej reformy. Środa popielcowa miała znaczenie symboliczne. Słowa antyfony *Immutemur habitu* rozpoczynającej Wielki Post wzywały do pokuty i nawrócenia, do zmiany obyczajów[35]. Domyślamy się, że uroczystość przeniesienia zakonnic do klasztoru Świętego Sykstusa była ważnym etapem całej reformy. Świadczą o tym chociażby wzmianki Cecylii o potrójnie składanej profesji na ręce Dominika. Zdaniem Koudelki „nie chodzi o śluby zakonne w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz o trzy następujące po sobie obietnice"[36]. Historycy spierają się także, kiedy miały miejsce poszczególne przyrzeczenia. Koudelka, zwolennik datowania środy popielcowej na 24 lutego 1221, proponuje następującą kolejność. Pierwsza miała miejsce w okresie od grudnia 1219 do lutego 1220, a więc po ustaleniach z Viterbo; druga rok później (grudzień 1220), trzecia wreszcie 28 lutego 1221, w pierwszą niedzielą Wielkiego Postu[37]. Innego zdania jest Vicaire: „W środę popielcową 24 lutego 1221 w Świętym Sykstusie przeorysza Eugenia abdykuje, lecz ona i zakonnice wypowiadają pierwsze ze swych trzech ślubowań, a następnie powracają do swego klasztoru pod obediencję tymczasowego przełożonego (którego nominnacja, nigdzie nie poświadczona, jest założona po prostu). Wybucha błyskawiczny sprzeciw [krewnych i przyjaciół – J.K.] i w niedzielę 28 lutego Dominik przyjmuje w Świętej Marii in Tempulo drugą profesję byłej przeoryszy, Cecylii i innych mniszek. Czekają na przybycie sióstr z Prouille, które przybywają

[35] Vladimir J. Koudelka OP, *Le monasterium...*, art. cyt., s. 56; Marie–Henri Vicaire OP, *Saint Dominic and his times*, Green Bay Winconsin 1964, s. 347; *Graduale juxta ritum Sacri Ordinis Praedicatorum*, Romae 1928, s. 70.

[36] Vladimir J. Koudelka OP, *Le monasterium...*, art. cyt., s. 55.

[37] Tamże, s. 55–56.

prawdopodobnie z Fulkiem z Tuluzy (obecnym w Rzymie 17 kwietnia). Trzecia profesja ma miejsce między 15 a 25 kwietnia, być może 18, w niedzielę *Quasimodo*"[38]. Benedetto z Montefiascone odnotował w kronice, że do Rzymu przybyło osiem zakonnic z Prouille. Jedna z nich, siostra Blanka, wkrótce została mianowana przeoryszą klasztoru Świętego Sykstusa[39]. Ważną sprawą było nadanie nowemu klasztorowi określonej reguły. Podstawą była, tak samo jak u braci, reguła św. Augustyna, którą uzupełniono prawami dla mniszek. Część z nich została przejęta z reguły św. Sykstusa, obowiązującej w Prouille. Wydaje się jednak, że nowa reguła w znacznej mierze była inspirowana prawami i zwyczajami gilbertynek, mających korzenie w duchowości benedyktyńskiej. Miało to swoje znaczenie, ponieważ taka reguła życia mniszek, była jakby odzwierciedleniem dawnych oczekiwań papieża Innocentego III[40]. Rosnąca wspólnota Świętego Sykstusa, była świadectwem tego, że reforma przynosiła owoce. Nadszedł czas, żeby bracia poszukali nowego miejsca dla siebie. Część z nich pozostała w klasztorze z siostrami, by służyć im pomocą[41]. Przychodzi nieodparta myśl o tym, że klasztor Świętego Sykstusa pozostawał w jakimś stopniu spadkobiercą tradycji kanoników z Sempringham.
Dominik szukał nowego miejsca dla braci. Z pomocą przyszedł papież Honoriusz III, który posiadał na Awentynie ogromną twierdzę, Rocca Savelli. Częścią tej budowli była bazylika Świętej Sabiny, pochodząca z V wieku. Bracia zamieszkali tam w części kościoła przeznaczonej dla duchowieństwa. Przeorem został ustanowiony brat Tankred. Wkrótce miała rozpocząć się budowa nowego klasztoru. Ostatecznie papież Honoriusz przekazał bazylikę Świętej Sabiny na własność zakonowi bullą 5 czerwca 1222[42].

Resztę można już poznać z opowiadań siostry Cecylii. Nie pisała celowo historii, lecz hagiografię. Poszczególne wspomnienia o świętym Dominiku, które ocaliła w pamięci, nie zachwycają, być może, wyrafinowanym stylem, ani pięknem języka. Nie staraliśmy się upiększać przekładu ponad miarę, lecz tylko tam, gdzie było to naprawdę konieczne. Trzymanie się tej zasady jest usprawiedliwione wyzna-

[38]Tamże, s. 57; Marie–Henri Vicaire OP, *Saint Dominic...*, dz. cyt., s. 347–348.

[39]Vladimir J. Koudelka OP, *Le monasterium...*, art. cyt., s. 60–61; Marie–Henri Vicaire OP, *Saint Dominic...*, dz. cyt., s. 350; Paweł Kielar OP, *Początki...*, dz. cyt., s. 28.

[40]Marie-Henri Vicaire OP, *Saint Dominic...*, dz. cyt., s. 350–351.

[41]Vladimir J. Koudelka OP, *Le monasterium...*, art. cyt., s. 54.

[42]Marie-Henri Vicaire OP, *Saint Dominic...*, dz. cyt., s. 348.

niem samej Cecylii. Prosząc czytelnika o wyrozumiałość i cierpliwość w obcowaniu z tym dziełem, szczerze wypowiedziała się ona na temat kunsztu literackiego Angeliki, mówiąc: *Wybaczcie stylowi, ponieważ nie zna dokładnie gramatyki.* W czym więc tkwi wartość *Miracula beati Dominici*? Przede wszystkim to ważny dokument sięgający początków historii Zakonu Kaznodziejskiego, do okresu, w którym żył jeszcze jego założyciel. Cecylia starała się nakreślić duchowy wizerunek ojca Dominika, a w każdym z opowiadań dostrzec można, jak różne są oblicza jego świętości.

***

Miracula Beati Dominici

Prolog

Te spisane niżej cuda, które nasz błogosławiony Ojciec Dominik uczynił w Rzymie, opowiedziała siostra Cecylia z Rzymu. Ją właśnie wysłał — w czasach czcigodnego ojca mistrza Jordana — chlubnej pamięci papież Honoriusz, razem z trzema innymi siostrami z klasztoru Świętego Sykstusa, aby pouczyć wspólnotę Świętej Agnieszki w Bolonii o Zakonie Braci Kaznodziejów. Siostra Cecylia otrzymała habit z ręki błogosławionego Dominika i na jego ręce trzykrotnie złożyła profesję. Do tej pory żyje w tym samym konwencie obdarzona oznakami wielkiej świętości.

Po pierwsze o tym, jak błogosławiony Dominik wskrzesił syna pewnej wdowy

Pewna wdowa, obywatelka Rzymu, pochodząca z parafii Świętego Zbawiciela w Pensilis, imieniem pani Tuta, z rodu Buvalisco okazywała wielką cześć błogosławionemu Dominikowi. Miała małego synka, jej jedyne dziecko, który ciężko zachorował. Pewnego dnia, gdy błogosławiony Dominik głosił kazania w tym mieście, w kościele Świętego Marka, owa kobieta, zapalona pragnieniem słuchania Słowa Pana z jego ust, zostawiwszy chorego syna w domu, przyszła do kościoła,

w którym błogosławiony Dominik głosił Słowo Boże. Gdy po skończonym kazaniu wróciła do domu, znalazła syna martwego. Wstrząsnął nią wielki ból, ale tłumiąc to uczucie w ciszy, ufna w moc Bożą i zasługi błogosławionego Dominika, wzięła ze sobą służące i niosąc zmarłego synka przyszła do kościoła Świętego Sykstusa, w którym błogosławiony Dominik przebywał wówczas ze swymi braćmi. A ponieważ klasztor ten przygotowywano na przyjęcie sióstr, i ze względu na robotników był on otwarty, wchodziły tam również inne osoby. Po wejściu spostrzegła Dominika stojącego przy drzwiach kapitularza, jak gdyby czegoś tam oczekiwał. Widząc go, położyła swego syna u jego stóp i upadłszy przed nim na ziemię, zaczęła go ze łzami błagać, aby zwrócił jej syna. Wtedy błogosławiony Dominik, litując się nad bezmiarem jej cierpienia, odszedł od niej na chwilę i pomodlił się krótko. Po modlitwie wstał i podchodząc do chłopca uczynił nad nim znak krzyża. Ujął go za rękę i podniósł żywego, po czym całego i zdrowego zwrócił matce, nakazując jej, by o tym nikomu nie mówiła. Ona zaś, wracając do domu ze swym synem napełniona wielką radością, wyjawiła, co im się przydarzyło tak, że rzecz doszła do uszu papieża, który chciał ten cud ogłosić publicznie. Lecz błogosławiony Dominik, prawdziwy miłośnik i stróż pokory, sprzeciwił się, mówiąc, że jeśli papież to uczyni, on przeprawi się przez morze i pójdzie do Saracenów, nie pozostając dłużej w tych okolicach. Papież przestraszywszy się, powstrzymał się od rozgłaszania tego zdarzenia. Ale Pan, który powiedział w Ewangelii, że *kto się poniża, będzie wywyższony* (Łk 14, 11; 18, 11), który ma zwyczaj wywyższać i obdarzać chwałą Swoje sługi wbrew ich pragnieniom i postanowieniom, tak wielką wzbudził wśród ludu i możnych cześć dla błogosławionego Dominika, że postępowano za nim wszędzie jakby za aniołem Bożym, a ktokolwiek mógł się go dotknąć lub mieć fragment jego odzienia jako relikwię, uważał się za szczęśliwego. W rezultacie obcięto jego kaptur oraz kapę tak, iż sięgała mu ledwie do kolan. Lecz kiedy bracia, usiłując ochronić jego szaty, zabraniali im tego, sam błogosławiony ojciec, ciesząc się ich pobożnością, mówił: *Pozwólcie im to robić, aby czynili zadość swojej pobożności.*

Świadkami tego wielkiego cudu byli: brat Tankred, brat Otto, brat Henryk, brat Grzegorz, brat Albert i wielu innych, którzy potem opowiedzieli to wszystko siostrze Cecylii, przebywającej wówczas w klasztorze świętej Marii in Tempulo oraz innym mniszkom.

Jak błogosławiony Dominik wskrzesił z martwych siostrzeńca pana kardynała Stefana

Chlubnej pamięci papież Honoriusz polecił błogosławionemu Dominikowi, aby zebrał w jednym domu wszystkie zakonnice, które przebywały w klasztorach w różnych częściach miasta i urządził dla nich mieszkanie w klasztorze Świętego Sykstusa, który wówczas był remontowany. Błogosławiony Dominik uznał, że godzi się, aby do wykonania tak ważnego zadania Papież przydzielił mu odpowiednich towarzyszy. Ten dał mu za towarzyszy: Hugona, biskupa Ostii, późniejszego papieża, Stefana z Fossa Nova, kardynała tytularnego Świętych Apostołów oraz kardynała Mikołaja, biskupa Tusculum, aby służyli mu pomocą we wszystkim, czego potrzebował. Mniszki jednak sprzeciwiały się i opierały ze wszystkich sił temu rozporządzeniu Papieża i błogosławionego Dominika. Jedynym wyjątkiem była przeorysza Świętej Marii in Tempulo, która ze wszystkimi tamtejszymi siostrami, poza jedną, złożyła śluby na ręce błogosławionego Dominika, oddając pod jego zarząd wszystkie posiadłości i dochody należące do klasztoru. Błogosławiony Dominik w porozumieniu z trzema towarzyszącymi mu kardynałami zdecydował, aby w środę, pierwszego dnia Wielkiego Postu, po nałożeniu popiołu wszyscy zgromadzili się u Świętego Sykstusa. Tutaj, wobec nich oraz w obecności wszystkich mniszek przeorysza miała zrzec się swego urzędu i przekazać władzę nad klasztorem błogosławionemu Dominikowi i jego towarzyszom. Gdy błogosławiony Dominik i trzej wspomniani kardynałowie zajęli już miejsca, a wspomniana przeorysza stała wobec nich razem z mniszkami, przyszedł pewien człowiek, który rwąc sobie włosy z głowy, wykrzykiwał na cały głos: *Biada, biada.* Gdy go zapytano, co się stało, odpowiedział: *Siostrzeniec pana kardynała Stefana spadł z konia i zabił się.* Młodzieniec miał na imię Napoleon. Kiedy usłyszał o tym jego stryj, kardynał, targnięty wielkim bólem opadł na pierś błogosławionego Dominika. Podtrzymano go, a błogosławiony Dominik wstał i pokropił go wodą święconą. Następnie, zostawiwszy go, udał się na miejsce wypadku, gdzie znalazł ciało zmarłego młodzieńca straszliwie potłuczone i poranione. Polecił, aby przeniesiono go do pobliskiego domu i tam go zamknięto. Bratu Tankredowi i innym obecnym powiedział, by przygotowali wszystko do Mszy Świętej. Byli zaś obecni: błogosławiony Dominik, kardynałowie ze swoją świtą, a także przeorysza z zakonnicami, gdyż błogosławiony Dominik i kardynałowie z powodu jej świętości darzyli ją wielkim szacunkiem. Następnie, wylewając obfite łzy, Dominik sprawował Mszę Świętą. Gdy nadszedł czas pod-

niesienia Ciała Pańskiego, błogosławiony Dominik, trzymając Ciało Pańskie w rękach i — zgodnie ze zwyczajem — podnosząc Je do góry, na oczach wszystkich zebranych i ku ich wielkiemu zdumieniu został uniesiony do góry, na wysokość jednego łokcia. Gdy Msza dobiegła końca, Dominik w towarzystwie kardynałów z ich świtą, przeoryszy oraz zakonnic powrócił do ciała zmarłego młodzieńca. Swoją świętą ręką złożył wszystkie zmiażdżone i ranne członki ciała od głowy aż do stóp. Potem z wielkim płaczem upadł do modlitwy przy trumnie. Uczynił tak trzykrotnie, przywrócił jeszcze właściwy wygląd twarzy i innym członkom, podniósł się i nakreślił nad zmarłym młodzieńcem znak krzyża, a stojąc u wezgłowia z rękami wzniesionymi do nieba, Boską mocą uniósł się na wysokość powyżej jednego łokcia i zawołał donośnym głosem: *Młody Napoleonie, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa mówię ci: wstań!* Nagle, na oczach wszystkich, którzy zeszli się, by podziwiać to widowisko, chłopiec wstał cały i zdrowy i odezwał się do błogosławionego Dominika: *Ojcze, daj mi jeść.* Błogosławiony Dominik dał mu jeść i pić, po czym zdrowego, zadowolonego i bez najmniejszego śladu po odniesionych ranach zwrócił stryjowi. Zmarły zaś leżał od rana aż do godziny dziewiątej.

Ten wielki cud, tak jak tutaj został przytoczony, opowiedziała siostra Cecylia, która była przy nim obecna, wszystko to słysząc na własne uszy i widząc na własne oczy.

O cudownym rozmnożeniu chleba i wina dzięki jego modlitwie i rozdzieleniu ich braciom

Gdy bracia nadal mieszkali przy kościele Świętego Sykstusa, licząc około stu we wspólnocie, pewnego dnia błogosławiony Dominik polecił bratu Janowi z Kalabrii i bratu Albertowi z Rzymu, aby udali się do miasta po zbieranie jałmużny. Od samego rana aż do godziny trzeciej szukali jałmużny, lecz na próżno. Kiedy wracali do domu bez żadnego wsparcia i przechodzili obok kościoła Świętej Anastazji, wyszła im na spotkanie pewna kobieta, która darzyła zakon wielką czcią. Widząc, że nie mają żadnej jałmużny, dała im jeden bochenek chleba, mówiąc: *Nie chcę, abyście wracali z zupełnie pustymi rękami.* Przyjąwszy chleb, szli do domu, gdy oto pewien mężczyzna jaśniejący i piękny dołączył do nich, gorąco prosząc o jakąś jałmużnę. Lecz zaczęli się tłumaczyć, że nie mają nic dla siebie i nie mogą mu dać. Ponieważ prosił coraz usilniej, powiedzieli jeden do drugiego: *Co zrobimy z tym jednym chlebem? Dajmy mu go ze względu na miłość do Boga.* Zaledwie dali mu chleb, zniknął tak szybko, że nawet nie za-

uważyli, dokąd odszedł. Kiedy wrócili do domu, spotkał ich pobożny ojciec, który już wcześniej, przez objawienie Ducha Świętego, wiedział o wszystkim, co im się przydarzyło. Z uśmiechem na twarzy powiedział do nich: *Synowie, nic nie macie. Nic, ojcze* — odpowiedzieli, opowiadając też o tym, co im się przydarzyło oraz o biedaku, któremu dali chleb. Dominik powiedział im: *To był anioł Pana. Pan zaś nakarmi Swoje sługi. Idźmy się modlić.* Weszli na krótką modlitwę, a gdy po chwili wychodzili z kościoła, powiedział braciom, aby udali się na posiłek do klasztoru. Zapytali go: *Ojcze czcigodny, jak chcesz, abyśmy poszli, skoro nie mamy co dać braciom*? Sam zaś Dominik przewidując przyszłość, powiedział do nich: *Pan nakarmi Swoje sługi.* Gdy bracia odwlekali zrobienie tego, co było im polecone, Dominik zawołał brata Rogera, piwnicznego i polecił zwołać braci na posiłek, ponieważ Pan zatroszczy się o Swoje sługi. Wreszcie po nakryciu do stołów i postawieniu naczyń, gdy dano znak weszli do refektarza. Kiedy bracia zajęli miejsca, Dominik pobłogosławił stół, a brat Henryk z Rzymu rozpoczął czytanie. Błogosławiony Dominik, złożywszy ręce, zaczął modlitwę nad swoim stołem i oto według tego, o czym sam zapewniał przez Ducha Świętego, mocą Bożej Opatrzności zjawili się nagle na środku refektarza dwaj niezwykle piękni młodzieńcy, którzy nieśli dwa śnieżnobiałe obrusy wypełnione po brzegi chlebami. Poczynając od najmłodszych, jeden z prawej, a drugi z lewej strony, kładli przed każdym bratem cały chleb mający piękny wygląd. Gdy doszli do błogosławionego Dominika i przed nim także położyli cały chleb, skłaniając głowy, natychmiast zniknęli. Aż do dzisiaj nie wiadomo, skąd przyszli i dokąd odeszli. Błogosławiony Dominik powiedział braciom: *Spożywajcie, bracia, chleb, który Pan wam zesłał.* Potem rzekł do usługujących braci, aby podali do picia wino. Ci zaś odpowiedzieli: *Ojcze czcigodny, nic nie mamy.* Wówczas błogosławiony Dominik pełen ducha proroczego, powiedział do nich: *Idźcie do beczki i dajcie braciom do picia wina, które Pan tam zesłał.* Poszli, jak im rozkazał i znaleźli beczkę napełnioną aż po brzeg najlepszym winem. Zaczerpnąwszy wina, przynieśli braciom. Błogosławiony Dominik powiedział: *Pijcie, bracia, wino, które Pan zesłał.* Jedli zaś i pili do woli przez trzy dni. Po posiłku powiedział, aby wszystko, co zostało z chleba i wina rozdano ubogim, bo nie chciał, żeby coś zostało w domu. W ciągu tych trzech dni nie wysyłał braci po jałmużnę, ponieważ Pan dał im w obfitości wino i chleb z nieba. Później czcigodny ojciec wygłosił braciom piękne kazanie, napominając, aby nawet w biedzie nie tracili nadziei w Bożą Opatrzność.

Ten sławny cud opowiedzieli siostrze Cecylii, która wtedy przebywała w klasztorze Świętej Marii in Tempulo i innym zakonnicom, liczni bracia, w tym między innymi: brat Tankred, przeor braci, brat Odo Rzymski, brat Henryk, także z Rzymu, brat Laurenty Anglik, brat Gaudio i brat Jan Rzymski. Bracia dali siostrom trochę tego chleba i wina, które przez wiele lat przechowywały u siebie jako relikwie.

Brat Albert, którego błogosławiony Dominik wysłał z towarzyszem po zbieranie jałmużny, był jednym z tych dwóch braci, którym błogosławiony Dominik przewidział szczęśliwą śmierć w Rzymie. Drugim był brat Grzegorz, bardzo przystojny i pełen wdzięku mężczyzna. On najpierw — po pobożnym przyjęciu sakramentów — odszedł do Pana. Trzy dni później podobnie brat Albert — gdy pobożnie przyjął sakramenty — z tego mrocznego więzienia pospieszył do niebiańskiego pałacu.

O szatanie, który pojawił się błogosławionemu Dominikowi, gdy pisał, w postaci małpy

Pewnej nocy, gdy bracia nadal przebywali u Świętego Sykstusa, błogosławiony ojciec, który od długiego czasu czuwał na modlitwie, około północy wyszedł z kościoła. Gdy usiadł na końcu dormitorium i pisał w blasku świecy, nagle zjawił się przed nim szatan w postaci małpy. Zaczął przechadzać się przed błogosławionym Dominikiem tam i z powrotem, stroił dziwne miny i urągał mu różnymi szyderczymi słowami. Wtedy błogosławiony Dominik skinął na niego ręką, żeby stanął w miejscu. Biorąc zapaloną świecę, dał mu do trzymania. Kiedy tak stał przed błogosławionym Dominikiem, trzymając zapaloną świecę, wciąż powtarzał swoje wiersze z szyderczą miną. Ale kiedy świeca wypaliła się, zaczęły płonąć palce tej małpy. Od razu zaczęła skręcać się i wyć z powodu bólu, jak gdyby ten, kto w piekle doświadczył wiecznego ognia, mógł być zaniepokojony przez ogień cielesny. Ale błogosławiony Dominik skinął na nią powtórnie, żeby ciągle stała na miejscu. Co więcej? Tak długo stała, trzymając świecę, aż cały palec wskazujący spalił się jej do miejsca połączenia z dłonią. To sprawiło, że tym mocniej zaczęła się wić i jęczeć. Wówczas błogosławiony Dominik chwycił laskę, którą zawsze nosił ze sobą i uderzył diabła z całej siły, wołając: *Odstąp niegodziwcze*. Dało się słyszeć taki cios, jak gdyby uderzył w wyschnięty wór wypełniony powietrzem. Małpa rzuciła się na najbliższą ścianę, już nigdy nie wracając, lecz fetor, jaki zostawiła, był jawnym znakiem jej obecności.

Siostra Cecylia słyszała, jak błogosławiony Dominik opowiedział to wydarzenie braciom i siostrom oraz widziała jak naśladował zachowanie tej małpy.

Jak pewną kobietę uwolnił od siedmiu złych duchów

Po tym, jak siostry zamieszkały przy kościele Świętego Sykstusa, błogosławiony ojciec zapowiedział we wspomnianym kościele Świętego Sykstusa uroczyste kazanie w drugą niedzielę Wielkiego Postu, kiedy czyta się ewangelię o kobiecie kananejskiej[43]. W wyznaczonym dniu zebrała się spora grupa mężczyzn i kobiet, zarówno młodych, jak i starych. Błogosławiony Dominik stanął przy drzwiach tak, że siostry mogły go dobrze widzieć i słyszeć i głosił odważnie Słowo Pańskie. Nagle pewna kobieta napełniona demonami — twierdząc, że ma ich siedem — zaczęła krzyczeć wniebogłosy, czym bardzo zakłócała jego kazanie. *Ty łotrze, ty błaźnie* — powtarzała nieustannie — *przez swoje oszustwa i podstępy zabrałeś mi cztery osoby, a one były moje.* Kiedy ludzie zaczęli szemrać, ponieważ przerywała jego kazanie, błogosławiony Dominik kilkakrotnie powtórzył: *Milczcie, uciszcie się.* Ale złe duchy odpowiedziały przez jej usta: *Nie wyrzucaj nas tutaj. Ona należy do nas, nie wyjdziemy stąd. Jest nas siedmiu, którzy w nią weszliśmy w ten sposób.* Zaczęły wyjaśniać, każdy z nich różnym głosem, jak wzięły ją w posiadanie. Ponieważ wzrastał niepokój ludzi z powodu zamieszania, jakie wywoływała, błogosławiony Dominik podniósł rękę i czyniąc znak krzyża powiedział: *W imię naszego Pana Jezusa Chrystusa rozkazuję wam, abyście odeszły od niej i już więcej nie wyrządzały jej szkody.* Tuż potem targnęły nią tak silne wymioty, że wyrzuciła wielką ilość węgla i krwi w takiej obfitości, iż wydawała się martwa. Wówczas błogosławiony Dominik polecił, aby ją wyniesiono z kościoła do pobliskiego domu. Tam opiekowano się nią do czasu, aż całkowicie wyzdrowiała. Później błogosławiony Dominik nadał jej imię siostra[44] Amata. Po upływie długiego czasu, kiedy siostra Cecylia i jej towarzyszki, zgodnie z poleceniem papieża, przybyły do Bolonii, do klasztoru Świętej Agnieszki, ta sama kobieta, teraz całkowicie wyleczona, pielgrzymowała do grobu Świętego

[43] Mt 15, 22–29.

[44] „Wyraz *siostra* — wyjaśnia o. Koudelka — zakłada, bez żadnej wątpliwości, zamysł życia poświęconego Bogu, lecz niekoniecznie wstąpienie do klasztoru. Faktycznie, ciąg dalszy opowiadania pokazuje, że siostra Amata (Umiłowana) nie wstąpiła ani do klasztoru Świętego Sykstusa w Rzymie, ani do Świętej Agnieszki w Bolonii, lecz zachowała całkowitą wolność swych posunięć". *Le Monasterium Tempuli et la fondation dominicaine de San Sisto*, AFP 31 (1961), s. 61.

Jakuba Apostoła i po drodze odwiedziła siostry, sprawiając im wiele radości.

Ten cud uczynił błogosławiony Dominik w trakcie kazania w kościele Świętego Sykstusa, przy drzwiach, w obecności siostry Cecylii i pozostałych sióstr, które widziały go, jak stał przy tych drzwiach i słyszały, w jaki sposób rozkazywał złym duchom, tak że uciekały z wielkim strachem.

O rozmnożeniu wina. O aniele, który prowadził go w nocy. O nowicjuszu, którego uwolnił od pokusy

Czcigodny ojciec miał nieprzerwany zwyczaj dokładania przez cały dzień starań dla pożytku dusz albo pracowitego przygotowywania się do kazań albo słuchania spowiedzi lub czynienia innych dzieł miłosierdzia. Wieczorem zaś przychodził do sióstr i, w obecności braci, mówił im konferencję lub kazanie, albo wyjaśniał regułę, ponieważ nie miały żadnego innego mistrza, który by je pouczył o życiu zakonnym. Pewnego razu, późnym wieczorem siostry — będąc przekonane, że już nie przyjdzie — zakończyły modlitwy i udały się na spoczynek do dormitorium. Bracia jednak znienacka uderzyli w dzwon, co było sygnałem do zwołania sióstr, ilekroć błogosławiony ojciec przychodził do nich. Kiedy siostry usłyszały dźwięk dzwonu, wszystkie pospieszyły do kościoła i po otwarciu drzwi, zauważyły go tam, jak siedział z braćmi i czekał na nie. Błogosławiony Dominik powiedział im: *Moje córki, idę z połowu i Pan dał mi jedną wspaniałą rybę.* Mówił to o bracie Gaudio, obywatelu rzymskim, którego czcigodny ojciec przyjął do zakonu. Był on jedynym synem dostojnego pana imieniem Aleksander. Potem powiedział im dosyć długą konferencję, która przyniosła wiele pociechy.

Na zakończenie dodał: *Byłoby dobrze, moje córki, abyśmy skosztowali nieco wina.* Zawołał brata Rogera, piwnicznego i powiedział mu, żeby przyniósł wina i dzbanek. Gdy brat przyniósł to, co mu polecił, błogosławiony Dominik kazał napełnić dzbanek aż po brzegi. Następnie pobłogosławił i sam napił się pierwszy, a potem wszyscy bracia, którzy byli obecni. Licząc zarówno kleryków, jak i braci świeckich, było ich obecnych dwudziestu pięciu i, chociaż każdy pił, ile tylko chciał, dzbanek nie stawał się pusty, lecz pozostawał całkowicie pełny. Po tym, jak wszyscy bracia wypili, błogosławiony Dominik powiedział: *Chcę też, aby napiły się wszystkie moje córki*; po czym zawołał siostrę Nubię i powiedział jej: *Idź na furtę, weź dzbanek i daj pić wszystkim siostrom.* Poszła z inną siostrą i przyniosła dzbanek

pełen aż po brzegi, a chociaż był zupełnie pełny, ani jedna kropla nie wylała się. Piły wszystkie siostry, pierwsza przeorysza, potem pozostałe, ile chciały, podczas gdy błogosławiony ojciec powtarzał im często: *Pijcie do dna, moje córki.* W sumie były sto cztery siostry i każda z nich piła tyle wina, ile tylko chciała, a mimo to dzbanek pozostawał pełny, jak gdyby wciąż wlewano do niego nowe wino. Potem polecił, aby oddać dzbanek na zewnątrz, a powrócił pełny, tak jak był na początku. Co zaś stało się z tym dzbankiem i jego zawartością, nie wiadomo aż do dzisiaj.

Gdy to wszystko dobiegło końca, błogosławiony Dominik powiedział: *Pan chce, abym poszedł do Świętej Sabiny.* Wówczas brat Tankred, przeor braci, brat Odo, przeor sióstr, pozostali bracia, przeorysza i siostry chcieli go zatrzymać, mówiąc: *Ojcze czcigodny, już późna godzina, wnet północ, nie jest rzeczą pożyteczną, abyś stąd odchodził.* Ale on nie chciał słuchać ich rad, mówiąc: *Ponieważ to właśnie Pan chce, bym wyruszył, On sam pośle swojego anioła z nami*[45]. Gdy nie mogli go zatrzymać, wziął ze sobą brata Tankreda, przeora braci i brata Odona, przeora sióstr i wyruszył z nimi w drogę.

Kiedy doszli do drzwi kościoła, zgodnie z tym, co obiecał błogosławiony Dominik, pewien niezwykle piękny młodzieniec stanął blisko bramy, trzymając w ręku laskę, jakby gotowy do wyjścia. Wtedy błogosławiony Dominik wysłał swych towarzyszy między siebie a tego młodzieńca, a sam szedł za nimi, na trzecim miejscu.

Gdy dotarli do drzwi kościoła Świętej Sabiny, zastali je zamknięte i mocno zaryglowane. Ale młodzieniec, który poprzedzał ich w drodze, pociągnął za jedną część drzwi, które wnet otworzył. On wszedł pierwszy, potem bracia, a błogosławiony Dominik na końcu. Kiedy wszyscy byli wewnątrz, młodzieniec wyszedł i drzwi wnet zamknęły się, pozostając w takim stanie, w jakim je zastali. Wtedy brat Tankred zapytał błogosławionego Dominika: *Ojcze wielebny, kim był ten młodzieniec, który szedł z nami*? A on odpowiedział: *Synu, to był anioł Pana, którego Pan przeznaczył do naszej obrony.*

Kiedy dzwony biły na jutrznię, bracia przyszli do chóru i, widząc tam błogosławionego Dominika i jego towarzyszy, dziwili się, w jaki sposób weszli pomimo zamkniętych drzwi.

W tym konwencie był pewien młodzieniec, nowicjusz z Rzymu, imieniem brat Jakub, który na skutek silnej pokusy postanowił, że — gdy tylko drzwi kościoła zostaną otwarte po zakończeniu jutrzni — opuści zakon. Sprawa została ujawniona błogosławionemu Domi-

[45] Por. Rdz 24, 40.

nikowi, który uprzedził jego postanowienie. Kiedy jutrznia dobiegła końca, posłał po niego i wezwał go do siebie. Rozmawiał z nim bardzo życzliwie, prosząc i upominając, aby nie odchodził z tak świętej wspólnoty zwiedziony oszustwami nieprzyjaciela, lecz wytrwał w służbie Bożej utwierdzony w Chrystusie. Gdy ten zupełnie nie chciał słuchać jego upomnień i próśb, wstał i zdejmując z siebie habit, powiedział, że postanowił odejść z zakonu. Wówczas miłosierny ojciec, pełen litości dla młodzieńca nękanego przez natarczywą pokusę, powiedział mu: *Synu, poczekaj chwilkę, a potem zrobisz, co zechcesz.* Potem padł na ziemię do modlitwy. Wnet okazało się, ile zasług błogosławiony Dominik miał u Boga i z jaką łatwością mógł otrzymać od Boga to, co chciał. Jeszcze bowiem nie skończył modlitwy, gdy nagle ten kuszony brat, zalewając się łzami, upadł do jego stóp. Błagał, aby go oszczędził i oddał mu habit, który zrzucił z siebie pokonany przez gwałtowną pokusę, obiecując, że nigdy nie odejdzie z tego zakonu. Potem czcigodny ojciec pocieszył go, ubrał z powrotem w habit zakonu, napominając, aby nigdy nie poddawał się żadnym pokusom, lecz trwał nienaruszony w służbie Chrystusa. Wspomagany zasługami swego orędownika, spędził od tej pory długie i chwalebne życie w zakonie.

Rano błogosławiony Dominik wrócił z towarzyszami do Świętego Sykstusa. W jego obecności wspomniani bracia opowiedzieli siostrze Cecylii i pozostałym siostrom wszystko, co się stało. Błogosławiony Dominik zapewnił, że wszystko było tak, jak mówili bracia, : *Moje córki, nieprzyjaciel Boga chciał porwać owcę Pańską*[46]*, lecz Pan uwolnił ją z jego rąk.*

Jak podczas modlitwy objawiła mu się Błogosławiona Dziewica i wzięła zakon pod swoją opiekę

Pewnego razu, gdy błogosławiony Dominik spędził w kościele całą noc na modlitwie, o północy wyszedł i udał się do dormitorium, gdzie dokończył to, co zamierzał zrobić. Potem, zajmując miejsce na końcu, kontynuował modlitwę. Kiedy tak trwał na modlitwie, spojrzał w inną część dormitorium i zobaczył nadchodzące trzy niezwykle piękne panie. Czcigodna pani, która była w środku, wydawała się piękniejsza i bardziej dostojna od pozostałych. Jedna z nich niosła bardzo błyszczące i piękne naczynie, druga zaś kropidło, które podała pani stojącej w środku. Pani ta pokropiła braci i uczyniła nad nimi znak krzyża. Kiedy w ten sposób obeszła braci, kreśląc znak krzyża

[46] Por. Mt 18, 12–13.

i kropiąc, pominęła pewnego brata, którego ani nie pobłogosławiła, ani nie pokropiła. Błogosławiony Dominik patrzył bacznie na to wszystko z oddali i widział, kto to jest. Wstał od modlitwy i wyszedł naprzeciw tej dostojnej pani aż do lampy, która wisiała w środku dormitorium. Upadł do jej nóg i zaczął ją błagać, aby zechciała mu powiedzieć, kim jest, chociaż sam ją rozpoznał.

W tym czasie w konwencie braci i sióstr w Rzymie nie śpiewano jeszcze tej pięknej i pobożnej antyfony „Witaj Królowo", lecz czytano ją na klęcząco. Dostojna pani odpowiedziała błogosławionemu Dominikowi: *Jestem tą, którą wszyscy wzywacie wieczorem. A gdy mówicie: «Przeto Orędowniczko nasza», padam na twarz przed moim Synem, prosząc o zachowanie tego zakonu.* Błogosławiony Dominik chciał dowiedzieć się także, kim były te kobiety, które jej towarzyszyły. *Jedna to Cecylia, a druga Katarzyna* — odpowiedziała mu Błogosławiona Dziewica. Dominik ponownie zapytał o brata, którego pominęła, dlaczego — tak jak pozostałych — ani go nie pokropiła, ani nie uczyniła znaku krzyża. Odpowiedziała, że nie był w godnym stanie. Potem pokropiła i pobłogosławiła pozostałych wokoło braci, po czym zniknęła.

Błogosławiony Dominik powrócił do modlitwy w miejsce, w którym stał przedtem i nagle został porwany w duchu przed Boga. Zobaczył Pana i Błogosławioną Dziewicę, która siedziała po Jego prawicy. Błogosławionemu Dominikowi wydawało się, że nasza Pani była odziana w płaszcz koloru szafirowego. Kiedy rozglądał się dokoła, zobaczył przed Bogiem zakonników ze wszystkich zakonów, ze swego zaś nie zobaczył nikogo. Zaczął bardzo gorzko płakać, a stojąc z daleka, nie odważył zbliżyć się do Pana i Jego Matki. Wtedy nasza Pani dała mu znak ręką, aby podszedł do Niej, lecz nie ośmielił się zbliżyć, dopóki Pan nie wezwał go podobnie.

Błogosławiony Dominik zbliżył się i, płacząc bardzo gorzko, padł przed Nimi na twarz. Pan powiedział mu, aby wstał, a gdy to zrobił, zapytał go: *Dlaczego tak bardzo gorzko płaczesz? Płaczę, ponieważ oglądam tu wszystkie zakony, z mojego natomiast nie dostrzegam nikogo* — odpowiedział. Czy *chcesz zobaczyć twój zakon?* — zapytał go Pan. *Tak, Panie* — odpowiedział z drżeniem. Pan, kładąc rękę na ramieniu Błogosławionej Dziewicy, zwrócił się do Dominika: *Twój zakon powierzyłem mojej Matce*, po czym zapytał powtórnie: Czy *koniecznie chcesz go zobaczyć? Tak jest, Panie* — odpowiedział. Wówczas Błogosławiona Dziewica odsłoniła płaszcz, w który była odziana i rozciągnęła go przed błogosławionym Dominikiem. Był tak wielki,

iż wydawało się, że przykrywa całą ojczyznę niebieską. Pod nim zobaczył ogromne mnóstwo braci. Błogosławiony Dominik upadł na twarz, podziękował Bogu i Błogosławionej Maryi, Jego Matce, po czym widzenie zniknęło. Wnet wrócił do siebie i niezwłocznie zadzwonił na jutrznię. Po jej zakończeniu zwołał braci do kapitularza, powiedział długie i piękne kazanie, zachęcając ich do miłości i czci dla Błogosławionej Dziewicy Maryi. Opowiedział im, między innymi, to widzenie. Po kapitule wezwał tego brata, nad którym Błogosławiona Dziewica nie uczyniła znaku krzyża. Zaczął go łagodnie pytać, czy przypadkiem nie ma jakiegoś ukrytego grzechu, którego nie zatrzymał dla siebie. Wówczas ten brat uczynił przed błogosławionym Dominikiem spowiedź generalną. Powiedział mu: *Ojcze czcigodny, nie znajduję niczego w sumieniu oprócz tego, że tej nocy, gdy zostałem obudzony na jutrznię, zobaczyłem, że leżałem nagi, bez tuniki.*

Sam błogosławiony Dominik opowiedział to widzenie siostrze Cecylii i innym siostrom ze Świętego Sykstusa tak, jakby chodziło o kogoś innego. Lecz bracia, którzy z nim byli i słyszeli już o tym od samego Dominika, dawali do zrozumienia siostrom, że to był on.

Z tego powodu błogosławiony Dominik zarządził, żeby wszyscy bracia spali wszędzie w pasach i butach.

O szatanie, który, ukazując się w postaci jaszczurki, chciał doprowadzić do upadku głoszenie Dominika

Pewnego dnia, po odprawieniu Mszy błogosławiony Dominik podszedł do kraty i polecił siostrom zebrać się przy kanale, w miejscu gdzie stał młyn, by tam głosić im Słowo Pańskie. Lecz przewidując przyszłość, ostrzegł je: *Moje córki, nie bójcie się, jeśli nieprzyjaciel rodzaju ludzkiego będzie usiłował was nastraszyć, przybierając jakiś ohydny wygląd.* Siostry udały się tam, gdzie wskazał błogosławiony Dominik, zdumione jednak, dlaczego chce im głosić w tak niezwykłym miejscu. A ponieważ w tym czasie naprawiano młyny, błogosławiony Dominik przeszedł z kilkoma braćmi przez klauzurę sióstr do miejsca, w którym były one zebrane. Kiedy usiedli przy kanale, błogosławiony Dominik zaczął bardzo żywiołowo głosić o kłamstwach i podstępach nieprzyjaciela. W czasie gdy to mówił, nagle pojawił się szatan w postaci czarnej, odrażająco szpetnej i paskudnej jaszczurki, która miała dwie głowy i dwa ogony. Biegała nad brzegiem kanału, bardzo szybko podnosiła i opuszczała ogony i głowy, jakby usiłowała nimi atakować siostry.

Błogosławiony Dominik, dobrze wiedząc dzięki Duchowi Święte-

mu, kto był ukryty w postaci potwornej jaszczurki, utkwił w niej groźne spojrzenie i potrząsając głową powiedział*: Znam cię, wrogu.* A odwróciwszy się do sióstr, rzekł: *Nie bójcie się, ponieważ nie może wam zaszkodzić.* Lecz gdy niektóre siostry ogromnie przerażone poderwały się do ucieczki, zawołał ponownie: *Nieprzyjacielu rodzaju ludzkiego, rozkazuję ci, natychmiast rzucić się do wody.* Wnet też gad zniknął w wodzie i nie pojawił się już więcej.

Świadkami tego cudu byli Cecylia i inne siostry ze Świętego Sykstusa oraz wielu braci.

Jak błogosławiony Dominik uwolnił od gorączki trzy siostry

Pewnego dnia błogosławiony Dominik przyszedł niespodziewanie na furtę, wezwał siostrę Konstancję, furtiankę i zapytał, czy siostra Teodora, siostra Thedranna i siostra Nympha są zdrowe. Odpowiedziała, że wszystkie trzy mają gorączkę, a siostra Teodora z powodu wysokiej gorączki leży, bardzo cierpiąc. Błogosławiony Dominik powiedział jej: *Idź i powiedz im ode mnie, że nakazuję im, aby już dłużej nie miały gorączki.* Wszystko to było bardzo dziwne, ponieważ nikt mu nie mówił, że te siostry są chore, lecz sam to poznał dzięki Duchowi Świętemu. W czasie kiedy błogosławiony Dominik czekał przy kole, siostra Konstancja poszła przekazać im, aby przestały chorować. Wnet też siostry zostały uwolnione z wszelkich dolegliwości, wstały i chodziły po domu, podczas gdy inne siostry były oszołomione, widząc tak wielki cud. Kiedy siostra Konstancja wróciła, opowiedziała błogosławionemu Dominikowi o wszystkim, co się stało, on zaś, dziękując Bogu, opuścił furtę.

O demonie, który w czasie jego kazania przewrócił lampę, lecz ona nie zgasła

Pewnego razu błogosławiony Dominik, wracając z Hiszpanii, przyniósł dla każdej siostry jako mały podarek łyżkę z drewna cyprysowego. Pewnego dnia, po długim głoszeniu kazań i czynieniu innych dzieł miłosierdzia, przyszedł wieczorem do sióstr, biorąc łyżki, które przyniósł z Hiszpanii. Kiedy z kilkoma braćmi usiadł przy oknie, zaczął głosić siostrom o podstępach nieprzyjaciela, wyjaśniając, jak szatan, ze względu na zwodzenie ludzi, zmienia się nie tylko w anioła światła, lecz także przyjmuje podobizny najmarniejszych rzeczy, by utrudniać głoszenie i inne dobre dzieła. Niekiedy przybiera nawet postać pospolitego wróbla.

Zaledwie czcigodny ojciec skończył przemawiać, nagle pojawił się

tam nieprzyjaciel rodzaju ludzkiego w postaci wróbla. Latał w powietrzu nad głowami sióstr tak nisko, że mogły go chwycić rękami, jeśliby tylko chciały, i zakłócał kazanie. Błogosławiony Dominik zauważył to, po czym zawołał siostrę Maksymilianę i powiedział jej: *Wstań, złap wróbla i daj mi go.* Wstała i niebawem — bez żadnej trudności — chwyciła go na wyciągnięcie ręki, po czym podała błogosławionemu Dominikowi przez okno. Błogosławiony Dominik złapał go jedną ręką, a drugą zaczął skubać pióra, krzycząc: *Ty nędzniku, ty oszuście.* Gdy oskubał go do czysta ze wszystkich piór, wśród wielkiego śmiechu braci i sióstr oraz przeraźliwych pisków wróbla, odrzucił go z drwiną: *Leć, nieprzyjacielu rodzaju ludzkiego, jeśli potrafisz. Narobiłeś wprawdzie wiele szumu i trudności, lecz jaka szkoda, że nie możesz wznieść się do góry.*

Wróbel wskoczył jeszcze raz przez okno do kościoła, w chwili gdy siostry usiadły, by słuchać kazania. Podfrunął do mosiężnego naczynia, które wisiało na łańcuszku przed ołtarzem Błogosławionej Dziewicy, w którym znajdowała się zapalona lampa napełniona olejem. Silnym szarpnięciem zerwał łańcuch i wywrócił naczynie. Lampa, która w nim była, wypadła na zewnątrz, lecz nie tylko nie została uszkodzona ani nawet nie zgasła, ale stała w powietrzu, mając knot niżej, a podstawę wyżej. Siostry, słysząc straszny hałas, uniosły głowy i zobaczyły, że lampa bez żadnego podparcia tak dziwnie stoi w powietrzu. Stało się tak, jak przepowiedział błogosławiony Dominik, bo chociaż lampa była odwrócona do góry nogami, wcale nie zgasła i nie wylała się ani jedna kropla oliwy. Nawet wióry, które były w misce pod lampą dla jej zabezpieczenia, nie rozsypały się, lecz wszystko pozostawało nietknięte, jak gdyby zawsze stało nieruchomo na swoim miejscu. Kiedy ujrzał to błogosławiony Dominik, złożył Bogu dziękczynienie wraz ze wszystkimi braćmi, którzy byli obecni. Później polecił siostrze Sabinie — tej samej, którą ustanowił zakrystianką, gdy wyznaczał siostrom wszystkie oficja w Świętym Sykstusie — postawić lampę na swoim miejscu, a ona to zrobiła.

Stało się tak, że to, co nieprzyjaciel rodzaju ludzkiego popełnił przez swoją nienawiść, z powodu zazdrości i aby wyrządzić szkodę, obróciło się na chwałę Pana. Wróbel, który zjawił się tamtej nocy, zniknął i nie wiadomo dokąd odleciał.

Ponieważ błogosławiony Dominik głosił siostrom wieczorem, bracia na zewnątrz, a siostry wewnątrz zapalili duże świece, tak że mogli dobrze widzieć wszystko, co działo się w kościele. Ten wesoły cud błogosławiony Dominik uczynił przy oknie w kościele Świętego Sykstusa,

w obecności siostry Cecylii, która widziała i słyszała to wszystko, co opisano powyżej oraz w obecności innych sióstr ze Świętego Sykstusa.

Jak Pan przez zasługi błogosławionego Dominika cudownie utwierdził w zakonie pewnego nowicjusza

Błogosławiony ojciec przyjął do zakonu pewnego pięknego młodzieńca imieniem brat Henryk, obywatela rzymskiego szlachetnego rodu, lecz jeszcze szlachetniejszych obyczajów. Gdy był przekonany, że wstąpi do zakonu, jego krewni postanowili go stamtąd uprowadzić i przywrócić do życia świeckiego. Kiedy dowiedział się o tym błogosławiony Dominik, dał mu towarzyszy i wysłał z miasta do innego konwentu. Na wieść o tym, że uciekł, jego krewni podążyli za nim, chcąc go uprowadzić. Tymczasem nowicjusz i jego towarzysze dotarli już do rzeki i przechodzili przez most nazywany Quarti, w pobliżu drogi Numentyńskiej[47]. Po przekroczeniu rzeki ujrzeli prześladowców, którzy byli blisko brzegu z drugiej strony rzeki. Wtedy nowicjusz, spostrzegając, że są już niedaleko, powierzył się Bogu i zasługom swego ojca, błogosławionego Dominika, prosząc Pana, aby przez jego zasługi raczył go wyrwać z ich rąk.

Niezwykła rzecz, ale uczyniona przez Tego, Który sam dokonał wielkich cudów[48]. Ponieważ gdy tylko prześladowcy jadący konno ukazali się przy rzece, aby ją przekroczyć, woda podniosła się tak wysoko, że zupełnie nie mogli się przez nią przeprawić. Kiedy zobaczyli tak wielki cud, bardzo oszołomieni wrócili do swej rodziny, zostawiając nowicjusza utwierdzonego w zakonie. Potem ci bracia i nowicjusz, widząc, że ścigający go tak łatwo poddali się, postanowili wrócić do błogosławionego Dominika. A gdy ponownie przybyli nad rzekę, aby ją przekroczyć, woda niebawem wróciła na swoje miejsce, ukazując im bezpieczne przejście.

Brat Henryk, nowicjusz, któremu to się przydarzyło oraz bracia, którzy z nim byli opowiedzieli ten cud siostrze Cecylii i innym siostrom ze Świętego Sykstusa.

W jaki sposób przez swoje zasługi uwolnił pewną rekluzę ze strasznej choroby

W Rzymie była pewna rekluza odznaczająca się wielką świętością i pobożnością, imieniem siostra Bona. Mieszkała w wieży w pobliżu

[47] Via Numentana.
[48] Por. Ps 136, 4.

Bramy Laterańskiej, a usługiwała jej inna kobieta imieniem Jakobina. Błogosławiony Dominik — ze względu na świętość siostry Bony — okazywał jej wielką cześć, często ją odwiedzał, spowiadał i udzielał Komunii. Ta święta pustelnica cierpiała z powodu ciężkiej choroby, ponieważ z jej piersi wychodziło gromadnie niezliczone mnóstwo robaków. Ale jeśli jakiś z nich upadł na ziemię, wnet przykładała go z powrotem na dawne miejsce.

Pewnego dnia — zgodnie ze zwyczajem — błogosławiony Dominik odwiedził ją i po udzieleniu Komunii Świętej, usiadł przy okienku, kierując do niej słowa pełne pociechy i zbudowania. Zapytał między innymi, czy pokaże mu miejsce tej dolegliwości. Kobieta odsłoniła tunikę i pokazała mu piersi całe pokryte robakami. Na ten okropny widok łagodny ojciec okazał jej współczucie, po czym zwrócił się do niej: *Proszę cię, daj mi jednego takiego robaka, którego przyjmę jako wielki dar.* Kobieta nie zgadzała się, jednak w końcu przystała na tę propozycję pod warunkiem, że odda go z powrotem. Kiedy błogosławiony Dominik obiecał, iż tak się stanie, wyjęła z piersi jednego robaka i podała mu przez okienko. Przypatrywał się dużemu czarnemu robakowi, którego trzymał w dłoni, lecz w chwili gdy dotknął go palcem i obrócił, ten nagle zamienił się w szlachetny kamień. Kiedy ujrzeli to obecni z nim bracia, powiedzieli mu, aby nie oddawał go siostrze Bonie, która na te słowa wybuchnęła płaczem, błagając go, by zwrócił jej ten klejnot. Tuż potem, gdy Dominik położył go na okienku, wszyscy widzieli, że szybko ukryła go w miejscu, skąd go wzięła. Szlachetny kamień, o dziwo, zamienił się z powrotem w okropnego robaka. Potem błogosławiony Dominik udzielił jej rozgrzeszenia, pobłogosławił i odszedł.

Wkrótce po jego odejściu wszystkie chore części z robakami odpadły od ciała, jej piersi zostały uzdrowione i zaczęły odrastać jak dwunastoletniej dziewczynce.

Kilka dni później błogosławiony Dominik odwiedził ją ponownie i przekonał się, że odzyskała zdrowie. Pokazała jemu i jego towarzyszom miejsce dawnej choroby, po której nie zostało ani śladu, oznajmiając, w jaki sposób, przez jego zasługi Pan uwolnił ją od choroby.

Sam błogosławiony Dominik i brat Tankred, który był obecny, widział i słyszał to wszystko, co opisano powyżej. Obydwaj opowiedzieli ten cud siostrze Cecylii i innym siostrom ze Świętego Sykstusa.

O innej rekluzie, której Pan uzdrowił ramię przez zasługi błogosławionego Dominika

Niedaleko kościoła Świętej Anastazji mieszkała inna rekluza imieniem siostra Łucja, którą siostra Cecylia widywała wielokrotnie zanim wstąpiła do zakonu. Ta kobieta miała bardzo chore ramię. Ciężkie zranienie ciała i skóry spowodowało, że całe ramię aż do łokcia było obnażone do kości. Błogosławiony Dominik często ją odwiedzał, ponieważ chodził tamtędy do Świętego Sykstusa.

Pewnego dnia, gdy przyszedł do niej z bratem Bertrandem Hiszpanem i z kilkoma innymi, kazał sobie pokazać ramię dotknięte tą straszną chorobą. Gdy mu pokazała, uczynił znak krzyża, pobłogosławił ją i odszedł. Ona zaś przez zasługi błogosławionego Dominika całkowicie odzyskała zdrowie.

Błogosławiony Dominik i brat Bertrand, który był z nim jako naoczny świadek opisanego powyżej zdarzenia, opowiedzieli o tym cudzie siostrze Cecylii i innym siostrom ze Świętego Sykstusa.

O tym, jak błogosławiony Dominik ustanowił dom Świętego Sykstusa dla sióstr i przeniósł tam obraz Błogosławionej Dziewicy

Błogosławiony Dominik — zgodnie z poleceniem wydanym przez papieża Honoriusza — zebrał zakonnice, które przebywały w różnych klasztorach miasta i zgromadził wszystkie w kościele Świętego Sykstusa, w którym mieszkali wówczas bracia. Jedną z tych, których to dotyczyło, była przeorysza Świętej Marii in Tempulo, gdzie znajdował się obraz Błogosławionej Dziewicy, który teraz jest w kościele Świętego Sykstusa. Przeorysza przyrzekła, że ona wraz z siostrą Cecylią oraz wszystkimi zakonnicami, oprócz jednej, przybędą i złożą profesję na ręce błogosławionego Dominika, jeśli obraz Błogosławionej Dziewicy pozostanie z nimi w kościele Świętego Sykstusa. Lecz jeżeli ten obraz kiedykolwiek powróci do swego dawnego kościoła, wtedy ona i pozostałe siostry będą całkowicie zwolnione ze swego ślubowania. Błogosławiony Dominik chętnie przyjął wspomniany warunek. Po złożeniu ślubów błogosławiony Dominik powiedział im, że nie chce, aby nadal wychodziły z klasztoru odwiedzać swoich bliskich lub inne osoby. Lecz gdy ich krewni usłyszeli o tym, jakiego czynu dokonał, przyszli do klasztoru i gwałtownie oskarżali przeoryszę i zakonnice, jak mogły dobrowolnie powierzyć się w ręce jakiegoś nieznanego włóczęgi do tego stopnia, że chcieli zniszczyć tak szlachetny klasztor.

W rezultacie niektóre z nich żałowały przyrzeczenia, jakie złożyły.

Błogosławiony Dominik rozpoznał to w duchu i pewnego ranka przyszedł do nich, a po odprawieniu Mszy i wygłoszeniu kazania, powiedział do nich: *Moje córki, widzę, że już żałujecie i chciałyście wycofać się z drogi Pańskiej. Chcę zatem, aby wszystkie, które z własnej woli pragną wstąpić, ponownie złożyły śluby na moje ręce.* Wtedy przeorysza z pozostałymi mniszkami ponownie złożyły profesję na jego ręce, chociaż wiele z nich żałowało, lecz dzięki jego zasługom zostały przywołane do rozsądku.

Kiedy już wszystkie odnowiły ślubowanie pod tym samym warunkiem, błogosławiony Dominik wziął wszystkie klucze klasztoru i odtąd uzyskał nad nim całkowitą władzę. Wyznaczył ponadto braci konwersów, którzy strzegli klasztoru we dnie i w nocy, troszcząc się o pożywienie i o wszystko, co konieczne dla sióstr, i nie pozwolił im więcej rozmawiać na osobności z krewnymi lub innymi osobami.

Gdy papież dał braciom kościół Świętej Sabiny, zamieszkali tam, przenosząc wszystkie książki i sprzęty. Błogosławiony Dominik chciał także, aby przeorysza przeprowadziła się do kościoła Świętego Sykstusa z pozostałymi siostrami. Zamieszkały tam w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu, a siostra Cecylia, która miała wtedy około siedemnastu lat, pierwsza ze wszystkich otrzymała habit od błogosławionego Dominika, kiedy stała przy drzwiach wejściowych. Trzy razy składała profesję na jego ręce, po niej przeorysza i wszystkie zakonnice z jej klasztoru, a w końcu spora liczba religijnych i świeckich kobiet. Wszystkich było czterdzieści cztery.

Obraz Błogosławionej Dziewicy został przeniesiony do kościoła Świętego Sykstusa następnej nocy w obawie przed przeszkodą ze strony części Rzymian, którzy chcieli uniemożliwić jego usunięcie, ponieważ mieli do niego lepszy dostęp w starym miejscu. Błogosławiony Dominik niósł go ma ramionach w towarzystwie dwóch kardynałów, Mikołaja i Stefana (któremu wskrzesił siostrzeńca) oraz wielkiego tłumu pobożnych ludzi. Wszyscy szli boso z płonącymi pochodniami do kościoła sióstr, które oczekiwały go z wielką czcią skupione na modlitwie z bosymi stopami. Obraz został tam umieszczony, gdzie aż do dzisiaj przebywa z tymi siostrami dla chwały Pana Jezusa Chrystusa, któremu cześć i chwała na wieki wieków. Amen.

Wygląd błogosławionego Dominika

Oto wygląd zewnętrzny błogosławionego Dominika: był wzrostu średniego, szczupłej budowy ciała, twarz piękna i lekko zarumieniona, włosy i broda trochę rudawe, piękne oczy. Z jego czoła i rzęs bił jakiś

blask, który u wszystkich wzbudzał cześć i miłość dla niego. Zawsze był uśmiechnięty i radosny, chyba że dotykało go współczucie na widok cierpienia kogoś najbliższego. Miał smukłe i piękne dłonie, piękny i dźwięczny głos. Nigdy nie był łysy, lecz wianek włosów wokół tonsury pozostawał zawsze kompletny, tylko trochę obsypany siwizną.

Epilog

To wszystko, co zostało wyżej napisane na temat błogosławionego Dominika, opowiedziała siostra Cecylia, która potwierdza, że to wszystko jest prawdą, a jeśli zachodziłaby konieczność złożenia przysięgi, jest do tego gotowa. Lecz ponieważ odznacza się taką świętością i pobożnością, jej słowom należy wierzyć z prostotą. To, co ona własnymi ustami wypowiedziała ku czci i chwale Pana naszego Jezusa Chrystusa i błogosławionego Ojca naszego Dominika oraz ku pocieszeniu braci, spisała siostra Angelika, z tego samego konwentu Świętej Agnieszki. Wybaczcie stylowi, ponieważ nie zna dokładnie gramatyki.

Jarosław Kołak OP — student III roku Kolegium Filozoficzno–Teologicznego Dominikanów, mieszka w Krakowie.

Tytuły prac końcowych z filozofii

Andrzej Galica OP
Koncepcje dualizmu antropologicznego na nieśmiertelność duszy u Tomasza z Akwinu
Promotor: dr Tadeusz Bartoś OP

Wojciech Golubiewski OP
Justification of John Finnis's Natural Law Theory
Promotor: dr Jarosław Kupczak OP

Kacper Gronkiewicz OP
Homo timens walczy o duszę. Problematyka lęku w świetle prac A. Kępińskiego i C. G. Junga
Promotor: prof. dr hab. Anna Gałdowa

Tomasz Köbli OP
Moralna ocena „Medytacji o życiu godziwym" Tadeusza Kotarbińskiego w świetle prawd Dekalogu
Promotor: prof. dr hab. Ewa Podrez

Krzysztof Kocjan OP
Czy metafizyka jest etyce koniecznie potrzebna?
Promotor: dr Jan Kiełbasa

Jarosław Kołak OP
Dyskusja z poglądami Theodora Lippsa w pracy doktorskiej Edyty Stein „O zagadnieniu wczucia"
Promotor: prof. dr hab. Adam Węgrzecki

Dawid Kołodziejczyk OP
Nieśmiertelność jako podstawa argumentacji św. Tomasza za wiecznością Boga w Prima Pars Summy teologii
Promotor: dr Michał Paluch OP

Grzegorz Kubieniec OP
Szamanizm jako mistyka religii kosmicznych
Promotor: prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP

Marcin Magdziarz OP
Dietricha von Hildebranda koncepcja odpowiedzi na wartość
Promotor: prof. dr hab. Ewa Podrez

Krzysztof Michałowski OP
Koncepcja odpowiedzialności u Hansa Jonasa
Promotor: prof. dr hab. Ewa Podrez

Krzysztof Misiak OP
Współczesna twarz gnozy według Aldonus'a Huxley'a
Promotor: prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP

Tomasz Rojek OP
Eucharystia jako symbol
Promotor: dr Jan Kiełbasa

Krzysztof Ruszel OP
Koncepcja człowieka i argumenty na nieśmiertelność duszy u Tomasza z Akwinu
Promotor: dr Tadeusz Baroś OP

Emil Smolana OP
Gnoza jako jedno ze źródeł inspiracji ruchów Nowej Ery
Promotor: prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP

Tomasz Syperek OP
Dualizm u Kartezjusza
Promotor: prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP

Marisz Tabaczek OP
Bioetyczne aspekty produkcji żywności transgenicznej
Promotor: prof. dr hab. Ewa Podrez

Michał Weber OP
Rozważania o winie w wymiarze metafizycznym, etycznym i religijnym
Promotor: prof. dr hab. Ewa Podrez

Włodzimierz Wieczorek OP
Ślady Boga w filozofii księdza Józefa Tischnera
Promotor: dr Jan Kiełbasa

Łukasz Woś OP
Postawa wobec czasu według Romana Ingardena. Interpretacja zagadnienia w świetle kryterium dojrzałości osobowej Anny Gałdowej
Promotor: prof. dr hab. Adam Węgrzecki

Wojciech Golubiewski
dominikanin

Bibliografia

Wśród dokumentów Kościoła ostatnich lat, dotyczących zagadnienia zbawianie (czy szerzej teologii pluralizmu religijnego) na szczególną uwagę zasługuje **Encyklika „Redemptoris Missio" Jana Pawła II**, o stałej aktualności posłania misyjnego (1991) oraz dokument Kongregacji Nauki Wiary, Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła **„Dominus Iesus"** (2000).

Doktrynalnym kontekstem powstania tych dokumentów są w dużej mierze teksty Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza **Lumen Gentium** – konstytucja dogmatyczna o Kościele (pkt. 13-17), deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich — **Nostra Aetate**, deklaracji o wolności religijnej — **Dignitatis Humanae** oraz dekret o misyjnej działalności Kościoła **Ad gentes**.

Zagadnieniem teologii religii zajmowała się Międzynarodowa Komisja Teologiczna publikując dokument **„Chrześcijaństwo a religie"** wydany ze wstępem G. Cottier i opatrzonej komentarzem polskich teologów, pod redakcją I. S. Ledwonia i K. Pęka, Lublin–Warszawa 1999.

Na krótko przed opublikowaniem Dominus Iesus wątpliwości Kongregacji Nauki Wiary wzbudziło monumentalne dzieło Jacquesa Dupuis SI, w wersji angielskiej noszące tytuł ***Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*** (Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego) z 1997 roku, nie tłumaczone na język polski. Treść tej książki została zwięźle omówiona przez Z. Kubackiego SI w recenzji zamieszczonej w Więzi 2000 nr 7, s. 206–212. Poza tym ukazała się w Polsce nieco późniejsza książka Dupuis, którą adresował do mniej specjalistycznego grona odbiorców: ***Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu***, Kraków 2003. Do pierwszej z nich Kongregacja Nauki Wiary dołączyła notę, dostępną po polsku w internetowej bibliotece portalu opoka http://www.opoka.org.pl)

www.opoka.org.pl). Jeszcze przed zajęciem stanowiska przez Kongregację, książka Dupuis wywołała polemiczne głosy niektórych teologów. W zbiorowej pracy ***Święty Tomasz Teolog***, która ukaże się w księgarniach na przełomie marca i kwietnia, znajdzie się przekład tekstu komitetu redakcyjnego *Revue thomist* **„Wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie"** dotyczący właśnie książki J. Dupuis.

Deklaracja Dominus Iesus spotkała się z żywą i różnorodną reakcją teologów oraz doczekała się licznych komentarzy. W numerze **Znaku (2001/5)** na temat ten dyskutowali ks. W. Hryniewicz OMI, o. J. Salij OP, ks. Alfons Skowronek i ks. Tomasz Węcławski. Poza tym można tam między innymi znaleźć teksty H. Waldenfelsa, W. Pannenberga. Również w **Więzi (2001/5)** o problemie wielości religii w kontekście deklaracji Dominus Iesus piszą polscy teolodzy ks. K. Kaucha, ks. J. Szymik, J. Majewski. Prawda a wielość religii to także temat przewodni jednego z wcześniejszych numerów miesięcznika **Znak (1996/8).** W nim teksty o. C. Geffré OP, radykalnego pluralisty anglikanina J. Hicka oraz o. Jacka Salija OP i ks. Andrzeja Bronka. Kontekst teologii azjatyckiej i jej problemy z Dominus Iesus omawia Józef Majewski w pierwszej części swojej książki ***Teologia na rozdrożu***, Kraków 2005.

Bardzo ciekawe są teksty kardynałów J. Ratzingera, W. Kaspera i C. Schönborna w polskiej wersji **Communio 127 (2002) nr 1**, w całości poświęconej Dominus Iesus.

Ostatnio ukazały się dwie godne uwagi książki kard. J. Ratzingera dotyczące teologii religii: ***Wiara, prawda, teologia. Chrześcijaństwo a religie świata***, Kielce 2004 oraz ***Wielość religii i jedno Przymierze***, Poznań 2004.

Charakterystykę religii niechrześcijańskich przedstawił w swej książce ks. K. Kościelniak, ***Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata,*** Kraków 2002. Refleksję nad podobną problematyką porusza o. Jacek Salij OP w zbiorze ***Religie, zbawienie, prawda wiary,*** Poznań–Kraków, 2001.

Otto Hermann Pesch
Św. Tomasz z Akwinu - przeszkoda czy pomoc w dialogu ekumenicznym z protestantyzmem?

Don Dawid Foster OSB
To Bóg zbawia, nie religia

Stanisław Obirek SJ
Nadzieje współczesnego chrześcijanina

Philip Pan Yung Ta OP
Tkając sieć życia. Teologiczna refleksja na temat azjatyckiej tradycji

Paweł Trzopek OP
Parę słów na temat przyjścia Pana

Ankieta TEOFILA
ks. Zygmunt Glaeser, ks. Józef Herbut, ks. Łukasz Kamykowski, o. Zdzisław Kijas OFMConv., o. Jacek Salij OP, o. Wiesław Szymona OP

Dominikalia
Cuda, które błogosławiony Ojciec Dominik uczynił w Rzymie, opowiedziane przez siostrę Cecylię

Kto będzie zbawiony?