TEOFIL

1 (3) 1994

KOLEGIUM FILOZOFICZNO - TEOLOGICZNE

DOMINIKANIE
KRAKÓW - WARSZAWA

redagują:

Jakub Gonciarz (red. tech.)
Piotr Juszkiewicz (red. tech.)
Jacek Krzysztofowicz
Andrzej Kuśmierski
Michał Paluch (red. nacz.)
Krzysztof Sonek
Zdzisław Szmańda
Paweł Trzopek

konsultacja:

dr hab. Jan A. Kłoczowski
lic. Leszek Ruszkowski

dziękujemy Braciom:

Mariuszowi Garbolowi
Andrzejowi Kosteckiemu
Grzegorzowi Rogowskiemu
Piotrowi Sikorze
Marianowi Wojciechowskiemu

za pomoc w przygotowaniu niniejszego numeru TEOFILA

Pismo filozoficzno - teologiczne wykładowców
i studentów Kolegium OO. Dominikanów
Stolarska 12, 31-043 Kraków
☎ (0-12) 23 16 13; fax 23 00 80

TEOFIL

PROWOKATOR INTELEKTUALNY

spis treści :

Georges Cottier OP
BYĆ TEOLOGIEM - TO TRUDNE,
ALE PASJONUJĄCE
Rozmowa 3

PROBLEMY APOSTOLSKIEGO PAŁACU
Zapis spotkania z braćmi 11

Tomasz z Akwinu
WSTĘP DO "KOMENTARZA DO
EWANGELII ŚW. JANA" 19

Wiesław Szymona OP
FILOZOFIA A MISTYKA W PISMACH
MISTRZA ECKHARTA 26
Jan A. Kłoczowski OP glosa

Grzegorz Bednarz OP
DUCHOWOŚĆ I TEOLOGIA HEZYCHAZMU
WEDŁUG "TRIAD" PALAMASA (1) 36

Zygmunt Mazur OP
DOMINIKANIE A NIEPOKALANE POCZĘCIE 52
Zdzisław Szmańda OP glosa

Mariusz Garbol OP
MOTYW KSIĘGI U BRUNONA SCHULZA 64

OO. Dominikanie
Bibl. Studium Ogól.

Wojciech Giertych OP
DOMINIKAŃSKA FORMACJA JAKO ODPOWIEDŹ NA WSPÓŁCZESNE WYZWANIA . . . . . .

Kamil Burandt OP
KIM BYŁ KRÓL EZECHIASZ ? . . . . . .

TEOLOGIA PRZY HERBATCE . . . . . .
Piotr Sikora OP
Zmienność Niezmiennego

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH . . . . . .

WYKAZ PRAC KOŃCOWYCH Z FILOZOFII . . . . .

Andrzej Sip OP
GRAFIKA . . . . . .

Być teologiem - to trudne, ale pasjonujące

Rozmowa z Georgesem Cottier OP, Teologiem Domu Papieskiego, o teologii, Magisterium i inkulturacji

- Czym jest dla Ojca teologia?

- Teologia jest refleksją nad tajemnicą Boga, nad tajemnicą Bożej Opatrzności. W tej dziedzinie chcę być uczniem św. Tomasza. Dla niego zaś teologia jest mądrością. Akwinata próbuje patrzeć na rzeczy w świetle wiary, korzystając przy tym z rozumu. Rozróżnia on trzy rodzaje mądrości: pierwsza to osąd rzeczy w świetle pierwszych zasad, jest to mądrość filozoficzna; dalej mądrość teologiczna, która jest rozważaniem nad wiarą - *sacra doctrina*; i wreszcie mądrość, która jest darem Ducha Świętego - jest to mądrość świętych. Myślę, że wyróżnienie przez św. Tomasza trzech rodzajów mądrości ma charakter autobiograficzny. Próbował on szukać jedności tych trzech rodzajów mądrości w jednej osobie. Sądzę, że jest to dominikański ideał, jak również posługa, jaką dominikanie mogą oddać Kościołowi.

- Czy w teologii zachodniej w odróżnieniu od tradycji Kościoła wschodniego tak głębokie pojęcie mądrości nie zostało zapomniane? Jeśli tak, to jakie Ojciec widzi przyczyny tego zapomnienia?

- Ogólnie rzecz biorąc w jakimś stopniu macie rację. Jednak to zjawisko nie jest niczym nowym, ale narastało od paru wieków. Zainteresowanie Zachodu poszło w kierunku nauk przyrodniczych. Samo w sobie jest to rzeczą znakomitą. Jednak w tej perspektywie, której podwaliny dał Kartezjusz, nauki przyrodnicze nastawione są na zdominowanie przyrody. Zakładają ukierunkowanie tylko na cele techniczne. Można zapytać, na ile jest to świadome, a na ile nie. Niemniej skutkiem takiej postawy jest myślenie w kategoriach technicznych, w kategoriach skuteczności - nawet o apostolstwie. Przedstawiam to trochę karykaturalnie, ale chcę pokazać pewne tendencje. Często jesteśmy zachwyceni ilością środków używanych w apostolstwie, a jednak widzimy, jak bardzo niewiele owoców one przynoszą, ponieważ

wiara sytuuje się na całkiem innym poziomie. Istnieje dziś wielka pokusa efektywności, skuteczności - nawet w porządku myślenia. Jest to ogólna cecha mentalności, wobec której dzisiaj stajemy. Wszystko to zaś dokonuje się kosztem kontemplacji. Tymczasem w naszym społeczeństwie istnieje wielka jej potrzeba. Bardzo wielu młodych ludzi zaczyna się interesować medytacjami wschodnimi, a przecież mamy całe wieki chrześcijańskiej tradycji mistycznej, o której się bardzo mało mówi w głoszeniu.

- Jak w sytuacji kultu skuteczności, nowości może być dla nas mistrzem trzynastowieczny Tomasz? Co warto wziąć od niego, a co należałoby odrzucić?

- Myślę, że św. Tomasz, podobnie jak inni wielcy geniusze, w jakimś stopniu przekroczył czas. Jednak równocześnie, jak wszyscy geniusze, w jakimś stopniu był wynikiem swojej epoki. Wobec tego czytając św. Tomasza należy postępować bardzo krytycznie. Wszystkie przykłady, które on daje na przykład w kosmologii: cztery elementy, kwintesencja itp., były naturalnymi składnikami współczesnego mu widzenia świata. Jest to z pewnością bardzo dobry materiał dla tych, którzy zajmują się historią fizyki. Natomiast wielkie intuicje metafizyczne i teologiczne pozostają dzisiaj tak samo aktualne.

- Jakie intuicje ma tu Ojciec na myśli?

- Przede wszystkim myślę o intuicji istnienia, rozróżnienia między istotą a istnieniem ...

- To są intuicje filozoficzne, a teologiczne?

- Są to intuicje dotyczące *doctrina sacra*, mówiące o niej jako o uczestnictwie w wiedzy błogosławionych. Cała konstrukcja *Sumy Teologii* zawiera ważne nauczanie św. Tomasza. Wspaniały jest sposób, w jaki ujął on Trójcę Świętą, teologię moralną. Teologia moralna Tomasza jest bardziej aktualna niż wiele prób jej uprawiania czynionych w późniejszych wiekach, jak np. moralność kazuistyczna, która dominowała przez całe wieki. Wciąż aktualne pozostają wielkie intuicje św. Tomasza na temat szczęścia, cnót, traktat o Chrystusie. Można się też od niego nauczyć, w jaki sposób teolog ma traktować Pismo święte, w jaki sposób wczuwać się w całe dziedzictwo Kościoła. Jakież tam jest bogactwo patrystyczne! Dzisiaj mamy nowoczesne środki, by korzystać z tekstów Ojców Kościoła. On miał do dyspozycji tylko szereg cytatów, nie mógł czytać oryginalnego tekstu greckiego. Daje jednak przykład, jak można asymilować całe bogactwo patrystyki.

Jeszcze raz powrócę do filozofii. Bardzo krytycznie traktował Tomasz różne błędy, ale równocześnie bardzo mu zależało, by oddać sprawiedliwość, by zobaczyć elementy prawdy we wszystkich tekstach. Ta postawa intelektualna jest czymś niesłychanie aktualnym. Jeśli weźmiemy pod uwagę całą dalszą ewolucję tomizmu, to bardzo często widzimy, że nie był on wierny duchowi św. Tomasza. W bibliotece, którą mam w Rzymie, posiadam cały zestaw dzieł komentatorów św. Tomasza. Są tam nieraz bardzo ciekawe rzeczy. Pewien znany komentator napisał książkę *Clypeus thomisticus* (*Tarcza tomistyczna*). Wszystkie wykorzystane w niej porównania wzięte są z dziedziny wojskowej. Przecież to zupełnie nie jest w duchu św. Tomasza! Wszak Tomasz był, jakbyśmy to dzisiaj określili, człowiekiem dialogu. Bardzo lubię jego *Contra gentiles*. Ileż tam jest wysiłku, by zrozumieć sposób myślenia Arabów i Żydów. Bardzo szanował poglądy innych.

- Czy tylko św. Tomasz może być dla nas mistrzem?

- Osobiście bardzo wiele dał mi kard. Journet, jego eklezjologia, a poprzez niego wiele zawdzięczam Maritainowi. Czerpałem także od innych uczniów Maritaina jak Olivier Lacompte, albo Louis Gardet, który był specjalistą w sprawach islamu, jak również od naszych ojców z Tuluzy, z którymi miałem wiele kontaktów. Wszystko to było mniej więcej w podobnym duchu. Osobiście cenię także wysoko św. Jana od Krzyża, jak i całą duchowość karmelitańską... Dużo czytam i próbuję zbierać z różnych stron. Są autorzy, którzy wpłynęli na mnie, ale nie uważam ich za moich mistrzów, np. wiele dało mi spotkanie z krytycznym zmysłem Nietzschego. Czasem trzeba czytać i tych, którzy nie są mistrzami. W sumie nie powinno się mieć zbyt wielu mistrzów...

- Czy zna Ojciec Newmana?

- Bardzo lubię Newmana. Interesuję się nim jako dominikanin. Po śmierci św. Tomasza pojawiły się w Kościele nowe problemy, których Tomasz nie rozważył. Oczywiście jako teologowie musimy zajmować się tymi zagadnieniami. Na przykład, do uprawiania egzegezy św. Tomasz nie wystarcza, należy znać także egzegezę nowożytną. W przypadku Newmana wchodzi w grę całe zagadnienie ewolucji dogmatu i sprawa Kościoła. Newman bardzo zainspirował dominikanina Marin-Sola, który wiele napisał na temat jednorodnej ewolucji dogmatu. Marin-Sola, próbując przemyśleć nowe problemy, dał bardzo dobry przykład, w jaki sposób uczeń św. Tomasza powinien podejmować nowe pytania. Wierność św. Tomaszowi nie polega na powtarzaniu w kółko jego rozwiązań, ale na podejmowaniu nowych problemów.

- Jednym z takich nowych problemów jest sposób traktowania i recepcja papieskich dokumentów.

- Jest to poważny i stosunkowo nowy problem w Kościele, chociaż w historii Kościoła były już podobne kłopoty. Ale problem ten stał się szczególnie trudny, przynajmniej jeśli chodzi o nasze kraje zachodnie, wraz z odrzuceniem *Humanae vitae*. Był to pierwszy objaw zjawiska wybierania przez katolickich teologów drogi innej niż wskazywana przez Magisterium. Próbowali oni stawiać sprawę inaczej niż papież, bo byli świadomi, że wielu katolików nie przestrzega prawa w dziedzinie określonej przez Magisterium. Myślę, że do obowiązków pasterzy należy przygotowanie odpowiedniej recepcji dokumentów kościelnych, tak aby ludzie byli otwarci na ich przyjęcie. Trzeba je bardzo starannie ludziom wyjaśniać. Niemniej istnieje autorytet doktrynalny i jest on częścią samej istoty Kościoła. Bardzo często podstawowe trudności biorą się z zagubienia sensu tajemnicy Kościoła. Jeśli się nie rozumie, czym jest Kościół, to nie sposób zrozumieć czym jest Magisterium, ponieważ to Kościołowi Bóg powierzył Objawienie. Tutaj jest sedno naszych trudności. Jeśli mamy tylko wizję socjologiczną Kościoła, to się wtedy zupełnie nie rozumiemy. Z drugiej strony w nowożytnej duchowości położono zbyt duży nacisk na jednostronnie rozumiane posłuszeństwo. Gdy Papież mówił o sprawach doktryny (nie mówię tego o obecnej sytuacji), wielu ludzi reagowało poprzez akt posłuszeństwa. Nie jest to właściwe, bo posłuszeństwo winno odpowiadać na zarządzenia praktyczne, dotyczące porządku. Przy takim traktowaniu sprawy doktryna staje się elementem dyscypliny. Dobry katolik to ten, kto słucha nie myśląc. A to jest karykatura.

- Ale mówi się o posłuszeństwie wiary...

- Posłuszeństwo wiary to coś innego. Św. Tomasz rozróżnia dwie cnoty: posłuszeństwo jako cnotę moralną - to znaczy posłuszeństwo okazywane przełożonym i dotyczące porządku - i *docilitas* - podatność na nauczanie. *Docilitas* wyraża postawę ucznia, który akceptuje prawdę podawaną mu przez tego, kto go naucza. Tego dzisiaj brakuje. Wobec słowa Bożego, wobec Kościoła, który je interpretuje, muszę rozwijać postawę podatności na nauczanie. *Docilitas* stawia człowiekowi jeszcze wyższe wymagania niż zwykłe posłuszeństwo - mówiąc o *docilitas* wchodzimy na poziom kontemplacji. W świecie zsekularyzowanym tego typu rozważania w ogóle nie mają sensu. Dzisiaj wielu chce myśleć na swój własny rachunek. W dziedzinie naturalnej jest to bardzo ważne, ale nawet w dziedzinie czysto naturalnej potrzebujemy siebie nawzajem. Natomiast w dziedzinie nadprzyrodzonej, w dziedzinie wiary jest to fałszywe, gdyż wiara jest światłem przychodzącym z góry, pochodzą-

cym od Boga. To jest sedno problemu. Obecny kryzys teologii polega na tym, że wielu ludzi redukuje ją do nauki o religii. Pod nazwą teologii uprawia się *de facto* naukę o religii. Nauka o religii może być uprawiana przez kogoś, kto jest niewierzący. Jednak prawdziwa teologia opiera się na *intellectum fidei*. Zakłada ona wiarę, wprowadza w tajemnicę.

- Niedźwiedzią przysługę nauczaniu Magisterium oddają często massmedia...

- Oczywiście, na sposób recepcji dokumentów rzymskich, nawet tego, co mówi papież, środki przekazu mają ogromny wpływ. Zauważcie, że tylko tam, gdzie papież zwraca uwagę na pewne błędy czy dewiacje, natychmiast wkraczają środki przekazu i nagłaśniają sprawę. Jeżeli natomiast papież ogłosiłby, że Pan Bóg jest dobry, to żaden dziennikarz by się tym nie zainteresował. Gdy papież mówi: "uważajcie, bo ta rzecz jest fałszywa", natychmiast zbiega się cała prasa. Dzisiaj w naszej kulturze trzeba być niesamowicie uwrażliwionym na sposób, w jaki środki przekazu relacjonują różne sprawy. W czasie dyskusji wokół encykliki *Veritatis splendor* przyszedł do mnie pewien francuski dziennikarz - przypuszczam, że był katolikiem - z wielkiego tygodnika, o raczej neutralnej orientacji. Po bardzo owocnej dyskusji powiedział mi: "w mojej redakcji jeszcze nie widziano tej encykliki, ale bardzo chcą, aby mówiła ona o kwestiach seksualnych". Tylko to interesowało w tym momencie redakcję. I co z takimi robić?

- Czy Ojciec rozumie rolę Magisterium tylko negatywnie - jako ochranianie depozytu wiary, czy też ma ono mieć również rolę pozytywną - wskazywania kierunków badań teologów?

- Myślę, że rola Magisterium ma być przede wszystkim pozytywna. Magisterium Kościoła jest wypełniane w życiu codziennym. Pisałem moją tezę lektorską na temat definicji Wniebowzięcia. Zajmowałem się tym w 1955 roku, gdy papież Pius XII ogłosił dogmat o Wniebowzięciu. Zanim papież ogłosił ten dogmat, wielu biskupów już wcześniej przez szereg wieków nauczało o Wniebowzięciu. W tym więc wypadku ogłoszenie dogmatu było czymś zupełnie pozytywnym. Nie było żadnej herezji mariologicznej, przeciwko której ten dogmat byłby skierowany. Kardynał Journet napisał bardzo piękną książkę na ten temat pod tytułem: *Szkice rozwoju dogmatu maryjnego*. Pokazuje w niej, że jeśli chodzi o wielkie dogmaty mariologiczne, to nigdy nie było żadnych herezji, a tym do czego się odwołujemy przy ich formułowaniu jest pobożność chrześcijańska. Oczywiście, gdy chodzi o jakieś poważne dewiacje, Magisterium musi się wypowiedzieć. Jest to jego normalny obowiązek. Jednak Sobór Watykański II nie wydał żadnego potępienia, a przecież

Sobór to uroczysty sposób działania Magisterium Kościoła.

- Jak Ojciec streściłby okres pontyfikatu Jana Pawła II?

- Trudno o tym mówić komuś, kto żyje bardzo blisko papieża. Myślę, że Jan Paweł II - to tylko moja opinia - miał od początku swego pontyfikatu bardzo głębokie intuicje na temat swej posługi. Wielkie podróże - to wspaniałe. Wyczuł, że jest wielka potrzeba potwierdzenia jedności Kościoła w momencie, gdy jest on prawie wszędzie, na całym świecie. Obecność wszędzie oznacza bowiem niebezpieczeństwo, że powstaną różne praktyki. Wizyty papieża w różnych Kościołach lokalnych bardzo pomogły w rozwijaniu poczucia jedności Kościoła. Była to rzecz niesłychanie ważna. Inną wielką intuicją papieską jest troska o rozwój kontaktów ekumenicznych, zwłaszcza jeśli chodzi o prawosławie. (Myślę, że w tej dziedzinie ciąży na waszej prowincji wielka odpowiedzialność.) Dochodzimy już do końca drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa i wyraźne jest wezwanie Ducha Świętego, by dojść do widzialnej jedności. Bardzo wyrazistym wątkiem nauczania Jana Pawła II jest też jego troska o kulturę.

- Czy nie jest on jednak papieżem przede wszystkim Europy? Czy problemy inkulturacji zostały dostatecznie poważnie potraktowane w czasie jego pontyfikatu?

- Te sprawy są bardzo trudne. Papież nie może sam zrobić tego, co należy do całego Kościoła. Weźmy na przykład historię misji prowadzonych przez zakony. Inicjatywa wychodziła najpierw od zakonów, dopiero potem była akceptowana. Nie jest rzeczą właściwą, aby wszystkie inicjatywy wychodziły z Rzymu. Św. Tomasz bardzo dobrze wyjaśnił to mówiąc, że w Kościele dar proroctwa może być dany wszystkim ochrzczonym. I jako przykład podaje właśnie założycieli zakonów. Jest bardzo prawdopodobne, że św. Dominik miał o wiele szerszą wizję misji niż sam papież. Podobnie wielcy jezuici, którzy w XVII wieku wyjeżdżali organizować misje w Indiach, Chinach czy Japonii. Miejmy nadzieję, że tak samo będzie się działo w Kościele także w dzisiejszych czasach.

- Jednak w dokumentach Kościoła Powszechnego dominuje europejski sposób myślenia. Jest to może dosyć naturalne, ale bardzo ogranicza powszechność Kościoła. Brakuje chyba tłumaczenia Ewangelii na inne niż europejski sposoby wyrazu.

- Jest to bardzo poważny problem. Trzeba się zastanowić, co to znaczy wyrazić Ewangelię w ramach innej mentalności. Myśl Kościoła z początku była wyrażona

po hebrajsku, potem po grecku. Uważam, że nie obyło się to bez jakiegoś udziału Opatrzności Bożej... Kultur nie można traktować jako odrębnych światów, które nie mają żadnej łączności między sobą. Wręcz przeciwnie. Jednym ze współczesnych niebezpieczeństw jest coś w rodzaju nacjonalizmu kulturowego...

- Co Ojciec ma na myśli?

- Pewien przykład. Delegat Stolicy Apostolskiej był w Genewie, w siedzibie ONZ. Rozmawiał tam z przewodniczącym delegacji arabskiej, który mu powiedział: "Prawa człowieka to jest problem zachodni. Nas prawa człowieka nie interesują. My mamy *szariat*, prawo koraniczne". A ludzie, którzy podpisywali Kartę Praw Człowieka, rozumieli, że są to prawa uniwersalne. To nie jest deklaracja praw człowieka zachodniego, lecz deklaracja praw każdego człowieka. Czy mówiąc o humanizmie bronimy praw człowieka, czy też myśli zachodniej? Jest wielka debata na ten temat. Wszystkie wielkie kultury mają znaczenie uniwersalne i dlatego dialog między nimi, choć trudny, jest jednak bardzo ważny.

- Wróćmy do problemu inkulturacji. Naturalnie dokonujący się dialog między kulturami nie jest dziś odpowiedzią wystarczającą, zdolną sprostać wyzwaniom naszego czasu. W pewnym sensie jesteśmy w klatce europejskich kategorii. Być może czymś szaleńczym, ale też bardzo ożywczym dla Kościoła, byłoby przetłumaczenie Ewangelii na język pojęć metafizyki np. chińskiej czy japońskiej.

- Przesłanie wiary jest przyjęte wtedy, gdy jest przeżywane. Mamy przecież ludzi, którzy żyją po chrześcijańsku w Afryce, w Indiach czy w Japonii. Przeżywają to w sposób integralny. To nie zachodni teologowie mają tworzyć Ewangelię chińską. Jeżeli Kościół lokalny będzie dostatecznie wkorzeniony w tamtejsze środowisko, będzie miał wtedy swoją własną liturgię, muzykę kościelną, a także swoją teologię. Oczywiście trzeba będzie później mądrze ocenić, czy ta teologia jest zgodna z teologią całego Kościoła, czy też nie, ale taki trzeba przyjąć początek. Drobny przykład. Gdy uczyłem we Fryburgu pewien student afrykański, nie wiem dokładnie z jakiego kraju, ale francuskojęzycznego, przedstawiał rozprawę licencjacką na temat antropologii w myśli afrykańskiej. Napisał bardzo interesujący tekst, ale *de facto* było to jedynie przedstawienie poglądów Gabriela Marcela. Nie było tam nic afrykańskiego. Inkulturacja jest bardzo trudna. Praca Afrykańczyka byłaby może udana, gdyby zamiast posługiwać się analizą dokonaną przez Marcela, zajął się na przykład lokalnymi przysłowiami. Inkulturacja teologii wymaga powtórzenia drogi, jaką przeszła Europa. Przecież teologia Zachodu wyrosła z Kościołów założonych wśród barbarzyńców. Dopiero te narody barbarzyńskie, ewangelizowane przed

wiekami, wydały wielkich teologów. Jeśli więc Kościół będzie się rozwijał poza Europą, to z czasem pojawi się tam i teologia. Miejmy nadzieję, że pewnego dnia pojawią się wielcy teolodzy w Indiach, Chinach...

- Czy łatwiej być Mistrzem Pałacu Apostolskiego, czy współczesnym teologiem?

- Trudniej jest chyba być teologiem współczesnym. Myślę, że w jakiś sposób pozostaję też teologiem. Jest to trudne, ale pasjonujące, bo dziś istnieje wiele bardzo interesujących problemów. Nic ma konieczności szukania problemów gdzieś na suficie - one po prostu są. Istnieje przykład podobnej sytuacji, który bardzo lubię. Po odkryciu Ameryki stanął przed teologami bardzo trudny problem antropologiczny. Wzbudził on wielkie dyskusje szczególnie w Hiszpanii. Niektórzy zaprzeczali, że Indianie są w pełni istotami ludzkimi. Wtedy ojciec Francisco de Vitoria dał odpowiedź. W ten sposób stał się jednym z prekursorów prawa międzynarodowego. Dziś, podobnie jak wtedy, trzeba być bardzo wrażliwym na problemy i szukać odpowiedzi.

- Jakie, zdaniem Ojca, są obecnie najważniejsze zadania dla naszego Zakonu?

- Jesteśmy *ordo praedicatorum*, więc teologia jest dla nas częścią naszej wiary. Teologia jest wpisana w perspektywę głoszenia. Ludzie stawiają sobie wiele problemów będących problemami teologicznymi. Trzeba, abyśmy dbali o nasze powołanie teologiczne i filozoficzne, ale filozofia zawsze winna być rozważana w perspektywie teologii. Naszą rolą jest ewangelizacja kultury. Jest to wyzwanie, które wymaga bardzo poważnej pracy. Oczywiście w obrębie tego zadania istnieje cały szereg powołań osobistych - każdy musi dobrze odczytać, do czego go Pan powołuje.

- Bardzo dziękujemy za rozmowę.

Rozmawiali: Andrzej Kuśmierski OP, Michał Paluch OP
Tłumaczenie: Marek Pieńkowski OP

Problemy Apostolskiego Pałacu

Georges Cottier OP

W dniu 7 marca, w uroczystość św. Tomasza, gościliśmy w krakowskim klasztorze Georgesa Cottiera OP. Zamieszczamy skrócony, zsyntetyzowany zapis spotkania papieskiego teologa z braćmi studentami.

Witam wszystkich bardzo serdecznie! Wprowadzając do dyskusji najpierw naszkicuję aktualną sytuację teologiczną, przy czym skoncentruję się na tych zagadnieniach, które musimy dziś podejmować, po czym opowiem o działalności Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Po Soborze teologia przeżyła wielki kryzys. Kryzys ów uwidaczniał się w różnych wymiarach. Spróbujmy popatrzeć na te czynniki, które leżą u jego podłoża.

Pierwszy problem to sprawa nauczania filozofii. Teologia potrzebuje odpowiedniej filozofii. Gdy rozpoczynałem moje studia kościelne, niektórzy profesorowie filozofii w Angelicum pisali podręczniki filozofii. Wydaje mi się, że podręczniki te są odpowiedzialne za obecny kryzys. W sposób trochę sztuczny stworzono system filozofii scholastycznej, który nie miał kontaktu z kulturą współczesną. Owocem takiego zabiegu jest dziś gwałtowna przeciw niemu reakcja. W aktualnej sytuacji, gdy wielu katolików świeckich i duchownych zna bardzo dobrze filozofię niekatolicką i niechrześcijańską, skutek jest podwójny: po pierwsze - nie mamy filozofów tylko historyków filozofii, po drugie - uważa się, że można przyjąć jakąkolwiek filozofię dla potrzeb teologii. Niektórzy sądzą, że można budować teologię na Heglu.

Reakcje nie są nigdy dobre. Trzeba dzisiaj na nowo odnaleźć myśl filozoficzną. Ciekawe, że powraca termin *filozofia chrześcijańska*. Aby podjąć pracę teologiczną, teolog potrzebuje filozofii zgodnej z wiarą. Niestety może też dziać się inaczej. Przykładem niechrześcijańskiego korzystania z filozofii jest słynna teologia wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej. Przyjrzyjmy się bliżej temu zjawisku, tym bardziej, że pozwoli nam to wskazać na kolejny czynnik współczesnego kryzysu teologii.

Na czym polegała teologia wyzwolenia? O co chodziło teologom Ameryki Łacińskiej? Po pierwsze: teologia wyzwolenia była odkryciem ubogich i dostrzeżeniem nędzy - jest to element bardzo pozytywny. Po drugie: dla zrozumienia zjawiska, jakim było owo wielkie ubóstwo, posłużono się marksizmem. W krajach latynoamerykańskich panował dziki kapitalizm, więc pokusa marksistowska była bardzo pociągająca. Odwołanie się do marksizmu było jednak także wynikiem fałszywej lektury Marksa, utożsamienia ubogich Ameryki Łacińskiej z proletariatem - co jest głupstwem, bo w większości są to kraje bez przemysłu. Co więcej, teologowie wyzwolenia chcąc ochrzcić marksizm, niejako połączyli ubogich Izraela i proletariat Marksa. Od strony naukowej nie było to poważne.

I jeszcze jedno. Przy lekturze Gutierreza uderzył mnie pewien nacjonalizm teologiczny. Twierdził on, że po raz pierwszy latynosi mają teraz teologię Ameryki Łacińskiej. Dotychczas teologowie latynoamerykańscy pisali swoje doktoraty w Rzymie albo w Louvain, teraz mają własną teologię. Nacjonalista kulturowy jest bardzo niebezpieczny w filozofii i teologii.

Intelektualnie rzecz biorąc okres teologii wyzwolenia należy na szczęście do przeszłości. Wydaje mi się zresztą, że marksizm miał większy wpływ intelektualny na Zachodzie niż tu, na Wschodzie, gdyż tu było doświadczenie, a na Zachodzie marzenia. Jednakże oddziaływanie marksizmu należy uznać za drugi z czynników współczesnego kryzysu teologii.

Trzeci punkt, który przyczynił się do kryzysu, to spotkanie z teologią protestancką. W poprzedniej epoce była wzajemna nieznajomość, która sama w sobie nie jest rzeczą dobrą. Ale w spotkaniu, które nastąpiło później, po stronie katolickiej byli ludzie nieprzygotowani do niego, np. w dziedzinie egzegezy (wpływ Bultmanna).

Czwarte zjawisko, które należy brać pod uwagę zastanawiając się nad współczesnym stanem teologii, to olbrzymi rozwój naukowy i techniczny. Wywołuje on nowe problemy zarówno teoretyczne, jak i praktyczne. Sprawą kluczową jest związek między filozofią i naukami. Z jednej strony pojawiają się nowe problemy etyczne, dużo mówi się dziś o bioetyce, o doświadczeniach nad człowiekiem. Trzeba mieć ludzi przygotowanych do podejmowania tych problemów. Większość ludzi, którzy pracują nad tymi zagadnieniami, ma mentalność pozytywistyczną. Z drugiej strony, szczególnie w krajach języka niemieckiego, choć nie tylko, stracono poczucie, że teologia jest mądrością, a nie wyłącznie nauką, wiedzą. Pojawiło się tam socjologiczne, kulturowe zjawisko, że są teologowie, którzy żyją poza Kościołem, przynależą do uniwersytetów, ale nie są członkami Kościoła. Możemy więc dziś mówić o utracie zmysłu mądrości. Ciekawą reakcją na tego typu zjawiska jest teologia kładąca nacisk na relację pomiędzy teologią a świętością, jak to jest na przykład w tradycji Hansa Ursa von Balthasara.

Teraz słów kilka o Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Jest to komisja składająca się z 30 teologów wybieranych z całego świata, mianowanych na okres 5 lat. Jest to ciekawe doświadczenie współpracy teologów, którzy nie są przecież z tej samej szkoły. Taki zespół umożliwia interesujące podejście do rozważanych zagadnień.

Komisja nie jest organem Magisterium. Nasze dokumenty mogą służyć pomocą dla Magisterium, ale nie mają żadnej wartości doktrynalnej same z siebie. Hans Urs von Balthasar mówił, że to jest jedyny klub teologów, gdzie dyskutuje się w sposób bardzo wolny i braterski.

Pracujemy w następujący sposób: tekst jest przygotowywany przez podkomisję, potem się na ten temat dyskutuje i dwa razy się przegłosowuje. Pierwszy raz głosuje się *iuxta modus*, drugi raz *tak* lub *nie*.

Komisja sama poszukuje tematów do refleksji. W ostatnim czasie pracowaliśmy nad wieloma ważnymi zagadnieniami.

Pierwsza sesja, w której uczestniczyłem, rozważała temat: wiara i inkulturacja. Jest to problem trudny, bo określenie zasad inkulturacji wymaga właściwej filozofii kultury.

Drugi temat, jaki rozważano, to sprawa interpretacji dogmatów. Jest to temat, który pojawia się w pracy egzegetów, teologów i filozofów. Problem hermeneutyki. Jak dzisiaj rozumieć teksty Magisterium, które zostały ogłoszone w poprzednich wiekach? Jak je odczytywać w innym kontekście kulturowym? Owocem naszej pracy jest tekst, który wydaje mi się dobry, choć można nadal nad nim dyskutować.

Trzeci temat, który opracowaliśmy (tekst nie został jeszcze opublikowany), to zagadnienie zasad etycznych. Tekst nie był doskonały, ponieważ w podkomisji byliśmy podzieleni. Problemy etyczne są bardzo delikatne.

Czwarty temat to pytanie o eschatologię indywidualną. Jest to temat duszpasterski. Ostatnio pojawili się katolicy, którzy twierdzą, że wierzą w reinkarnację. Trzeba więc wnieść tutaj trochę jasności.

Tak wygląda dorobek ostatnich dwóch lat. Teraz jeszcze kilka słów o planach na najbliższą przyszłość.

Pierwszy temat - zagadnienie odkupienia - został wybrany przez kardynała Ratzingera. Miesiąc temu podkomisja spotkała się w Rzymie i tekst jest teraz opracowywany. Następne tematy zostały wybrane w głosowaniu, bo na początku stawiamy sobie pytanie, które tematy nas interesują. Dyskutujemy, a następnie głosujemy. Pierwszy temat, który został przegłosowany dużą większością głosów, to relacja między Kościołem a religiami niechrześcijańskimi (być może na dziś jest to problem pierwszoplanowy dla Kościoła). Następne pytanie, które się pojawiło, to temat poznania Boga, zbliżenia się do Boga. Intuicja duszpasterska mówi, że w naszych czasach pojawia się nowa trudność - problem dzikiej religijności.

Podobnym problemem w poprzedniej epoce był ateizm. Kolejne pytanie dotyczy eklezjologii. W oparciu o dokumenty Kongregacji Doktryny Wiary o Kościele jako *communio*, dyskutowane jest pytanie o naturę posługi. Są także inne zagadnienia, które ciągle są obecne np. problem ekumenizmu. Jak widzicie, nasz zespół posiada bardzo szerokie pole refleksji.

Równolegle do naszej komisji pracuje Międzynarodowa Komisja Biblijna. W Komisji Biblijnej prowadzone są m.in. prace na temat stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich - mamy nadzieję, że opracujemy wspólny dokument. Ubiegłej jesieni Komisja Biblijna przedstawiła papieżowi tekst nt. interpretacji Biblii (niedawno był opublikowany z przedmową kardynała Ratzingera).

Chciałbym jeszcze dokonać pewnego podsumowania przed dyskusją. Trzeba zapomnieć o kryzysie, nie należy marnować czasu na polemiki. Chcę podkreślić, że poza tym wszystkim są problemy. Lubię cytować zdanie św. Tomasza: *nie chodzi o to, co ludzie myślą, lecz jaka jest prawda rzeczy...* Trzeba widzieć problem. Tu Zakon Dominikański ma dużą rolę do odegrania, tutaj mamy dużo do zrobienia. W naszej tradycji trzeba żyć duchem teologii. W klimacie kontemplacji. To po pierwsze. Po drugie zaś trzeba, abyśmy byli kompetentni, bo stajemy wobec trudnych problemów. Uświadomiłem to sobie uczestnicząc w zebraniach Papieskiej Akademii Nauk.

Powrócę tu do tematu religii niechrześcijańskich. Warto wiedzieć, że jest nowa teologia wyzwolenia, która rodzi się w Azji, w Sri Lance. Czytałem książkę pisaną przez jezuitę ze Sri Lanki, który mówi, że latynoamerykańscy teologowie wyzwolenia widzieli tylko problemy społeczne, a to jest problem kulturowy. I ci najbardziej radykalni mówią: Chrystus wszedł w żydowską tradycję religijną, my także mamy w Indiach wielką tradycję religijną. W związku z tym niektórzy chcieliby porzucić Stary Testament, by zastąpić go *Upaniszadami*. Jest to bardzo poważne zagrożenie, powrót do marcjonizmu. Są już konsekwencje takiej postawy w liturgii. Pokusa synkretyzmu jest bardzo mocna również na Zachodzie, zjawisko *New Age* - od strony naukowej nie jest zbyt poważne, od strony historii religii nie jest poważne, ale wielu naukowców, np. fizyków, ulega pokusie *New Age*. Równocześnie islam na Zachodzie stawia inne, bardziej socjologiczne problemy. Przechodzimy do sytuacji, gdzie dokonuje się spotkanie różnych religii.

W takiej sytuacji Kościół potrzebuje ludzi kompetentnych, którzy znają języki, którzy znają literaturę, którzy mają u podstaw dobrą teologię. Mieliśmy w Zakonie przykłady takich ludzi - np. o. Lagrange dla biblistów. Zrozumiał on, że musi być kompetentny wobec tych, którzy mu podważali wiarę, że trzeba pracować solidnie. Podobnie, nasi ojcowie w Kairze podejmują ważne zadanie spotkania z islamem. Trzeba to kontynuować. To jest dominikańska tradycja. Jak widzicie nie brak pracy, ale za to brak pracowników.

A teraz pytania:

- *Czy rozdzielenie dwóch Komisji nie świadczy o kryzysie?*

- Ten podział mógłby być znaczący, lecz jest to sprawa czysto praktyczna. Może się spotkać 30 osób przy stole. Sekretarz Komisji Biblijnej uczestniczy w pracach Komisji Teologicznej i na odwrót. To prawda, że są to dwa światy, lecz specjalizacja w teologii jest koniecznością, choć jest to w jakimś sensie pewne zło. Dogmatyk powinien dobrze znać egzegezę, trzeba również, by egzegeta zajmował się teologią. Próbujemy często współpracować ze sobą (nie ma wojny pomiędzy Komisjami).

- *Jedną z przyczyn kryzysu teologii było, zdaniem Ojca, zapomnienie o tym, że teologia jest mądrością. Dlaczego jest to tak ważne i co to w ogóle znaczy?*

- Socjologicznie rzecz biorąc miał tu znaczenie podział, który najwyraźniej zarysował się w Niemczech na teologię zamkniętą na uniwersytecie i teologię, która widzi jedynie wymiar duszpasterski. Gdy mówimy o mądrości, pamiętajmy, że jest ona uczestnictwem w mądrości Bożej. Musi być pewien zmysł życia kontemplacyjnego i Absolutu Prawdy. W spojrzeniu bardziej apologetycznym czy praktycznym tezy teologiczne są instrumentalizowane ze względu na potrzeby człowieka.

- *Jakie widzi Ojciec dzisiaj główne kierunki w teologii? Jak Ojciec je ocenia?*

- Mam wrażenie (to tylko wrażenie, bo nie mam czasu wszystkiego czytać), że nie ma dziś w Kościele wielkich teologów; podobnie jest w filozofii. Wielkich teologów mieliśmy w czasie Soboru i po Soborze: Rahner, Balthasar, Congar, de Lubac itd. Dziś są dobre prace, które się podejmuje, są ważne problemy, które się pojawiają. Teologowie, za którymi się idzie, to np. szkoła jezuitów związana trochę z czasopismem *Communio*, a we Włoszech z *Communione e Liberazione*. Inspirują się oni dorobkiem Balthasara. Jest to szkoła, która chce być wierna Magisterium. Są u nich rzeczy ciekawe, ale są również zagadnienia dyskusyjne. Innym ważnym środowiskiem jest grupa jezuitów w Gregorianum, którzy się odwołują do filozofii Blondela i sięgają po de Lubaca. To są grupy, które reprezentują tylko siebie. Dominikanie są bardzo nieobecni w tym rozwoju. Jest wielki kryzys intelektualny w Zakonie. Musicie więc pisać... I jeszcze jedno. Życia intelektualnego nie wolno oceniać według sukcesu. Dziś, jeśli chcecie sprzedać swe książki, musicie być przeciwni Magisterium z racji mediów. Wtedy cała telewizja będzie do waszej dyspozycji. Życie intelektualne należy oceniać inaczej. Ojciec Pinckaers we Fryburgu podejmuje dzieło fundamentalne, lecz tylko ci, którzy go czytają, wiedzą o tym - nie jest znany. Są w Zakonie i Kościele ludzie, którzy pracują uczciwie. Mamy dobrych teologów, ale mało piszą, są za mało znani.

- *Chciałbym wrócić do sprawy dialogu Kościoła z religiami niechrześcijańskimi. Czy Ojciec może wskazać pozytywne próby zajęcia się tym problemem?*

- Pamiętajmy o dokumencie *Nostra aetate*. W *Nostra aetate* jest podwójne

stwierdzenie: że chrześcijaństwo jest darem Bożym, jest tajemnicą łaski, ale wszystkie wysiłki ludzkie, gdzie człowiek szuka Boga, należy przyjąć z wielkim szacunkiem. Odpowiada to temu, co Ojcowie Kościoła nazywali *semina Verbi*, co było uważane za *praeparatio evangelica*. Z tego punktu widzenia podoba mi się mowa św. Pawła w Atenach. Nowa postawa, która się zrodziła z *Nostra aetate*, to szukanie elementów pozytywnych, które są w innych religiach. Co więcej, mamy zachęcać, by się one rozwijały. Postawa otwartości nie może jednak zastąpić wiary chrześcijańskiej. Rodzi się wiele, nowych, trudnych problemów. Na przykład niektórzy stawiają pytanie, czy objawienie religii niechrześcijańskich jest równoznaczne z objawieniem chrześcijańskim. Trzeba też uważać, żeby nie traktować wszystkich religii tak samo. Spotkanie z każdą z nich ma swój specyficzny problem. Islam jest bardzo zależny od Biblii - to przybliża go do chrześcijaństwa, z drugiej strony różni się bardzo moralnością. Inaczej jest z buddyzmem, który więcej ma wspólnego z chrześcijaństwem, jeśli chodzi o nauką moralną, nie wiadomo natomiast czy jest to filozofia, czy też religia. Jeszcze inaczej rzecz się ma z doświadczeniem mistycznym hinduizmu... Na pewno możemy się wiele nauczyć w spotkaniu z religiami niechrześcijańskimi. Nie można jednak tego robić z "katolickim masochizmem".

- U podłoża kryzysu współczesnej teologii leżał, zdaniem Ojca, między innymi sztuczny system filozofii scholastycznej. Jak wracać do filozofii scholastycznej? Jakie jest miejsce św. Tomasza?

- Mówiłem nie o filozofii scholastycznej, lecz o podręcznikach filozofii scholastycznej. To nie zawsze był św. Tomasz, było tam wszystko: Suarez i wielu innych. Wszystko było w różnych formułkach. Był to przede wszystkim błąd pedagogiczny. Św. Tomasz nadal pozostaje fundamentalnym myślicielem. Warto też czytać wielkich komentatorów, ale trzeba przede wszystkim pracować wprost na tekstach Tomasza. Na początku należy dobrze poznać Tomasza. Przede wszystkim jednak trzeba widzieć pytania. Najważniejsze są problemy, które się podejmuje. Wielcy filozofowie podejmują ciągle te same fundamentalne problemy. Jest to ważna sprawa także w kontekście myśli współczesnej, bo nie ma jednej filozofii XX wieku.

- Czy można mówić o jakimś objawieniu pozabiblijnym?

- Są to bardzo trudne problemy, sprawy, które trzeba studiować. Nie jest rzeczą niemożliwą, że są szczególne łaski dane w religiach niechrześcijańskich. Mówię o łaskach aktualnych, które nie są równoznaczne z Objawieniem. Wobec niektórych wielkich postaci religijnych można mówić na przykład o darze proroctwa. W darze proroctwa mogą mieć udział nie tylko prorocy Izraela, bo dlaczego Bóg nie mógłby dać tego daru innym ludziom? W IV modlitwie eucharystycznej mówimy: *Bóg*

nigdy nie porzucił człowieka.[1] Cała ludzkość przynależy do ekonomii zbawienia, więc nie ma ekonomii jak gdyby czystego rozumu.

- *Wspomniał Ojciec o sprawie interpretacji dogmatów. Jakie dogmaty czy orzeczenia Kościoła sprawiają teraz najwięcej trudności?*

- Na przykład dogmat o odkupieniu. Jeżeli kardynał Ratzinger zaproponował ten temat na spotkanie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, to dlatego, że pisze się rzeczy, poprzez które może się jakoś okaleczyć, bądź wyeliminować tę tajemnicę wiary. Mówi się, że język św. Pawła jest związany z epoką, że odkupienie niewolników jest historycznie uwarunkowane. Każda epoka ma swoje trudności. W czasach Pawła VI był to problem Eucharystii, problem Trójcy Świętej. W okresie Reformacji także określone dogmaty były atakowane. Wszystkie dogmaty są tajemnicą wiary. Pokusa racjonalizmu dotyka wszystkich dogmatów. Dlatego ewangelizacja ciągle jest sprawą aktualną... Widzę to w Szwajcarii, w kantonie Fribourg, który był kantonem bardzo religijnym. Są tam teraz dzieci, które nie znają *Ojcze nasz*.

- *Na Zachodzie powstaje wiele nowych wspólnot, które starają się powrócić do dawnej, duchowej tradycji Kościoła. Z drugiej strony jest coraz więcej pogubionych młodych ludzi, którzy wypracowują swoją duchowość mieszając różne kierunki religijne. Jak Ojciec widzi zadanie, pytania, które powinna postawić sobie współczesna teologia duchowości? Jakie kierunki rozwoju można zaproponować?*

- Dziękuję za podjęcie tematu teologii duchowości. Młodzi na Zachodzie (myślę, że u was nie ma tego problemu) uważają, że są chrześcijanami, ale nie znają chrześcijaństwa. Mają wrażenie, że chrześcijaństwo nie ma im nic do powiedzenia. Równocześnie zaś szukają doświadczenia religijnego. Celem życia chrześcijańskiego jest zjednoczenie z Bogiem, ale nie ma żadnej konieczności doświadczenia tego już w tym życiu. Nie ma duchowości oddzielonej od katechezy. Katechizm Kościoła Katolickiego na końcu każdego rozdziału proponuje myśli duchowe, wzięte od różnych autorów. Należy dostrzec jedność, współzależność duchowości i teologii. W ostatnim czasie można zaobserwować duży wzrost zainteresowania duchowością. Ludzie chętnie czytają klasyków jak np. św. Jana od Krzyża, św. Teresę. Warto by też odkryć, zbadać i wydać dominikańskie bogactwa, np. w XVII wieku we Francji żyło kilku dominikańskich autorów, dziś całkowicie zapomnianych, we Włoszech jest wiele rękopisów dominikańskich, wielu błogosławionych zostawiło rękopisy... Niestety charyzmatem Zakonu jest nieznajomość swojej przeszłości.

---

[1] Prawdopodobnie chodziło ojcu Cottier o zdanie: *w miłosierdziu swoim pospieszyłeś z pomocą wszystkim ludziom, aby Ciebie szukali i znaleźli.*

- Ojciec dużo pisał o Heglu. Co ważnego ma do dania chrześcijaństwu myśl inspirowana przez filozofię Hegla?

- Dużo studiowałem Hegla, gdy się interesowałem ateizmem Marksa. Hegel jest ciekawszy niż Marks. Jest autorem, który znakomicie stymuluje myślenie. Był geniuszem, więc można znaleźć w jego dziele wielkie intuicje. Dlatego warto go studiować. Z drugiej strony jest wieloznaczny i niejasny. Często nie widzi się, że Hegel ma w swojej myśli całą teologię. Teologię, która nie jest kompatybilna z teologią katolicką. Hegel przyznawał się do tradycji luterańskiej, ale jak się to zdarza u protestantów, czuł się bardzo wolny w tej tradycji. Mówi się, że trzeba dziś zrobić z Heglem to, co św. Tomasz zrobił z Arystotelesem. Jednakże Arystoteles miał tę zaletę, że był poganinem można go było ochrzcić. Nie można ochrzcić dwa razy, nie można ochrzcić teologii.

tłumaczenie: Wojciech Giertych OP

Wstęp do "Komentarza do *Ewangelii św. Jana*"

Tomasz z Akwinu

Tylko jeden komentarz nowotestamentalny, mianowicie "Wykład Listu do Rzymian", święty Tomasz napisał w całym tego słowa znaczeniu. Pozostałe objaśnienia ksiąg Nowego Testamentu stanowią zapis wykładów Tomasza sporządzony przez słuchaczy. Co prawda, zamierzał Doktor Anielski napisać komentarze do wszystkich listów Apostoła Pawła i w ten sposób zastąpić opublikowane przez siebie komentarze będące zapisem wykładów, ale zamiar ten udało mu się doprowadzić jedynie do 1 Kor 7,9.

"Wykład Ewangelii Jana" zajmuje wśród komentarzy spisanych przez słuchaczy miejsce szczególne. Mianowicie tak szczęśliwie się stało, że zredagował go najinteligentniejszy i najpracowitszy z uczniów Tomasza, Rajnald z Piperno. Co więcej, Akwinata przeprowadził staranną autoryzację całego tekstu, do czego namówił go przyjaciel, niejaki Adenulf z Anagni. Adenulf, zafascynowany osiągnięciami Tomasza w komentowaniu Ewangelii Jana, namawiał go zapewne do tego, żeby - opierając się na swoich wykładach, utrwalonych tak znakomicie przez Rajnalda - po prostu napisał swoją w pełni autorską wersję komentarza. O tym, że święty Tomasz chyba naprawdę zamierzał to zrobić, świadczy fakt, że istotnie rozpoczął tę pracę i pierwsze pięć rozdziałów rzeczywiście napisał osobiście. Resztę - a wszystko to dzięki naleganiom Adenulfa, który go popędzał argumentem, że zamówiony przez niego kopista czeka na coraz to nowe partie tekstu - Tomasz starannie zadiustował. W rezultacie, "Wykład Ewangelii Jana" stanowi najpełniej autentyczne, zaraz po "Wykładzie Listu do Rzymian", dzieło świętego Tomasza jako komentatora Nowego Testamentu.

Serdecznie gratuluję Braciom Tadeuszowi Bartosiowi i Wojciechowi Gołaskiemu postanowienia, żeby to wspaniałe dzieło spolszczyć. Sam miałem w życiu moment, kiedy zastanawiałem się nad tym, czy się do tego nie zabrać. Było to zaraz po ukazaniu się polskiego przekładu "Wykładu Listu do Rzymian". Radość z tej książki przyćmiła na chwilę moje poczucie rzeczywistości. Wróciło mi ono, kiedy przeliczyłem sobie tekst na strony maszynopisu: 1450 stron! "Wykład Listu do

Rzymian" zmieścił się na 650 stronach. Zrozumiałem, że to ponad moje siły. Tym więcej się cieszę, że w pokoleniu następnym znaleźli się Bracia, których perspektywa pracy nad 1450 stronicami tekstu nie odstrasza i postanowili się jednak do tego tekstu zabrać.

Na temat zaś poniższego prologu, którym Akwinata otwiera swój "Wykład Ewangelii Jana", powiem tylko tyle: Jeśli ktoś nawet nie zauważy, że jest to jedna z najważniejszych wypowiedzi eklezjologicznych świętego Tomasza, to albo musi się jeszcze sporo uczyć, żeby rozumieć teksty tego Księcia teologów, albo też niech nigdy na temat tekstów świętego Tomasza się nie wypowiada.

Jacek Salij OP

* * *

Widziałem Pana siedzącego na tronie
wysokim i wyniosłym,
A cała ziemia pełna była Jego chwały.
A to, co pod nim było,
napełniało świątynię.

Iz 6, 1

1. Powyższe słowa wypowiedział człowiek kontemplujący, a gdyby uznać, że wyszły one z ust św. Jana, wystarczyłyby całkowicie do przedstawienia tej Ewangelii. Tak bowiem mówi Augustyn w księdze *O zgodności Ewangelistów*: "pozostali Ewangeliści pouczają nas w swoich Ewangeliach o sprawach odnoszących się do życia czynnego, natomiast Jan w swojej Ewangelii poucza nas także o sprawach dotyczących życia kontemplacyjnego".

Powyższe słowa wskazują na trzy aspekty kontemplacji Jana, który w trojaki sposób kontemplował Pana Jezusa. Wskazują więc na to, co wysokie, szerokie i doskonałe. Wysokie: **widziałem Pana siedzącego na tronie wysokim i wyniosłym**. Szerokie: **ziemia pełna była Jego chwały**. Doskonałe: **to, co pod Nim było, napełniało świątynię**.

2. Co do pierwszego wiadomo, że wysokość i subtelność kontemplacji najbardziej przejawia się w kontemplacji i poznaniu Boga: *podnieście ku górze oczy wasze i zobaczcie, kto to uczynił* (Iz 40, 26). I tak człowiek podnosi ku górze oczy kontemplacji, gdy widzi i kontempluje Stworzyciela wszystkich rzeczy. Ponieważ zaś Jan przekroczył wszystko co stworzone, mianowicie owe góry, nieba, aniołów,

i dotarł do samego Stworzyciela wszystkiego, staje się jasne, że - jak mówi Augustyn - jego kontemplacja była najwyższa. Dlatego: **Widziałem Pana.** A ponieważ - według słów samego Jana - *Izajasz powiedział to, gdy widział Jego chwałę,* to znaczy [chwałę] Chrystusa, *i mówił o Nim* (J 12, 41), stąd ów Pan siedzący na tronie wysokim i wyniosłym to Chrystus.

W Janowej kontemplacji Słowa Wcielonego można wskazać na czworaką wysokość - władzy: **Widziałem Pana;** wieczności: **siedzącego;** godności, albo szlachetności natury: **na tronie wysokim;** i nieogarnialnej prawdy (*incomprehensibilis veritatis*): **i wyniosłym.**

Starożytni filozofowie na te właśnie cztery sposoby doszli do poznania Boga.

3. Niektórzy bowiem doszli do poznania Boga poprzez [rozpoznanie] jego władzy. Jest to droga najbardziej skuteczna.

Widzimy bowiem, że wszystko, co należy do świata przyrody, zmierza do celu i osiąga cele pożyteczne i pewne. Ponieważ jednak rzeczy te pozbawione są intelektu, nie mogą kierować same sobą, a jedynie może nimi kierować i poruszać ktoś, kto kieruje nimi poprzez swój intelekt. Jest więc tak, że ów ruch rzeczy naturalnych do pewnego celu wskazuje na istnienie czegoś wyższego, przez co rzeczy naturalne są kierowane ku celowi i rządzone. Ponieważ więc cały bieg natury w sposób uporządkowany dąży do celu i jest ku niemu kierowany, z konieczności trzeba nam przyjąć coś wyższego, co tym biegiem kieruje. Tym czymś jest Bóg, tak jak Pan jest tym, który rządzi. Owa władza rządzenia zostaje ukazana w Słowie Bożym: **Pana.** Stąd w jest powiedziane w Psalmach (88, 10): *Ty panujesz nad mocą morza; wzruszenie nawałności jego Ty uśmierzasz,* jakby mówił: Ty jesteś Panem i rządzisz wszystkim. Jan pokazuje, że posiada to poznanie Słowa gdy mówi: *Przyszedł do swojej własności* (J 1, 11), to znaczy na świat, ponieważ cały świat jest Jego własnością.

4. Inni doszli do poznania Boga poprzez rozpoznanie jego wieczności. Widzieli bowiem, że w rzeczywistości [dostępnej zmysłowo] wszystko podlega zmianie. Im coś jest bardziej szlachetne w hierarchii rzeczy, tym mniej ma w sobie zmienności. Na przykład ciała niższe podlegają zmianom zarówno w swojej substancji, jak i w swoim umiejscowieniu. Natomiast ciała niebieskie jako bardziej szlachetne są niezmienne w swojej substancji, a poruszają się jedynie z uwagi na to, że są ciałami przestrzennymi. Z powyższego w sposób oczywisty możemy wywnioskować, że pierwsza zasada wszystkich rzeczy, najwyższa i najbardziej szlachetna - jest niezmienna i wieczna.

Na tę wieczność Słowa wskazuje prorok mówiąc: **Siedzącego,** co znaczy, że nie ma w Nim żadnej zmiany oraz że przebywa w wieczności. *Tron twój Boże na wieki wieków* (Ps 44, 7). *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki*

(Hbr 13, 8). Jan ukazał ową wieczność mówiąc: *Na początku było Słowo* (J 1, 1).

5. Są tacy, którzy doszli do poznania Boga poprzez rozpoznanie godności samego Boga, a byli to platonicy.

Zauważyli bowiem, że wszystko, co istnieje przez uczestnictwo (*secundum participationem*) jest ukierunkowane ku czemuś, co istnieje ze swej istoty (*per suam essentiam*), jako ku temu, co pierwsze i najwyższe. Podobnie przez uczestnictwo wszystko, co się pali, sprowadza się do ognia, który jest taki ze swej istoty. Ponieważ więc wszystkie rzeczy, które są, uczestniczą w istnieniu i są bytami przez uczestnictwo (*per participationem entia*), jest konieczne, aby na szczycie całej rzeczywistości istniało coś, co byłoby owym istnieniem ze swej istoty, czyli żeby jego istota była jego istnieniem. Otóż tym czymś jest Bóg, który jest najbardziej wystarczającą, najbardziej godną i najdoskonalszą przyczyną całego istnienia, od którego wszystko, co jest, bierze istnienie. Godność ta ukazana jest w słowach: **Na tronie wysokim**, co - według Dionizego - odnosi się do Boskiej natury. *Wywyższony nad wszystkie narody jest Pan* (Ps 112, 4). Godność tę ukazuje nam Jan, gdy mówi: *I Bogiem było Słowo* (J 1, 1). Słowo było Bogiem, [to znaczy], że wyraz *Słowo* pełni rolę podmiotu, a wyraz *Bóg* orzecznika.

6. Inni znów doszli do poznania Boga zauważając, że prawdy nie da się poznać do końca (*ex incomprehensibilitate veritatis*).

Wszelka bowiem prawda, jaką może uchwycić nasz intelekt, jest zawsze czymś skończonym, jak mówi Augustyn: "wszelka wiedza ma swoje granice w zdolnościach poznawczych posiadającego tę wiedzę", a jeśli ma granice, to jest określona i uszczegółowiona. Toteż prawda pierwsza i najwyższa, przewyższająca wszelki umysł, z konieczności nie da się poznać do końca i jest nieskończona. I to jest Bóg. Stąd powiedziane jest w Psalmach (Ps 8, 2): *Wyniesiony jest nad niebiosa Twój majestat*, to znaczy ponad wszelki stworzony intelekt, anielski i ludzki. I dlatego mówi Apostoł: *mieszka w światłości niedostępnej* (1 Tm 6, 16).

Tę niepojmowalność prawdy ukazują nam słowa: **I wyniosłym**, to znaczy wyniesionym ponad wszelki umysł stworzony. I tę niepojmowalność ukazuje nam Jan, gdy mówi: *Boga nikt nigdy nie widział* (J 1, 18).

Tak więc kontemplacja Jana była wysoka ze względu na władzę, wieczność, godność i nieogarnioność Słowa, o którym mówi nam w swojej Ewangelii.

7. Była także szeroka. Kontemplacja bowiem wtedy jest szeroka, gdy rozważając przyczynę możemy rozważać wszystkie jej skutki, to znaczy, gdy poznajemy nie tylko istotę przyczyny, lecz także jej moc, dzięki której rozlewa się na wiele rzeczy. O tym rozlewaniu się jest powiedziane: *On rozlewa mądrość jak Piszon i jak Tygrys w czasach nowych zbóż* (Syr 24, 25); *Rzeka Boża pełna jest wody* (Ps 64, 10). [Dlatego jest pełna wody], ponieważ Mądrość Boża dogłębnie ogarnia swoim poznaniem wszystkie rzeczy. *Od początku jest z Tobą mądrość, która zna*

Twe dzieła (Mdr 9, 9).

Skoro więc Jan Ewangelista został wyniesiony do kontemplacji Boskiej natury i istoty Słowa, gdyż mówi: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga* (J 1, 1), zaraz [potem] ukazuje nam moc owego Słowa, rozlaną we wszystkich rzeczach mówiąc: *Wszystko przez nie się stało* (J 1, 3). Dlatego kontemplacja Jana była szeroka. I stąd w cytowanych wyżej słowach po tym, jak Prorok powiedział: **Widziałem Pana siedzącego**, dodaje o Jego mocy: **A ziemia pełna była Jego chwały**. To znaczy - cała pełnia rzeczy i wszechświata pochodzi z majestatu i mocy Boga, przez którego wszystko się stało i którego światłem oświeceni zostają wszyscy ludzie przychodzący na ten świat. *Pańska jest ziemia i to, co ją napełnia* (Ps 23, 1).

8. Kontemplacja Jana była także doskonała. Kontemplacja jest doskonała wtedy, gdy kontemplujący zostaje doprowadzony i wyniesiony do wysokości kontemplowanej rzeczywistości. Gdyby bowiem pozostawał przy tym co niskie, niezależnie od tego, w jakim stopniu kontemplowałby to co wysokie, nie byłaby to kontemplacja doskonała. Do tego więc, by była doskonała trzeba, aby kontemplujący wspiął się i osiągnął sam cel kontemplowanej rzeczywistości (*ipsum finem rei contemplate*) swoją postawą (*affectum*) i intelektem przylegając do kontemplowanej prawdy i aprobując ją. *Czy może znasz drogi obłoków*, to znaczy kontemplacje głosicieli Słowa Bożego, *że są doskonałe* (Hi 37, 16) na tyle, na ile mocno postawą i intelektem przylegają oni do kontemplowanej przez siebie Najwyższej Prawdy.

Ponieważ więc Jan nauczał nie tylko, w jaki sposób Jezus Chrystus, Słowo Boże jest wyniesionym ponad wszystko Bogiem i w jaki sposób wszystko przez Niego się stało, lecz także, że przez Niego zostajemy uświęceni i że przez łaskę, którą nas obdarza, przylegamy do Niego, dlatego mówi: *Z Jego pełności wszyscy otrzymaliśmy łaskę po łasce* (J 1, 16). Stąd widzimy, że kontemplacja [Jana] była doskonała, a ta doskonałość ukazana została w słowach: **A to, co pod nim było, napełniało świątynię**. *Głową Chrystusa [jest] Bóg* (1 Kor 11, 3), a to, co jest pod Chrystusem, są to sakramenty człowieczeństwa, przez które wierzący zostają napełnieni pełnią łaski. Według tego więc **to, co pod nim było, napełniało świątynię**, to znaczy wierzących, którzy są świętą Świątynią Boga, jak jest powiedziane w Pierwszym Liście do Koryntian (3, 16). W ten sposób przez sakramenty tego człowieczeństwa wszyscy wierzący w Chrystusa czerpią z pełni Jego łaski.

Kontemplacja Jana była więc wysoka, szeroka i doskonała.

9. Otóż zauważmy, że różne nauki w różnoraki sposób uczestniczą w tych trzech sposobach kontemplacji. Doskonałość kontemplacji może osiągnąć wiedza o moralności (*scientia moralis*), ponieważ zajmuje się ona celem ostatecznym. Pełnię kontemplacji może osiągnąć poznanie naturalne (*scientia naturalis*), które bada

rzeczy jako pochodzące od Boga. Natomiast wysokość kontemplacji spośród wszystkich nauk filozoficznych przynależy metafizyce. Jednakże Ewangelia Jana zawiera w całości i równocześnie to, co powyższe nauki zawierają częściowo i dlatego jest ona najdoskonalsza.

10. Tak więc z tego, co powiedzieliśmy powyżej wnioskujemy o przedmiocie (*materia*) tej Ewangelii. Podczas gdy inni Ewangeliści zajmowali się głównie tajemnicami człowieczeństwa Chrystusa, Jan w szczególny sposób wskazywał w swojej Ewangelii na Bóstwo Chrystusa, jak to wyżej zostało powiedziane (nr 1), choć nie pominął zupełnie tajemnic człowieczeństwa. Stało się tak, ponieważ po napisaniu Ewangelii przez innych Ewangelistów pojawili się heretycy, tacy jak Ebion i Kerynt, którzy zaprzeczali Bóstwu Chrystusa i utrzymywali, że Chrystus był tylko człowiekiem. Dlatego Jan Ewangelista, który prawdę o Bóstwie Chrystusa czerpał z samego źródła Boskiego serca, napisał tę Ewangelię ze względu na prośby wierzących. W niej przekazał nam naukę o Bóstwie Chrystusa i odparł wszystkie herezje.

Z powyższych słów wynika więc jasno układ (*ordo*) tej Ewangelii. W pierwszej części bowiem ukazuje nam **Pana siedzącego na tronie wysokim i wyniosłym** mówiąc: *Na początku było Słowo* (J 1, 1). W drugiej części ukazuje w jaki sposób **cała ziemia pełna była Jego chwały** mówiąc: *Wszystko przez Nie się stało* (J 1, 3). W części trzeciej ukazuje w jaki sposób **to, co pod nim było, napełniało świątynię** mówiąc: *Słowo stało się ciałem* (J 1, 14).

Znamy więc cel tej Ewangelii, którym jest uczynienie wierzących świątynią Boga i napełnienie ich Jego chwałą. Stąd sam Jan mówi: *To zaś napisano abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym* (J 20,31).

Znamy także przedmiot tej Ewangelii, którą jest poznanie Bóstwa Słowa. Znamy jej układ, znamy i cel.

11. Wreszcie możemy wysnuć pewne wnioski na temat sytuacji Autora, o którym jest mowa na cztery sposoby: ze względu na jego imię, jego moc, symbol i przywilej.

Ze względu na imię, ponieważ Jan był autorem tej Ewangelii. Imię zaś Jan interpretuje się jako "ten, w którym jest łaska", ponieważ tajemnice Bóstwa mogą widzieć jedynie ci, którzy mają w sobie łaskę Bożą. Stąd w Pierwszym Liście do Koryntian (2, 11) jest powiedziane: *Nikt nie wie, co jest w Bogu, tylko Duch Boży.*

Jan widział Pana siedzącego dzięki cnocie, ponieważ zachował dziewictwo: takim przystoi widzieć Pana. *Błogosławieni czystego serca* (Mt 5, 8).

Ze względu na symbol, gdyż Jan jest przedstawiony jako orzeł. Trzej pozostali Ewangeliści, ponieważ zajmowali się tym, co Chrystus dokonywał w ciele, są oznaczani przez istoty chodzące po ziemi, to znaczy przez człowieka, wołu i lwa. Jan zaś wzlatując jak orzeł ponad obłoki ludzkiej słabości jasnym i przenikliwym okiem

serca ogląda światło niezmiennej prawdy wpatrując się w samo Bóstwo Pana naszego Jezusa Chrystusa, w którym jest On równy Ojcu - wierzył bowiem, że wystarczy ono za wszystko. O nim też przede wszystkim starał się mówić w swojej Ewangelii. O tym locie Jana mówił Hiob (39,27.29): *Czy orzeł* - to znaczy Jan - *wzbije się na Twój rozkaz?* i dalej: *Oczy jego widzą z daleka*, ponieważ widział oczyma umysłu samo Słowo Boga przebywające na łonie Ojca.

Ze względu na przywilej, ponieważ wśród innych uczniów Jan był uczniem najbardziej umiłowanym przez Chrystusa: *To jest bowiem uczeń, którego Jezus umiłował* (J 21, 20) - jak on sam powiedział nie wyjawiając swego imienia. A ponieważ przyjacielowi wyjawia się tajemnice, jak jest powiedziane tamże: *Nazwałem was przyjaciółmi, ponieważ wszystko, co usłyszałem od Ojca, wam oznajmiłem* (J 15, 15), [Chrystus] swoje tajemnice powierzył temu szczególnie umiłowanemu uczniowi. Stąd czytamy u Hioba (36, 32-33)[1]: *Przed szkaradnymi* (*immanibus*), czyli przed pysznymi, *ukrył światło*, mianowicie Chrystus ukrył prawdę swojego Bóstwa, *a oznajmił o nim swemu przyjacielowi*, Janowi, *że jest jego udziałem*. Stąd też Jan jako ten, który doskonalej widział światło Słowa Wcielonego ukazał nam je w słowach: *Była światłość prawdziwa, [która oświeca każdego człowieka gdy na świat przychodzi]* (J 1, 9).

Znamy więc przedmiot, układ, cel i autora Ewangelii, błogosławionego Jana, którą mamy przed sobą.

tłum. Tadeusz Bartoś OP

[1] Tomasz podaje te wersy w postaci: ***Immanibus*** *abscondit lucem (...) et annuntiat de ea amico suo, quod possessio eius sit (...).* Wg potrydenckiej Wulgaty: ***In manibus*** *abscondit lucem, et praecipit ei, et rursus adveniat. Annuntiat de ea amico suo, quod possessio eius sit, et ad eam possit ascendere.* Wg Neowulgaty: ***In manibus*** *abscondit lucem et praecipit ei, ut percutiat. Fragor eius de eo annuntiat, zelans ira contra iniquitatem.* Wg Biblii Tysiąclecia: *Błyskawicą zbrojne ma ręce, wskazuje jej cel oznaczony, głos przeciw niemu wydaje: zazdrosny gniew na nieprawość.* (przyp. red.)

Filozofia a mistyka w pismach Mistrza Eckharta[1]

Wiesław Szymona OP

Termin "mistyka" lepiej byłoby może zastąpić ogólniejszym pojęciem "duchowości" - tym bardziej, że nie wszyscy są przekonani, że Mistrz z Hochheim sam przeżywał doświadczenia mistyczne w przyjmowanym dzisiaj tego słowa znaczeniu. Sam termin nie odgrywa tu zresztą większej roli, Eckhart właściwie go nie używał; mówił po prostu o zjednoczeniu duszy z Bogiem - na czym polega i jak się do niego dochodzi. Dla nas istotne jest to, że całe jego dzieło ma wymiar na wskroś religijny. Warto jest też pamiętać o tym, że u Eckharta filozofia i duchowość nie występują obok siebie w jakimś sztucznym, tylko zewnętrznym związku. Swoimi ontologicznymi koncepcjami posługuje się on do wyjaśnienia przeżyć religijnych (nawiasem mówiąc jestem przekonany, że mamy tu do czynienia z jego własnymi doświadczeniami duchowymi i mistycznymi). Innymi słowy: ontologia i teologia Eckharta decydują o jego koncepcji drogi duszy do Boga.

Z racji powiązania ontologii i teologii Mistrza z Hochheim, jego mistyka bywa nazywana spekulatywną. W historii duchowości chrześcijańskiej był to prąd zupełnie nowy i właśnie Eckhart - najsłynniejszy dominikanin swej epoki, dwukrotny prowincjał i kierownik paryskiej katedry teologii - jest jego twórcą i najwybitniejszym przedstawicielem. Zatem chcąc zrozumieć jego myśl, musimy ją umieścić w perspektywie intelektualistycznej.

Bóg - stworzenie

Na pytanie: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, Eckhart daje odpowiedź twierdzącą. Wynika stąd, że wszystkie byty mają od wieków swoje siedlisko w Słowie i - zanim z Niego wyszły na zewnątrz (*exstasis*) przez akt stwórczy - znajdowały się tam w pewnego rodzaju świetlanej *instasis*. Wyczuwamy tu

---

[1] Jest to (z niewielkimi zmianami) polska wersja referatu pt. *Philosophie et mystique chez Maitre Eckhart*, wygłoszonego na spotkaniu regensów dn. 20 XI 1993 roku.

wyraźnie elementy neoplatońskiego egzemplaryzmu i on to właśnie nadaje specyficzne zabarwienie temu nowemu mistycznemu prądowi, zwanemu spekulatywnym. Perspektywa ta stanowi punkt wyjścia przy opisywaniu duchowej wędrówki duszy. Dusza pochodzi od Boga, od wieków zawiera się w Słowie, od którego otrzymuje też istnienie w czasie; zmierza ona na powrót ku Bogu, który ma stanowić jej wieczne szczęście. Również ten powrót ma podobny, "spekulatywny" wymiar: chodzi przecież o to, żeby człowiek odnalazł w Synu Bożym swój przedwieczny obraz, uwolniony od wszelkich zewnętrznych obrazów, znaków i pojęć.

Dla duszy Bóg stanowi więc źródło, drogę i kres. Stąd zasadnicze znaczenie doktryny o Bogu.

Eckhart mocno akcentuje absolutny charakter bytu. W prawdziwym tego słowa znaczeniu jest nim tylko Bóg. Mistrz z Hochheim nie ustawia się tu w perspektywie czysto teoretycznej, chodzi mu raczej o określenie ontologicznego statusu duszy. Ta ostatnia sama z siebie jest nicością - w tym sensie, że cały swój byt czerpie z Boga. Eckhart często powraca do tego bezpośredniego charakteru przyczynowości Bożej, bo ona to właśnie określa doświadczenie chrześcijańskie i całą postawę duszy podczas jej ziemskiej pielgrzymki. Stworzenie jest dziełem samego tylko Boga - stąd to ciągłe akcentowanie zależności duszy od Niego. Stworzenia trwają w Bogu, ponieważ trwają w bycie. Akt stwórczy nie jest przerywany ani na chwilę, zatem stworzenia otrzymują nieustannie swój byt od Boga - Bytu niestworzonego. Jak wszystkie inne dzieła Boże, również stworzenie jest wolne od niedoskonałości, doskonałości stworzeń należy jednak szukać w ich absolutnym wzorcu - Słowie. Istnienie stworzeń niczego nie dodaje absolutnemu Bytowi bożemu. Eckhart zwraca jednak baczną uwagę, by nie mieszać tych dwóch *esse* - w Bogu i w czasie.

Głębia duszy

Powrót stworzeń rozumnych do Boga dokonuje się przez uczestnictwo w Jego wewnętrznym życiu, uczestnictwo, które staje się możliwe dzięki zjednoczeniu duszy z Bogiem. Takie przebóstwienie zakłada ze strony Boga działanie polegające na usynowieniu. W działaniu tym ma swoją rolę także stworzenie i Eckhart usiłuje przedstawić tę tajemniczą aktywność duszy. By ułatwić zrozumienie toku jego myślenia, posłużę się tu schematem zawartym w jednym z opracowań R. L. Oechslina, sprowadzającym się do wyróżnienia trzech płaszczyzn: ontologicznej, psychologicznej i etycznej.

1^0 Zjednoczenie duszy z Bogiem dokonuje się poza jej władzami, w tzw. "głębi" (dnie) duszy. Dusza otrzymuje byt bezpośrednio od Boga, dlatego jest On

jej bliższy niż ona sobie samej i przebywa w jej głębi z całym swoim Bóstwem.[2] Cóż to takiego ten tajemniczy *Seelengrund* (*etwas in der Seele*)? W ujęciu statycznym będzie to sama istota duszy, która jest do tego stopnia otwarta na nieskończoność, że należy się powstrzymać od wszelkich jej określeń (*Kto chce wyrazić ją w jej prostocie, czystości i nagości - taką jaka jest w samej sobie - nie potrafi znaleźć dla niej żadnej odpowiedniej nazwy*).[3] Właśnie do tej tajemnej istoty przychodzi natura Boża partycypowana za pośrednictwem łaski. Zatem przez głębię można rozumieć także łaskę stworzoną. Eckhart, rozpatrując ją w ujęciu dynamicznym (czyli jako nieustannie podtrzymywaną w bycie przez Boga), najczęściej nazywa ją światłem lub iskierką (*scintilla, Fünklein*). Te dwa terminy mówią o darze, jaki Bóg daje duszy z siebie samego, po to by jej przekazać swoje życie (to, co często określa się mianem "łaski niestworzonej") - darze nieprzerwanie udzielanym, analogicznym do pochodzenia Syna (*lumen de lumine*) i stąd podobnie też określanym. Tak chyba należy rozumieć ustępy, w których Eckhart mówi o "częściach duszy" - stworzonej i niestworzonej.

2^0 Jak powiedziano, Eckhart posługuje się tymi kategoriami w celu naświetlenia pewnego doświadczenia duchowego, stąd druga płaszczyzna - psychologiczna. W duszy znajdują się dwie tylko władze duchowe, umysł i wola. Działanie ich może być mniej lub bardziej duchowe. Jednakże ich przedmiot jest zawsze ten sam, mianowicie Bóg. Można jednak do Niego dotrzeć poza sferą pojęć i wyobrażeń. Władze duszy, oczyszczone tak, że mogą działać bez tych pośrednictw, przybierają nazwę *Vernünftigkeit* (*intellectus* św.Augustyna); Eckhart używa tu niekiedy określenia "świątynia duszy". Normalnie władze duszy ujmują Boga poprzez pojęcia lub inne formy stworzone, a przez to zniekształcają czyste światło Boże. Oczyszczone - stają się zdolne uchwycić coś z tego światła bez pomocy pojęć i fantazmatów. Dusza zmierza zawsze ku temu, co ją przekracza. Z racji swej czystości ta tajemna władza duszy jest obrazem Boga i może się z Nim zjednoczyć. Więcej nawet: dusza w ten sposób odmaterializowana w pewnym sensie stanowi jedno z Bogiem.

3^0 Aspekt psychologiczny jest uzależniony od płaszczyzny etycznej. Wzmiankowana przed chwilą duchowa władza rozwija się i działa jedynie dzięki oczyszczeniu. To zaś doprowadza nas do Eckhartowej doktryny nauki o ogołoceniu (podstawowa tu kategoria to *Abgeschiedenheit*) i o ubóstwie duchowym. *Et hoc quidem morale est* - mówi w swej obronie Eckhart - *docens hominem renuntiare omnibus et denudari, pauperem fieri, nihil habere amoris terrenorum, qui vere vult esse*

[2] por. Mistrz Eckhart, *Kazania*, tł. i opr. W. Szymona, Poznań 1986, Kazanie 10, s. 127 (dalej podajemy nr kazania i stronę).

[3] Kazanie 17, s. 163.

discipulum Christi, amare Deum sine modo.[4]

Eckhart nieustannie nawraca do różnych aspektów moralnego życia chrześcijanina. Jego doktryna nie jest zasadniczo negatywna. Wzywa on do wstępowania na drogę prowadzącą prosto do Boga. Boga tylko należy szukać. Odrywanie się od wszystkiego, co stworzone, jest potrzebne tylko jako warunek odkrycia Go w sobie samym, w głębokim skupieniu, w najbardziej skrytym miejscu własnego wnętrza, do którego dostęp ma wyłącznie Bóg. Dążenie do takiego celu domaga się usuwania wszystkich przeszkód i zakłóceń. Człowieka dobrego nic nie powinno rozpraszać. Ma on być do tego stopnia wewnętrznie wyciszony, żeby w swej samotności mógł słyszeć tylko Boga. Znakiem zamieszkiwania w Bogu jest pokój duszy.[5]

Równocześnie dokonuje się proces oczyszczania duszy, który uzdalnia ją do zjednoczenia z Bogiem. By to wyrazić, Eckhart nie szczędzi słów najmocniejszych: mówi o nagości (*denudari ab amore mundi; et: quanto nudius tanto capatius*), o unicestwieniu lub śmierci (*czysty jest ten tylko, kto unicestwił wszystko stworzone*).[6] Należy się oderwać od wszystkiego, co posiadamy, ponieważ dwie formy nie mogą być w tym samym miejscu - twierdzi Eckhart, bardziej tu arystotelik niż platonik. Wszędzie gdzie znika forma stworzenia, tam jej miejsce zajmuje forma Boga. Zatem oczyszczeniu należy poddać nie tylko władze zmysłowe, ale również duchowe. Trzeba się stać "dziewicą", to znaczy uwolnić się od wszelkich obcych obrazów. W końcu trzeba się wyrzec i siebie samego, bo taki jest warunek pójścia w ślady Chrystusa.

Oczywistą jest rzeczą, że takie oczyszczenie nie może się dokonywać bez cierpienia; ono to stanowi drogę prowadzącą do Boga. W tym samym kontekście Eckhart bardzo często mówi również o pokorze; łaska przynosi owoce tylko w człowieku uniżonym: *quanto humilior, tanto capatior.*[7] Oznacza to rzeczywiste ubóstwo w duchu. Eckhart mówi o nim zwłaszcza w swoim słynnym *Kazaniu* 52: *Ubogi jest ten, kto nic nie posiada, niczego nie chce i nic nie wie.*[8]

Zjednoczenie z Bogiem jako przebóstwienie człowieka

Tak oto przedstawia się droga duszy, *reditus* do jej pierwszego Źródła. A kres tej wędrówki? Jest to uczestnictwo duszy w życiu Trójcy Świętej. Zaczyna się ono już tu na ziemi i to od momentu chrztu. Polega na nieustannym przebóstwianiu

[4] Cytat za: Théry G., *Contribution l'histoire du proces d'Eckhart*, "La Vie spirituelle", I, s. 258.
[5] por. Kazanie 60, s. 354.
[6] Kazanie 6.
[7] Kazanie 35, s. 356.
[8] s. 319.

człowieka przez mieszkającego w nim Boga. Eckhart usilnie nawołuje do przeżywania tego doświadczenia obecności Boga. Łaska działa w nas i prowadzi do zjednoczenia z Bogiem przez trzy cnoty teologalne. Jak człowiek nie może czegoś znać, gdy nie ma wiedzy, tak też nie może być synem, jeśli nie ma udziału w Bycie Syna Bożego. Od tego życia łaski nie należy jednak oddzielać władz duszy: poznania, władzy gniewliwej i woli, które są siedliskiem cnót wiary, nadziei i miłości. Dusza jest cała na obraz Boga, jednakże Eckhart daje pierwszeństwo w pełni oczyszczonemu poznaniu, ponieważ ono właśnie kieruje życiem całej duszy i prowadzi do jedności z Bogiem.

Udział w życiu Bożym nie jest możliwy bez miłości bliźniego - takiej, która odrzuca egoistyczne "ja". Miłowanie samego tylko Boga w każdym bycie prowadzi do zjednoczenia w miłości i usunięcia wszelkich podziałów. U mistrza Eckharta doktryna o jedności Boga prowadzi do nauczania o jedności Ciała Mistycznego. Dłuższe rozważania na ten temat znaleźć można w jego komentarzu do J 4,38. *Homo divinus*, człowiek Boży, działa w Chrystusie, On zaś działa we wszystkich. Poza tym miłość poszerza sferę posiadania w tym sensie, że wszelkie dobro, jakie ktoś miłuje, także dobro drugiego, należy do mnie.

Eckhart nie rozwija szerzej tematu stopni życia duchowego. Życie Boże stanowi według niego pewnego rodzaju absolut. Tu i ówdzie można jednak u niego wyśledzić aluzje do różnych etapów drogi duszy do Boga, jak na przykład następujący schemat: 1. powierzenie Bogu wszelkich pragnień, 2. wejście w stan oderwania od wszystkiego, 3. stan całkowitego zapomnienia.

Również modlitwa jest funkcją oderwania się od wszystkiego i zjednoczenia z Bogiem. Kto prosi o jakąś rzecz poza Bogiem, stawia ją ponad Nim, a w ten sposób robi z niej bożka. Należy prosić Boga o to, czego On dla nas pragnie. Nie zostaniemy więc wysłuchani, jeśli będziemy prosić o pieniądze, spadek, doczesne zaszczyty. Modlitwa ma być nadto wytrwała, a będzie taka dzięki pragnieniom. *Si non vis intermittere orare, noli intermittere desiderare*[9] - powtarza Eckhart za św. Augustynem.

Dostosowanie własnej woli do woli Bożej jest celem, do którego prowadzi całe nauczanie Eckharta. Chodzi o to, by osiągnąć zjednoczenie z trzema Osobami Bożymi, tak aby człowiek razem z nimi działał i żeby się urzeczywistniła jedność stanowiąca kres życia trynitarnego. Żeby więc otrzymać życie Boże, trzeba się dostosować do woli Ojca - o to przecież mamy prosić, gdy odmawiamy *Ojcze nasz*. A tymczasem: "Ogłuszamy Boga powtarzając dniem i nocą: *Panie, bądź wola*

[9] Meister Eckhart, *Sermones*, Stuttgart 1936-1956, t. 4, s. 147.

Twoja (Mt 6,10), a kiedy ta się spełnia, wpadamy w gniew".[10] W rzeczy samej, każdy kto Bogu poddaje całą swoją wolę, do tego stopnia - można powiedzieć - wiąże Go ze sobą, że Bóg chce tego, czego chce ten człowiek.

Spotkanie filozofa z apostołem Chrystusa

Takie oto są ważniejsze elementy duchowości (mistyki) Mistrza z Hochheim. Na koniec tego zwięzłego szkicu dobrze będzie jeszcze zestawić najważniejsze przesłanki metafizyczne, od których zależy ta duchowość - a tym samym wskazać parę istotnych punktów, w których w dziele Eckharta spotykają się ze sobą metafizyk z człowiekiem religijnym i apostołem (*Lesemeister* i *Lebmeister*).

Była już wyżej mowa o ogólnym schemacie *exitus - reditus*. U kresu swej duchowej wędrówki człowiek powinien odzyskać ten stan czystości i upodobnienia do Boga, jaki był mu właściwy wtedy, gdy jeszcze pozostawał w swojej przyczynie, Bogu, kiedy - jak to paradoksalnie formułuje Eckhart - człowiek był Bogiem.

W bliskim sąsiedztwie tego schematu odnajdujemy inną - tym razem bliższą plotynizmowi - wizję rzeczywistości pojmowanej jako relacja "wielość - jedność". Tu na ziemi rzeczy znajdują się w stanie rozproszenia i wielości, a to oznacza niedoskonałość. Celem wszystkich poczynań człowieka duchowego na ziemi jest powrót do stanu pierwotnej jedności. Inaczej mówiąc (Eckhart nawiązuje tu do wyrażenia św. Augustyna) - *de regione dissimilitudinis in regionem similitudinis*. Nie na płaszczyźnie ontologicznej, rzecz jasna, lecz tylko psychologicznej i etycznej.

Idea filozoficzna określająca zasadę tego przechodzenia jest pochodzenia arystotelesowskiego. Brzmi ona: *corruptio unius est generatio alterius*. Mistrz Eckhart często powtarza: Umrzyj sobie samemu, po to by Syn Boży mógł się w tobie narodzić. Umrzyj sobie, to znaczy: swoim słabościom, egoizmowi, własnej woli. *Stirb und werde!* (albo: *Entwerde und werde!*). Śmierci starego człowieka odpowiada narodzenie człowieka nowego, sprawiedliwego i szlachetnego - nowego Adama.

Czy te podstawowe idee Eckharta są dzisiaj w jakiś sposób aktualne i mogłyby znaleźć zastosowanie w życiu religijnym? Czy ten słynny w swojej epoce scholastyk schyłku średniowiecza - chętnie słuchany za życia, po śmierci skazany na milczenie, a odkrywany na nowo od końca XIX wieku - dziś również ma nam coś do powiedzenia?

W ostatnich dziesięcioleciach wiele mówiono o możliwościach nawiązania

[10] Kazanie 25, s. 205.

dialogu z ideologiami czy wielkimi religiami Dalekiego Wschodu, a przede wszystkim z buddyzmem. W kontekście podejmowanych w tym kierunku prób, w myśli Eckharta próbuje się dostrzegać pomost, który mógłby łączyć Zachód ze Wschodem. Napisano na ten temat już wiele artykułów, organizowane były międzynarodowe spotkania. Problem jest godny przynajmniej zasygnalizowania.

Tym, co mnie osobiście zawsze uderzało przy lekturze dzieł Eckharta i co, jak mi się wydaje, może również dzisiaj mieć duże znaczenie, jest jego głęboki humanizm. Nie humanizm współczesnych ateistów i agnostyków upatrujących w każdej religii przeszkodę do rozwoju człowieka, lecz autentyczny chrześcijański humanizm. To wewnętrzne dzieło (*das innere Werk*), o którym Eckhart ciągle mówi, to przecież nic innego, jak doskonałość człowieka, jego auto-realizacja. Do swoich słuchaczy kieruje on te oto dojmujące wezwania:

Mensch, werde wesentlich!

Erkenne dich selbst und werde der du bist![11]

Eckhart jest o wiele bardziej ontologiem niż moralistą. Według niego istotne są przede wszystkim nie czyny, normy i obowiązki człowieka, lecz sama głębia jego duszy, człowiek odosobniony (*der abgeschiedene Mensch*), nowa tożsamość.

Obok humanizmu, innym słowem-hasłem naszych czasów jest wolność. Otóż w idei oderwania (*Abgeschiedenheit*), o którym Eckhart nieustannie mówi, zawarł on cały swój program wychowania człowieka do wolności. Zachęca mianowicie do formowania w sobie serca wolnego od przywiązań (*ein lediges Gemüt*), niczym nie skrępowanego. Głosi wolność wewnętrzną, której podstawę stanowi poznanie siebie samego, a więc opartą na prawdzie (Czy nie jesteśmy tu bardzo blisko klimatu encykliki *Veritatis splendor*, a ostatecznie - samej Ewangelii?). "Po dokonaniu «przejścia» (słynny eckhartowski *Durchbruch*) uwalniającego mnie od mojej własnej woli, znajdę się ponad wszystkimi stworzeniami. Tam będę ulegał poruszeniu, które uniesie mnie ponad wszystkich aniołów". Człowiek jest panem siebie samego w tym samym stopniu, w jakim jest gotów od siebie się oderwać.

Mistrz Eckhart może nam też dopomóc w kształtowaniu naszego stosunku do dóbr tego świata. Wcale nie namawia nikogo do skrajnej ascezy, zewnętrznego ubóstwa, ani do życia pustelniczego. On sam zresztą prowadził życie niezwykle aktywne, na wielu płaszczyznach: naukowej, apostolskiej i administracyjnej. Cały pozostawał w służbie Zakonu i Kościoła. Zdecydowany był tylko co do jednego: nie wolno się stawać niewolnikiem rzeczy. Bo im bardziej człowiek jest od nich wewnętrznie oderwany, w tym większym stopniu je posiada i jest ich panem. "Niczego nie powinien mieć, niczego nie wiedzieć i niczego nie chcieć" - mówi

[11] "Stań się człowiekiem istotowym. Poznaj siebie samego i stań się tym, kim jesteś!"

z właściwym sobie radykalizmem. Trzeba się nauczyć posiadania rzeczy na nowy sposób, *ohne Eigenschaft*, to jest bez ich zawłaszczania. Bo wszystko, co uważamy za swoje, zostało nam tylko użyczone.

Głoszony przez Mistrza z Hochheim humanizm przeniknięty jest optymizmem i radością. Bo w nagrodę za bolesne niekiedy oderwanie *der abgeschiedene Mensch* wchodzi już tu na ziemi do radości Pana. "...z chwilą gdy dusza się wyzwoli z czasu, nie ma w niej już ani bólu, ani cierpienia i nawet przeciwności stają się dla niej radością. Wszelka przyjemność, radość i rozkosze miłości, jakie tylko można by sobie wyobrazić, w porównaniu ze szczęściem, jakie daje to narodzenie, nie są radością".[12]

Glosa

Jan Andrzej Kłoczowski OP

Nie będę się bezpośrednio ustosunkowywał do tez, wypowiedzianych przez Ojca Wiesława Szymonę, wypowiem tylko kilka twierdzeń na marginesie jego tekstu, twierdzeń sformułowanych przez filozofa a nie teologa. Bardzo proszę Czytelników o wyrozumiałość, bowiem uwagi, jakimi dzielę się z nimi, mają charakter w miarę uporządkowanych notatek, czyli są bardziej świadectwem głośnego myślenia, niż przybierają postać magistralnej rozprawy akademickiej.

1. Wydaje mi się, że na przecięciu mistyki i metafizyki znaleźć można niezwykle płodne pole dla dalszego rozwoju myślenia, fundamentalnie osadzonego w tradycji, a otwartego jednocześnie na wyzwania czasu teraźniejszego. Interesuje mnie mianowicie sposób w jaki mistyk poznaje Przedmiot swojej miłości, z którym pragnie się utożsamić. Wydaje mi się bowiem, że badając sposób postępowania mistyka, możemy odkryć specyfikę każdego poznania religijnego.

2. Można spróbować przedstawić drogę mistyczną, wiodącą od poznania potocznego do poznania "wyższego", mistycznego - jako drogą podobną do tej, którą ukazał Hegel w Fenomenologii Ducha. *Jest to droga wiodąca do przekształcenia*

[12] Kazanie 38, s. 261.

bytu człowieka z potocznego zagubienia w pozornej konkretności rzeczy potocznych, do uzdolnienia do widzenia rzeczy duchowych. Jest analogia pomiędzy fenomenologią ducha, *opisaną przez Hegla, a* drogą na górę Karmel, *którą analizował w swych niezrównanych dziełach św. Jan od Krzyża.*

Obydwie drogi są przez jej uczestników opisane jako swoiste doświadczenie Golgoty. Hegel wyraźnie o tym pisał w zakończeniu Fenomenologii Ducha: Zachowywaniem w pamięci tych duchów od strony ich wolnego, w formie przypadkowości pojawiającego się istnienia - jest historia; od strony ich pojęciowo ujętej organizacji - nauka o przejawiającej się wiedzy. Obie razem stanowią pojęciowo ujętą historię, są wspomnieniem i drogą krzyżową ducha absolutnego, rzeczywistością, prawdą i pewnością jego tronu, bez których duch absolutny byłby pozbawioną życia samotnością.[1]

W myśli Mistrza Eckharta, jak i w myśli wszystkich mistyków i mistrzów życia duchowego, dostrzegamy obecność owej świadomości "krzyżowej drogi ducha", w której adept musi odejść od poznania potocznego, aby dojść do poznania swego Absolutnego Przedmiotu. Oznacza to świadomość, że człowiek, jako byt stworzony, zajmuje w świecie określoną pozycję egzystencjalną, która uniemożliwia mu bezpośrednie, a zarazem jasne i wyraźne, poznanie jego sytuacji w świecie. Jego sytuacja epistemiczna jest określona sytuacją bytową.

Człowiek musi przejść dopiero pewną drogę, która oznacza pracę wewnętrznego przekształcenia swego bytu, co jest warunkiem zdobycia bardziej korzystnej pozycji poznawczej. I jest to zgodne z podstawową zasadą rządzącą poznaniem religijnym, która głosi, iż uczestnictwo wyprzedza poznanie.

3. Mistyka jest interesująca dla filozofa religii, bowiem mistyk, wyraźniej niż inny człowiek religijny, zdaje sobie sprawę z tego, iż dostęp do bytu jest utrudniony; Byt Absolutny nie jest dany bezpośrednio. Wie on, że musi przejść długą drogę, w czasie której ma przekroczyć status swej potocznej, przyziemnej egzystencji, by dotknąć Rzeczywistości Zupełnie Innej.

Mój profesor i mistrz, u którego uczyłem się miłości do filozofii, obecny arcybiskup lwowski, Profesor Marian Jaworski, wyróżnia dwa sposoby uprawiania filozofii klasycznej, wynikające z odmiennej interpretacji punktu wyjścia w myśleniu filozoficznym. Dla zrozumienia tej interpretacji trzeba uświadomić sobie odrębność porządku bytu i porządku poznania. Byt jest in se *(porządek istnienia), ale poznajemy go najpierw jako istniejącego* quoad nos, *czyli tak, jak się rzeczy jawią*

[1] Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tł. i opr. A. Landman, Kraków 1963-5, t. II, s. 428.

w porządku ich doświadczania, czy dokładniej mówiąc - porządku poznania.

4. Niech przykładem konsekwencji takiego myślenia będzie debata na temat tego czy istnienie Boga jest oczywiste dla człowieka. U Tomasza zdanie "Bóg istnieje" jest oczywiste (propositio per se nota) *w sobie* (in se), *natomiast nie jest ono oczywiste* quoad nos. *Od św. Augustyna przyjęło się przyjmować w antropologii teologicznej dwa zasadnicze statusy ontyczne człowieka: będąc tu na ziemi, jesteśmy w drodze,* in via (regio dissimilitudinis), *status niebiański jest stanem urzeczywistnienia się człowieczeństwa w Bogu, w miłości Ojca - czyli człowiek jest u siebie* (in patria). *Człowiek, dopóki jest na tej ziemi, jest w drodze, natomiast potem* (post mortem) *będzie w ojczyźnie, czyli u siebie.*

Co mi pomaga w tej drodze? Przedmioty, jakie spotykam in via *mają strukturę symboli, czyli odsyłają do czegoś poza sobą. Kto to rozumie, rozumie duchową sytuację człowieka, wcielonego w konkretność materialnej egzystencji. Jednak symbole mają przewrotną naturę, bowiem umieją pokazywać poza siebie, odsłaniać rzeczywistość, którą same nie są, ale jednocześnie, gdy nie są odpowiednio czytane, mogą spełniać rolę bardzo ograniczającą zdolność widzenia i zatrzymywać na sobie.*

5. Symbol wymaga uszczy. Człowiek znajduje się w sytuacji in via*: nie może osiągnąć tutaj takiego punktu widzenia, który dałby mu możliwość oglądania Wszystkiego. Dlatego człowiek religijny musi się ograniczyć, czyli musi posiąść umiejętność uchwycenia samej istoty symbolu, jego natury zapośredniczającej. Musi więc nauczyć się pokory i cierpliwości. Brakiem pokory grzeszy gnostyk, który chce już TERAZ i TUTAJ wiedzieć i widzieć. Inaczej mistyk, choć jest bliźniaczym bratem gnostyka - mistyk jest hermeneutą niecierpliwym, chce przeskoczyć status zapośredniczenia, tak bardzo mocno wpleciony w istnienie człowieka religijnego, chce widzieć. Ale trwa w oczekiwaniu w przemianę własnego serca, nie wierzy bowiem - wbrew gnostykowi - iż sam tylko, mocą własnego rozumu jest w stanie pokonać przepaść pomiędzy własnym człowieczeństwem a Bogiem.*

6. I tutaj następuje charakterystyczny i bardzo istotny zwrot - zastanawiając się nad teorią poznania religijnego stajemy wobec fundamentalnych problemów antropologii. Paradoks istoty człowieka polega na tym, że jednocześnie jest i nie jest mieszkańcem owej krainy, gdzie wszystko jest inaczej, owej regio dissimilitudinis. *A więc nie tylko mistyk, ale każdy człowiek religijny poznaje całym sobą, bowiem - zacytujmy znowu św. Augustyna -* korzenie oczu są w sercu. *I takiej także prawdy uczy nas Mistrz Eckhart.*

Duchowość i teologia hezychazmu według *"Triad"* Palamasa (1)

Grzegorz Bednarz OP

Coraz bardziej wzrasta zainteresowanie bogactwem tradycji teologicznej Kościołów wschodnich, szczególnie zaś duchowością "modlitwy serca" i hezychazmu. Zapraszamy więc do lektury pierwszej części skróconej wersji pracy Grzegorza Bednarza OP: Hezychazm jako duchowość i teologia na podstawie "Triad" Grzegorza Palamasa, *Kraków 1993. Proponujemy najpierw zapoznanie się z ogólną charakterystyką hezychazmu i jego krótką historią oraz z nauką bizantyńskiego mnicha dotyczącą dążenia człowieka do spotkania z Bogiem. W następnym numerze przedstawimy wizję teologiczną Palamasa i próbę jej porównania z doktryną Kościoła katolickiego.*

Wielu chrześcijan szuka dziś bliskości Boga i pragnie nauczyć się autentycznej i głębokiej modlitwy. Kościoły oficjalne nie zawsze potrafią zaspokoić te pragnienia swoich wiernych. Zainteresowanie niektórych chrześcijan - szczególnie młodych - kieruje się więc często do medytacji i sposobów modlitwy proponowanych przez religie niechrześcijańskie. Często powodem takich poszukiwań jest nieznajomość duchowego bogactwa własnej, chrześcijańskiej tradycji.

Kongregacja d.s. Nauki Wiary w swym *Liście do biskupów* z dnia 15 X 1989 r.[1], stwierdzając obecność takich duchowych potrzeb chrześcijan oraz ukazując wielkie duchowe bogactwo naszej religii, które może te potrzeby zaspokoić, wspomina o hezychazmie - sposobie życia i szkole modlitwy anachoretów chrześcijańskiego Wschodu.

Termin "hezychazm" wywodzi się od greckiego słowa *hesychia* oznaczającego

---

[1] *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, L'Osservatore Romano 12 (118) 1989, s. 3-5.

wytchnienie, ciszę, spokój, milczenie, albo też samotne miejsce, pustkowie. Obecnie w literaturze teologicznej terminu "hezychazm" używa się w różnych znaczeniach. I tak:

1) W najogólniejszym sensie przez hezychazm rozumie się praktykowanie spokojnego życia w samotności i milczeniu, a wiodących takie życie nazywa się hezychastami.

2) W znaczeniu węższym za hezychazm uważa się formę modlitwy wewnętrznej praktykowanej od IV wieku w różnych ośrodkach monastycznych chrześcijańskiego wschodu.

3) Często też zawęża się znaczenie słowa "hezychazm" do psychofizycznej metody modlitwy polegającej na powtarzaniu krótkich formuł modlitewnych w rytmie oddechu i z zachowaniem odpowiedniej postawy ciała.

4) Niektórzy utożsamiają hezychazm z palamizmem, teologią Grzegorza Palamasa, opracowaną w latach 1337 - 1347 i uznaną przez trzy kolejne synody w latach 1341, 1347, 1351 za oficjalną naukę prawosławia.

Można więc powiedzieć, że w literaturze teologicznej słowo "hezychazm" oznacza bądź pewien zbiór duchowych praktyk czyli duchowość, bądź też ich teoretyczne uzasadnienie czyli teologię.

Zarys historii hezychazmu

Początki hezychazmu łączą się z powstaniem ruchu pustelniczego w Egipcie i Palestynie. Możemy wyróżnić pięć głównych okresów w historii tej duchowości: 1) czasy Ojców pustyni; 2) okres "szkoły synaickiej"; 3) nurt Symeona Nowego Teologa; 4) hezychazm atonicki; 5) ruch "filokaliczny".[2] Podobnie jak za duchowego ojca mnichów uważa się świętego Antoniego, tak też za ojca hezychastów można uznać starca Arseniusza, który w czasie modlitwy na pustyni usłyszał wewnętrzny głos: *Arseniuszu, uciekaj, milcz, módl się: to są bowiem korzenie bezgrzeszności*,[3] i realizował ten ideał w swym życiu.

Podstawy duchowości mniszej jako pierwszy określił Ewagriusz z Pontu (346-399). Autor ten został potępiony przez Kościół na soborze w 553 r. za błędy w zakresie chrystologii, ale jego doktryna duchowa - poza jej pierwotnym heretyckim kontekstem - była długo wykorzystywana w tradycji bizantyńskiej. Zaczęto czytać Ewagriusza i praktykować jego rady, uzupełniając je o kontekst chrystologiczny. Nie przeciwstawiano - tak jak Ewagriusz - umysłu materii, ale wyciągnięto w pełni

[2] T. Spidlik, *La spiritualité de l'orient chretien*, Roma 1988, t. 2, s. 321.
[3] *Księga starców*, Kraków 1983, s. 60.

wnioski z faktu Wcielenia Syna Bożego. W ten sposób "modlitwa czysta" Ewagriusza stała się "modlitwą Jezusową". Szczególny wpływ na taką ewolucję w rozumieniu modlitwy miał nieznany autor z początku V wieku ukrywający się pod pseudonimem "Makary z Egiptu". W pismach Pseudo-Makarego nie ma już neoplatońskiego intelektualizmu Ewagriusza: za centrum ludzkiej istoty i miejsce boskiej obecności w człowieku przyjmuje on nie "umysł", lecz "serce". W teologii Pseudo-Makarego Bóg, mieszkając w ludzkim sercu, może przeobrażać cały byt człowieka - duszę i ciało. Jego zdaniem ta właśnie przemiana - a nie odcieleśnienie - jest celem modlitwy i życia duchowego.[4]

Pseudo-Makary poprzez swoje pisma dokonał reorientacji tradycji hezychastycznej w kierunku chrystocentrycznego i sakramentalnego rozumienia modlitwy. W takim duchu uczyli zasad życia duchowego Diadoch, biskup Photike w Epirze (V w.),[5] oraz Jan Klimak, opat klasztoru na górze Synaj (580-650), autor *Drabiny doskonałości*.[6] Obaj autorzy koncentrują swą naukę o modlitwie na osobie i imieniu Jezusa. W podobnym duchu naucza inny przedstawiciel "szkoły synaickiej" - Hezychiusz Synaita (VIII-X w.?)[7] Mnisi z góry Synaj koncentrują swoje życie wokół *proseuché* i *prosoché* - modlitwy i uwagi, co w praktyce oznacza nieustanne czuwanie nad sercem. Uważają, że najprostszą drogą do osiągnięcia stanu całkowitego wyciszenia (*hesychia*) jest nieustanne powtarzanie krótkiej formuły modlitewnej w postaci zdania, frazy lub nawet jednego słowa (najczęściej imię "Jezus"). W taki sposób powstała modlitwa, którą nazwano potem "modlitwą Jezusową".

Szybko z duchowością "modlitwy Jezusowej" zapoznano ludzi świeckich. Prosty tekst modlitwy ("Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną"), zawierał główne prawdy wiary chrześcijańskiej, a jej praktyka prowadziła do osobistego doświadczenia Bożej obecności, bez którego - zdaniem jednego z późniejszych nauczycieli hezychazmu, Symeona Nowego Teologa (949 -1022)[8] - nie ma prawdziwego chrześcijaństwa.

Nauczyciele hezychazmu z Synaju wskazywali na korzyści płynące ze stanu *hesychia*. Stan ten uważali za warunek osiągnięcia wizji Boga. Z kolei Symeon Nowy Teolog uznał, że otrzymanie wizji jest warunkiem bycia prawdziwym chrześcijaninem. Uważał on bowiem, że ten, kto nie dostrzegł obecności Boga w swym

[4] J. Meyendorff, "Introduction" w: *Gregory Palamas. The Triads.*, New York - Ramsey - Toronto 1983, s. 3.

[5] E. des Places, *Diadoque de Photice*, Dictionnaire de Spiritualité (dalej skrót: DS), t. 3, kol. 818-834.

[6] P. Adnes, *Hesychasme*, DS, t. 7/1, kol. 391-393.

[7] *Tamże*, kol. 393-394; J. Kirchmeyer, *Hesychius le Synaite*, DS, t. 7, kol. 408-410.

[8] T. Spidlik, *Symeon le Nouveau Théologien*, DS, t. 14, kol. 1387-1401.

sercu, nie może mieć ani wiary, ani nadziei, ani miłości. Jest to bardzo ważny moment w historii hezychazmu: odtąd dar wizji Boga przestał być celem wyłącznie ascetów, a stał się obrazem łaski, na którą mogą oczekiwać wszyscy chrześcijanie.

Za przykładem Symeona Nowego Teologa do wizji Boga dążyło nieustannie wielu mnichów z góry Athos. Wykorzystywali oni w tym celu całe doświadczenie tradycji hezychastycznej - również naukę o psychofizycznych metodach modlitwy. Niektóre ze stosowanych wówczas metod przypominają te, które używane są w duchowych tradycjach hinduizmu i islamu (*yoga* i *dhikr*). Bardzo możliwe, że takie wpływy rzeczywiście miały miejsce,[9] bowiem wielki ośrodek hezychazmu - klasztor św. Katarzyny na Synaju - mógł mieć kontakty z kulturą i filozofią świata muzułmańskiego i Indii. Trzeba jednak zaznaczyć, że bizantyńscy nauczyciele modlitwy podkreślali, iż wszelkie techniki mogą być przyjmowane jedynie jako środek w dążeniach duchowych, a nigdy za cel sam w sobie. Jednym z tych mistrzów modlitwy był Nicefor Hezychasta (XIII w.),[10] autor małego traktatu duchowego "O straży serca". Jemu też przypisuje się dzieło o modlitwie znane pod tytułem "Metoda świętej uwagi".[11] W tym okresie hezychazmem interesowali się również duchowni prowadzący życie czynne. Wymienia się wśród nich Teolepta, metropolitę Filadelfii (1250-1322).[12]

Rozpowszechnianiu się modlitwy hezychastycznej towarzyszyły nadużycia, a często nawet zupełny brak jej zrozumienia. Dało to początek wielkiemu sporowi na temat hezychazmu, w jaki zaangażowali się Barlaam z Kalabrii, filozof, oraz Grzegorz Palamas, hezychasta, mnich z góry Athos. Wynikiem tego sporu było powstanie syntezy teologicznej hezychazmu zaaprobowanej potem przez Kościół w Bizancjum. Po okresie marazmu kolejne odrodzenie hezychazmu nastąpiło w końcu XVIII wieku, kiedy to, po wydaniu zbioru nauk Ojców na temat modlitwy Jezusowej - "Filokalia"[13], rozwinął się tak zwany "ruch filokaliczny". Duże znaczenie dla rozpowszechniania się hezychazmu na terenie Rosji miał Paissij Wieliczkowskij (zm. 1794 r.), który przełożył "Filokalia" na język staro-cerkiewno-słowiański.

W obecnym czasie - w związku z dużym zainteresowaniem starą duchowością mnichów, które pojawiło się po wydaniu "Filokaliów" i "Opowieści rosyjskiego

---

[9] Por. S. Runciman, *Wielki Kościół w niewoli*, Warszawa 1973, s. 152-153.

[10] D. Stiernon, *Nicéphore l'Hesychaste*, DS, t. 11. kol. 198- 203.

[11] *Tamże*, kol. 201.

[12] M-H. Congourdeau, *Theolepte de Philadelphie*, DS, t. 15, kol. 446-459.

[13] "Filokalia" (gr. *filokalia* - miłowanie tego, co jest piękne i dobre) - zbiór tekstów ascetycznych i mistycznych zebranych przez Makarego z Koryntu (1731-1805) i Nikodema Hagiorytę (1749-1809) i wydanych po raz pierwszy w języku greckim w 1782 roku. Zbiór ten można uznać za swego rodzaju encyklopedię hezychazmu.

pielgrzyma" w językach zachodnich - mówi się nawet o neohezychazmie.[14]

Praktyka hezychazmu[15]

Hezychazm podlegał zmianom w ciągu długiego okresu swej historii. Można jednak wskazać pewne elementy występujące stale w życiu hezychastów. Należą do nich: dążenie do osiągnięcia pokoju w samotności, milczenie, stała pamięć o Bogu i nieustanna modlitwa.

Starożytni mędrcy często wychwalali samotność, gdyż widzieli w niej dogodne warunki dla nauki i filozofii. Na próżno jednak przekonywali oni współczesnych im ludzi, że filozofowanie przynosi więcej szczęścia niż towarzystwo drugiego człowieka. W starożytności bano się samotności, a skazanie na wygnanie traktowano niemal na równi z karą śmierci. Inaczej na samotność patrzyli pustelnicy chrześcijańscy. Celem ich odejścia od ludzi było spotkanie i nawiązanie głębszej więzi z Tym, który jest przecież Osobą - z Bogiem. Wierzyli oni, że utrzymując w samotności kontakt z Bogiem, pozostają - pomimo fizycznego oddalenia - w największej jedności ze wszystkimi ludźmi.

Chrześcijańscy hezychaści traktowali samotność jako wyraz swego szczególnego powołania w Kościele, powołania do modlitwy za całą wspólnotę wierzących. Łączyli ją z Krzyżem i zbawczym cierpieniem Chrystusa. W ten sposób samotność nie przeszkadzała im w realizowaniu społecznej natury człowieka, przeciwnie: byli oni jej wierni na poziomie głębszym niż fizyczny kontakt z ludźmi. Hezychaści uważali samotność za warunek modlitwy. Trzeba jednak powiedzieć, że modlitwa - osobowe spotkanie z Bogiem - pomagała im tę samotność pokonać.

Hezychasta pragnął całym sobą zwrócić się do Tego, którego głos uważał za bardziej cenny niż wszelkie ludzkie słowa. Bóg przemawiał do niego najpierw przez Pismo święte, psalmodię i lektury duchowe. Jednak stopniowo Jego "mowa" upraszczała się. Modlitwa mnicha zmieniała się, a z czasem osiągała takie stadium, że wszelkie słowa stawały się dla niej przeszkodą. Nauczyciele hezychazmu zwracali jednak uwagę, że sama samotność i milczenie zewnętrzne nie czynią z człowieka hezychasty. Nawet wtedy, gdy nic nie mówimy, toczy się w nas dyskurs wewnętrzny; jego źródłem są pragnienia, troski, namiętności. Ów wewnętrzny hałas przeszkadzał w spotkaniu z Bogiem i dlatego hezychaści dążyli do usunięcia go i osiągnięcia stanu zupełnego pokoju i wyciszenia.

Dla utrzymania wewnętrznego pokoju potrzebne było strzeżenie serca przed

[14] T. Spidlik, *dz. cyt.*, s. 323.

[15] Por. T. Spidlik, *dz. cyt.*, s. 324-337; P. Adnes, *dz. cyt.*, kol. 328-394.

niepożądanymi myślami rodzącymi się z namiętności i poduszczeń złego ducha. Znaczenie takiej czujności (*nêpsis*) podkreślali przede wszystkim mnisi z Synaju. Hezychiusz Synaita uważał, że cała asceza właściwie sprowadza się do praktykowania trzeźwości wewnętrznej i czujności. Do obrony przed niepożądanymi myślami wykorzystywano metodę zastosowaną przez Pana Jezusa w czasie kuszenia na pustyni. Jezus odpowiadał szatanowi słowami Pisma (Mt 4, 3-11). Podobnie też hezychaści starali się odpierać pokusy złego ducha cytując Biblię. Z czasem ta praktyka upraszczała się. Hezychaści przypomnieli sobie, że moc chronienia przed złymi duchami ma wzywanie imienia "Jezus" (Mk 16, 17).

Przez wszystkie wieki historii hezychazmu podkreślano związek między modlitwą (*proseuché*) i uwagą (*prosoché*). Panowało przekonanie, że ten kto chce się dobrze modlić, powinien starać się o skupienie umysłu. Pisma hezychastyczne wyróżniały kilka rodzajów uwagi. Pierwszy z nich można nazwać "uwagą ustną". Polegała ona na skupieniu się na dosłownym znaczeniu słów modlitwy i nie była wcale łatwa w realizacji. Dlatego też wprowadzono do tej praktyki pewne uproszczenie proponując "uwagę medytacyjną". Ten rodzaj skupienia polegał przede wszystkim na okazywaniu Bogu czci w czasie modlitwy i nie wymagał ścisłego trzymania się wypowiadanych słów. Trzeci typ uwagi określany był mianem "uwagi serca" i polegał na włączeniu w modlitwę uczuć i wyobraźni dla wzmocnienia wiary w obecność Bożą. Szybko jednak poznano się na niedoskonałości tej metody, która umieszczała Boga na zewnątrz nas, podczas gdy On - zgodnie z nauką Pisma świętego - żyje w naszym sercu. Uświadomienie sobie owej prawdy prowadziło hezychastów do koncentracji uwagi na własnym wnętrzu - miejscu zamieszkania Boga. W ten sposób powstała modlitwa zwana "modlitwą serca".

Dla podtrzymywania uwagi i stałej pamięci o Bogu starożytni mnisi praktykowali powtarzanie aktów strzelistych. W przypadku hezychastów pamięć o Bogu przybrała formę pamięci o Jezusie. Nauczyciele hezychazmu z góry Synaj twierdzili, że ta pamięć powinna towarzyszyć mnichowi zawsze - tak jak oddech. Wierzyli oni, że Bóg nie objawia się inaczej, jak przez Chrystusa, i dlatego za cel modlitwy uważali stałe zjednoczenie serca z Jezusem, a poprzez Jezusa z Ojcem i wszystkim, co żyje.

Forma "modlitwy Jezusowej" (raczej "modlitwy do Jezusa") kształtowała się przez długie wieki. Wspomniałem już wcześniej, że wzywano imienia Jezusa do obrony serca przed złymi myślami. Ta praktyka przekształciła się z czasem w stałe powtarzanie krótkiej formuły zawierającej imię "Jezus", która jednak nie od razu otrzymała treść znaną dzisiaj. Są świadectwa o istnieniu przynajmniej dwu tekstów tej modlitwy: "Jezu, zmiłuj sią nade mną" oraz "Jezu, pośpiesz mi na pomoc"; używano ich jeszcze w XII i XIII wieku. Potem ukształtowała się forma: "Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym". W tej postaci "modlit-

wa Jezusowa" znana jest też dzisiaj. Szczególnie wielką czcią otaczano tę modlitwę w Rosji - uważano, że Bóg jest w niej nie tylko wzywany, ale i obecny jak w ikonie.

Spór o hezychazm

W historii ruchu monastycznego, obok wybitnych osobowości mnichów i wspólnot wiernych tradycji, pojawiały się sekty odrzucające hierarchiczną i sakramentalną strukturę Kościoła oraz głoszące naukę niezgodną z ortodoksją. Niebezpieczeństwo zejścia na drogi herezji zagrażało też hezychazmowi. Wątpliwości co do duchowości mnichów gwałtownie wzrosły w XIV wieku, kiedy to znajomość psychosomatycznej metody modlitwy stała się w Bizancjum zjawiskiem powszechnym. Wyraził te wątpliwości - dając początek wielkiemu sporowi o hezychazm - Barlaam, Grek z Kalabrii, komentator na uniwersytecie cesarskim w Konstantynopolu dzieła Pseudo-Dionizego, autor pism z zakresu astronomii oraz logiki, cieszący się w Bizancjum autorytetem uczonego i filozofa.

Mnisi wybrali na swego rzecznika w sporze z Barlaamem Grzegorza Palamasa. Odpowiedział on na zarzuty filozofa z Kalabrii trzema traktatami pisanymi w latach 1338-1341. Dwom pierwszym nadał tytuł *Logoi hyper hieros hesychadzonton* (*Traktaty dla obrony świętych hezychastów*). Trzeci traktat ukazał się pod innym tytułem, ale jego celem była również obrona hezychazmu. Każda z tych części posiada potrójną strukturę i dlatego też nazywana jest "triadą". Z tego powodu całe trzyczęściowe dzieło Grzegorza Palamasa określane jest w skrócie jako "Triady".[16]

W ten sposób ataki Barlaama stały się okazją do stworzenia pierwszej teologicznej syntezy duchowości hezychazmu. Grzegorz Palamas pokazał w swych trzech traktatach relacje łączące doktrynę hezychazmu z dogmatami o grzechu, wcieleniu, odkupieniu, sakramentach i łasce. Mnisi z góry Athos w swoim wspólnym dziele *Tomos Haghioreitikos* zaaprobowali jego naukę. Potem uczynił to samo na dwóch synodach z 1341 roku cały Kościół bizantyjski. Barlaam został potępiony i wyjechał do Italii.[17]

Możliwości poznania Boga

Grzegorz Palamas wie, że znajomość Boga można zdobywać na podstawie

[16] Ed. J. Meyendorff, *Grégoire Palamas. Défence des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Louvain 1959. Dalej stosuję skrót: *Tr.*

[17] J. Meyendorff, *dz. cyt.*, s. 9.

własnej obserwacji świata, przez przyjęcie różnych teorii filozoficznych lub przez wiarę w to, czego naucza o Nim Objawienie i przekazują święci Ojcowie. Tylko te dwa ostatnie źródła wiedzy o Bogu stanowią dla Palamasa bezwzględny autorytet. Jednakże poznanie Boga w słowach i obrazach, uzyskiwane dzięki Biblii i nauce Tradycji, nie jest doskonałe. Doktor Hezychazmu uważa, iż poprzez symbole Bóg objawia się tym, którzy są jeszcze "dziećmi" na drodze duchowej i mogą Go poznawać jedynie na sposób zmysłowy.[18] Jest to tylko poznanie pośrednie, stanowiące pierwszy etap w zbliżaniu się do Boga. Wyższym stopniem łączności z Bogiem jest poznawanie Go dzięki zdolności, jakiej udziela człowiekowi Duch Święty.[19] Pozwala On tym, których uznaje za godnych, kontemplować tajemnice Boga i świata bez pośrednictwa tego, co stworzone i zmysłowe, bez udziału rozumu i zmysłów. Łaski tej dostąpili Mojżesz i Paweł oraz wielu innych świętych.[20] Palamas pisze: *Ja wiem, ponieważ nauczyli mnie Ojcowie, ponieważ sam usłyszałem i uwierzyłem im, że kontemplują tę wielość, cały ten świat zmysłowy, nie zmysłami, nie przez rozumowanie, lecz dzięki władzy właściwej duchowi i danej przez Boga, oraz dzięki łasce sprawiającej, że stają przed oczyma człowieka rzeczy oddalone, a przyszłość w sposób nadprzyrodzony ukazuje się jako teraźniejszość.*[21] Tak więc istnieje możliwość poznania Boga - jej źródłem jest sam Bóg. To On daje człowiekowi specjalną zdolność bezpośredniego poznawania Jego tajemnic.[22] Należy jednak podkreślić, iż na to poznanie nie można zasłużyć - przychodzi ono jako dar.[23]

Człowiek może modlić się o ten dar. Co więcej, to przede wszystkim w modlitwie należy szukać poznania Boga i mądrości.[24] Uzasadnienie dla swego stanowiska znajduje Autor *Triad* w Liście św. Jakuba Apostoła: *Jeśli komuś (...) brakuje mądrości, niech prosi o nią Boga, (...) a na pewno ją otrzyma* (Jk 1, 5).[25]

Doktor Hezychazmu uważa, że modlitwa może zrodzić się w wyniku zadumy człowieka nad światem przyrody. Poznanie naturalne może wywołać podziw i uwielbienie dla Stwórcy prowadzące do kontaktu z rzeczywistością niedostępną dla samego rozumu i zmysłów. Dzieje się to dzięki podniesieniu człowieka do stanu modlitwy ekstatycznej. Bóg pozwala w takim doświadczeniu oglądać rzeczy niemożliwe do wyrażenia słowami. Warunkiem otrzymania daru tak wzniosłej modlit-

[18] *Tr* II, 3, 70. 71.
[19] *Tamże.*
[20] *Tamże.*
[21] *Tr* II, 3, 72.
[22] Palamas określa tę zdolność jako *władzę daną przez Boga i właściwą duchowi.*
[23] *Tr* I, 1, 22.
[24] *Tr* I, 1, 9.
[25] *Tamże.*

wy jest całkowite uwolnienie się od trosk doczesnych i złożenie swej nadziei w Bogu.[26] Ten stan, jak wiadomo, określano mianem *hesychia*. Na drogę modlitwy można wejść w jeszcze inny sposób. Hezychaści wiedzą, że *początkiem mądrości jest bojaźń Boża* (Prz 1, 7). Z bojaźni rodzi się skrucha serca, wypełnianie przykazań i nieustanna modlitwa.[27] Dzięki takiej postawie człowieka bojaźń zamienia się w miłość Boga i bliźnich, a z trudu ascezy i modlitwy wyrasta *kwiat oświecenia* roztaczający *zapach poznania Bożych tajemnic*.[28] Takiej drogi do prawdy naucza hezychazm. *Takie jest prawdziwe wychowanie i poznanie!* - pisze Grzegorz Palamas.[29]

Wizja Boga

Czy możliwe jest bezpośrednie poznanie Boga? Hezychaści dawali na to pytanie odpowiedź twierdzącą, powołując się na przeżywane w modlitwie stany mistyczne nazywane wizjami Boga. W momencie, gdy niewiarygodne oświadczenia mnichów zostały ostro skrytykowane przez filozofa Barlaama, Grzegorz Palamas, stając w obronie hezychazmu, podał w swych *Triadach* ich teologiczną interpretację.

U podstaw palamickiej teorii wyjaśniającej możliwość bezpośredniego poznania Boga leży założenie, że ludzki umysł posiada zdolność przekraczania samego siebie.[30] W przeciwieństwie do Barlaama Autor *Triad* uważa, że człowiek może wznieść się ponad poziom aktywności intelektualnej. Podstawy dla takiego twierdzenia znajdują się u Pseudo-Dionizego, który sądzi, że niektórzy ludzie są powoływani do oglądania Boga na sposób aniołów.[31] Pseudo-Dionizy określił przy tym warunek konieczny takiego doświadczenia. Było nim zawieszenie wszelkiej działalności intelektu.[32] Palamas przyjął tę tezę - zaznaczył jednak, że nawet w tak wzniosłym doświadczeniu człowiek nie może poznać Bożej istoty transcendującej wszystko co stworzone.[33] Pozwoliło to na pogodzenie oświadczeń mnichów mówiących o tym, że "widzą Boga", z prawdą objawioną, według której *Boga nikt nigdy nie widział* (J 1, 18). Pozorna sprzeczność znika, gdy uznamy, że to zdanie

[26] *Tr* I, 1, 20.
[27] *Tr* I, 1, 7.
[28] *Tamże*.
[29] *Tamże*.
[30] *Tr* I, 3, 4; II, 3, 48.
[31] Pseudo-Dionizy, *O imionach Bożych* ,I, 5.
[32] *Tamże*.
[33] *Tr* I, 3, 4.

z Ewangelii Jana odnosi się do absolutnej transcendencji i niepoznawalności istoty Boga. A w rozumieniu Palamasa hezychaści nie twierdzą, że poznają istotę Boga, lecz tylko Jego zewnętrzną manifestację, będącą jednak również Bogiem. Nie jest ważne, czy rzeczywistość będącą przedmiotem wizji nazwiemy światłem czy ciemnością. Palamas nazywa ją światłością, ale zaznacza, że nie jest ona ani światłem fizycznym, ani wytworem wyobraźni,[34] ani oświeceniem intelektualnym.[35] Hezychasta staje wobec rzeczywistości duchowej[36] i objawiającej mu się z całą oczywistością. Ta światłość nie jest istotą Boga, lecz jej blaskiem, emanacją, *chwałą natury Boga*,[37] boskim promieniowaniem.

Podstawowym warunkiem otrzymania wizji Boga jest uległość Duchowi Świętemu. Do tego celu zmierzają wszystkie środki stosowane przez hezychastów. Mnisi opuszczali świat, rezygnowali z filozofii i nauk o świecie, by osiągnąć w swym życiu zjednoczenie z Duchem Świętym. Takie dążenie wymaga jednak wiary: *I ty, jeśli napełnisz się wiarą i Duchem Świętym, będziesz mógł kontemplować rzeczy niewidzialne dla samego intelektu* - pisze Palamas do swego ucznia.[38] Nie wystarcza jednak sam akt wiary. Zasada współdziałania z Bogiem wymaga od człowieka gotowości do słuchania natchnień Ducha Świętego i trudu wcielania ich w życie. Wizja Boga jest udzielana *proporcjonalnie do stopnia czynienia tego, co się Bogu podoba, i unikania tego, co się nie podoba, wytrwałości w modlitwie i pragnienia Boga*.[39]

Dar wizji otrzymują tylko ci, których Bóg uznaje za godnych. Nie można na tę wizję zasłużyć ani dojść do niej własnymi siłami. Grzegorz Palamas krytykuje messalian[40] utrzymujących, że poznanie Bożych tajemnic zależy tylko od duchowego wysiłku człowieka. Według niego łaska Boża uwalnia wybranych od wszelkich wrażeń zmysłowych i myśli oraz obdarza nadprzyrodzonym zmysłem pozwalającym oglądać boską światłość. Ten stan przekroczenia naturalnych zdolności poznawczych, stan swego rodzaju "wyjścia z siebie", nazywany jest też ekstazą (*ekstasis*).

Prawdziwość wizji rozpoznaje się po owocach, jakie przynosi. Wizja, w której rzeczywiście poznajemy Boga, jest źródłem dobrych czynów. Wywołuje ona nienawiść do grzechu, pogardę dla ludzkiej chwały, rodzi głębsze pragnienie Boga,

---

[34] *Tr* II, 3, 38.
[35] *Tr* I, 3, 18.
[36] *Tr* I, 3, 8.
[37] *Tr* II, 3, 38.
[38] *Tr* I, 3, 30.
[39] *Tr* I, 3, 22.
[40] *Tr* I, 3, 17.

pokój, radość, pokorę oraz wszelkie inne cnoty i dobre skłonności.[41] Inaczej mówiąc, prawdziwa wizja - dar Bożej miłości - rozpala w sercu człowieka coraz większą miłość do Boga i bliźnich.

Powrót umysłu do serca

Przed Autorem *Triad* stanęło zadanie przeciwstawienia się spirytualizmowi i intelektualistycznemu trendowi w duchowości, którego przedstawicielem był filozof z Kalabrii. Neoplatońska antropologia Barlaama opisywała stan człowieka po grzechu pierworodnym w kategoriach opozycji między duchem a ciałem. Praktyki duchowe hezychastów opierały się na antropologii biblijnej ujmującej człowieka jako strukturę duchowo-cielesną. Jedność psychosomatyczna została naruszona przez grzech pierworodny. Mnisi, współdziałając z łaską Bożą, dążyli do przywrócenia owej jedności. Broniąc hezychazmu należało pokazać, że ich koncepcja drogi duchowej ma swoje źródła w Biblii i nauce Ojców.

Biblijnym uzasadnieniem dla duchowych praktyk proponowanych przez hezychazm jest prawda, że w ludzkim ciele zamieszkuje Bóg (1 Kor 6, 19; 2 Kor 6, 16; Hbr 3, 6). Dla Palamasa stanowi to wystarczający powód, by nie uważać, że połączenie duszy i ciała jest złem. Taki pogląd głoszono w różnych herezjach uzasadniając go twierdzeniem, że materię stworzył Zły Duch. Autor *Triad* wie, iż również materia pochodzi od Boga, a ciało ludzkie samo w sobie nie jest złe.[42]

Grzegorz Palamas zdaje sobie jednak sprawę z drugiej prawdy o człowieku: w ludzkim ciele mieszka grzech (Rz 7, 17). Apostoł Paweł nazywa ciało *ciałem śmierci*, gdyż złe myśli, które w nim powstają odwracają duszę od dążeń ku Bogu i chcą oddać ją w niewolę grzechu (Rz 7, 14-25).[43]

Wszystkie myśli rodzą się w ośrodku zwanym sercem (*he kardia*). To twierdzenie przyjął Grzegorz Palamas od Pseudo-Makarego, ale jego źródłem jest Ewangelia. To sam Jezus powiedział przecież, że *z serca pochodzą złe myśli...* (Mt 15, 19).[44] Autor *Triad* nazywa serce *pierwszym cielesnym organem rozumnym* człowieka (*proton sarkikon logistikon organon*).[45] W stosunku do ducha, serce pełni rolę narzędzia. Poprzez ten ośrodek duch może podporządkować sobie całe ciało. Doktor Hezychazmu nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób to, co duchowe, może oddziaływać na to, co materialne. Twierdzi on, że relację między duszą i

[41] *Tr* I, 3, 48.
[42] *Tr* I, 2, 1.
[43] *Tr* I, 2, 2.
[44] *Tr* II, 2, 27. 29.
[45] *Tr* II, 2, 27.

ciałem w człowieku można wprawdzie różnie nazywać - na przykład *łącznością* czy *zjednoczeniem* - nikt jednak nie może ani poznać, ani wyrazić jej istoty.[46]

W sercu powstają myśli dobre i złe. Pierwsze skłaniają człowieka do oddawania chwały Bogu, drugie prowokują do grzechu. Stan serca ma dla nas podstawowe znaczenie, gdyż w nim rodzą się nasze dążenia i czyny. Grzegorz Palamas powtarza za Pseudo-Makarym: *Serce kieruje całym organizmem, a kiedy łaska bierze serce w posiadanie, panuje ona nad wszystkimi myślami i członkami.*[47]

Zdaniem Autora *Triad*, autorytet Pisma świętego i Tradycji jednoznacznie przemawia za tym, aby umysł kierować do własnego wnętrza. Czuwanie nad myślami będzie możliwe tylko wtedy, gdy umysł pokona rozproszenia zewnętrzne i wróci do serca, do miejsca, gdzie rodzą się myśli. Takie działanie przywraca człowiekowi harmonię i pokój. Czuwanie nad sercem nie jest jednak najwyższym stanem umysłu. Palamas pisze, że ludzie dążący do wewnętrznego pokoju powinni *zebrać umysł i zamknąć go w ciele, a konkretnie, w tym ciele najbardziej wewnętrznym dla ciała, które nazywa się sercem.*[48] Wydaje się jednak, że istnieje wyższy stan ducha. W pewnym momencie Autor *Triad* stwierdza bowiem: *co do nas, to my zbieramy umysł nie tylko wewnątrz ciała i serca, lecz również wewnątrz niego samego.*[49] Kontekst tej wypowiedzi pozwala wnioskować, że Doktor Hezychazmu uważa to skupienie umysłu w nim samym, ów *powrót do siebie*, za najwyższy stan ducha. Dla Palamasa jest to przykład realizacji *ruchu kołowego*, uważanego przez Pseudo-Dionizego za najdoskonalszy z wszystkich ruchów.[50] Kiedy umysł *powraca do siebie*, staje się podobny do aniołów - *boskich inteligencji* - które wtedy, gdy są skupione na Bogu, poruszają się po kołach wieczności. Również umysł, gdy zamyka się w sobie, jednoczy się z Bogiem oglądając boską światłość.[51]

Modlitwa nieustanna

Módlcie się nieustannie! (1 Tes 5, 17). Hezychaści rozumieli tę zachętę świętego Pawła w sposób dosłowny. Grzegorz Palamas wyjaśnił, że wizja boskiego światła jest możliwa tylko dzięki mocy Ducha Świętego. Duch Święty jest obiecany tym, którzy będą się modlić wytrwale (Łk 11, 13). To dlatego mnisi, oczekując spełnienia tej obietnicy, stale powtarzali krótką formułę modlitwy. Najczęściej była

[46] *Tr* II, 2, 28.
[47] *Tr* I, 2, 3; I, 3, 41.
[48] *Tr* I, 2, 3.
[49] *Tr* I, 2, 4.
[50] *Tr* I, 2, 5; Pseudo-Dionizy, *O imionach Bożych* ,IV, 9.
[51] *Tr* I, 2, 5.

to modlitwa Jezusowa. Nieustanne praktykowanie modlitwy było jednocześnie czuwaniem nad czystością serca. Modlitwa usuwała bowiem z serca grzeszne myśli, a napełniała je poczuciem skruchy, bojaźni i pragnieniem Bożego miłosierdzia, podtrzymywała stałą pamięć o Bogu i jego przykazaniach, świadomość własnej grzeszności i ufność w Boże przebaczenie. Taki sens miało staranie hezychastów, by modlić się nieustannie.

Praktykowanie przez mnichów modlitwy nieustannej spotkało się z krytyką filozofa Barlaama. Dla niego *modlić się nieustannie* oznaczało *postępować stale zgodnie z wolą Bożą*. Palamas stwierdził, że przy takim określeniu modlitwy, nawet szatan może "modlić się", gdyż jest on w stanie czynić tylko to, na co mu Bóg pozwoli.[52] Doktor Hezychazmu boi się zbytniego "uduchowienia" modlitwy. Zarzuca on Barlaamowi, że tak określił modlitwę, aby mógł jednocześnie "modlić się" i studiować księgi pogańskie.[53] Grzegorz Palamas rozumie modlitwę jako ciągłą "praktykę", powtarzanie aktów, nieustanne wołanie o Boże miłosierdzie. Aby wykazać słuszność swego stanowiska, Autor *Triad* powołuje się na naukę świętego Pawła. Apostoł zachęca, by modlić się *przy każdej sposobności* (Ef 6, 18), zaleca też czuwanie w modlitwie, a zatem chodzi mu o "akty modlitwy", o jej "praktykę". Owocem takiego postępowania jest nieustanne przebywanie w Bożej obecności. Doktor Hezychazmu pisze: *Modlimy się nieustannie nie po to, aby przekonywać Boga, bo przecież działa On w sposób wolny, ani też dlatego, by ściągnąć na siebie Jego uwagę, bo tą darzy nas zawsze (...) Wzywamy Go ciągle, aby stale z Nim być.*[54]

Wytrwałe powtarzanie krótkiej modlitwy może przejść w stan *modlitwy nieustannej*. Początkowo słowa formuły modlitewnej powtarza się na głos. Z czasem modlitwa uwewnętrznia się, jej słowa zapisują się głęboko w pamięci, aż w końcu podtrzymuje się ona sama - bez udziału świadomości - i nawet w czasie snu rozbrzmiewa w duszy niczym wewnętrzna "muzyka".[55]

Wprawdzie *modlitwa nieustanna* jest dana człowiekowi jako niezasłużony dar, jednak Doktor Hezychazmu radzi, aby oczekiwać na nią nie ustając w trudzie. Dlatego hezychaści skupiali wszystkie swoje siły na dążeniu do *modlitwy nieustannej*. Być może Barlaam spotkał się z przypadkami nadgorliwości w tym względzie, skoro oskarżył mnichów o odrzucenie lektury Pisma świętego.[56] Palamas

[52] *Tr* II, 1, 31.
[53] *Tr* II, 1, 30.
[54] *Tr* II, 1, 30.
[55] *Tr* II, 1, 31.
[56] *Tr* II, 1, 2.

uznał, że ten zarzut jest kłamliwy, przyznał jednak, iż w hezychazmie - szczególnie na początku - ogranicza się do minimum wszelkie zajęcia, aby skoncentrować się na modlitwie.[57] Jedna z prawd życia wewnętrznego mówi bowiem, że duchowe szczyty osiąga się nie od razu i nie bez wysiłku.[58]

W modlitwę winien zaangażować się cały człowiek - duch i ciało. Barlaam, powołując się na opisy stanów mistycznych, chciał usunąć z modlitwy wszystkie elementy mające jakikolwiek związek z ciałem. Palamas uznał to za dowód, iż Filozof z Kalabrii zna zagadnienia duchowe tylko teoretycznie.

Czuwanie nad myślami jest szczególnie trudne na początku praktykowania hezychazmu. Palamas uważa, *że nic na tym świecie nie jest tak ruchliwe jak umysł*.[59] Twierdzi, iż z tego właśnie powodu mistrzowie modlitwy radzą nowicjuszom dążyć do wewnętrznego skupienia poprzez kontrolę oddechu. Umysł jest zawsze aktywny i nawet w czasie modlitwy musi być czymś zajęty. Łączenie słów modlitwy z rytmem oddechu zmusza umysł do wewnętrznej uwagi i prowadzi do zmniejszenia wpływu rozproszeń zewnętrznych oraz osiągnięcia wyciszenia i nieustannej pamięci o Bogu. Skupienie i świadomość Bożej obecności pozwala hezychaście właściwie oceniać wszelkie poruszenia ducha, odrzucać myśli grzeszne, a podążać za zgodnymi z wolą Bożą.

Psychosomatyczna metoda modlitwy ma znaczenie tylko przy wstępowaniu na drogę duchową. Palamas unika zbytniego podkreślania roli ćwiczeń oddechowych w hezychazmie, gdyż nie należą one do istoty postępu w modlitwie. Znamienne, że w *Triadach* - dziele poświęconym obronie hezychazmu - wspomina on tylko o dwu znanych mu metodach łączenia kontroli oddechu z modlitwą, nie przedstawiając w ogóle opisu tych metod.[60] Stosowanie metody psychofizycznej przestaje być już potrzebne, gdy bodźce zewnętrzne nie mogą naruszyć wewnętrznego skupienia i stałej pamięci o Bogu.

Postawa ciała i dyscyplina oddechu są jedynie środkami pomagającymi jednoczyć się z Bogiem w modlitwie. Trzeba jednak zauważyć, że stosowanie tych metod świadczy, iż nie ma w hezychazmie - a przynajmniej w ujęciu przedstawionym przez Palamasa - ani dualizmu stawiającego w opozycji duszę i ciało, ani spirytualizmu nie przyznającego ciału żadnego znaczenia w rozwoju duchowym.

Asceza i udział ciała w życiu duchowym

Istnieje potrzeba wyzwalania się od grzesznych namiętności. Palamas uważa, że ulegający im ludzie powinni dążyć do panowania nad każdą przyjemnością zmysłową i pokonania cielesnych skłonności do grzechu. Oznacza to konieczność uwalniania się od dominacji uczuć pożądliwych i podporządkowania ich rozumowi. Środkiem do osiągnięcia tego celu są posty i czuwania. Asceza nie może stanowić celu dążeń - do jej podjęcia skłania mnicha chęć osłabienia namiętności i skłonności do grzechu oraz uzyskania skruchy serca.

Doktor Hezychazmu ostrzega nas przed poważnym błędem w stosowaniu ascezy. Otrzymaliśmy jako chrześcijanie zalecenie, aby *ukrzyżować ciało swoje wraz z namiętnościami i pożądaniami* (Ga 15, 24), nie oznacza to jednak, iż mamy całkowicie stłumić swoje życie uczuciowe. Mamy usuwać z serca skłonności nikczemne i grzeszne, ale z całych sił winniśmy też pragnąć, by zamieszkał w nas Duch Święty.[61]

Uczucia gniewliwe i pożądliwe winny być poddane pod kierownictwo rozumu. Taka właśnie jest istota beznamiętności (*apatheia*), do której dążą hezychaści. Nie należy rozumieć tego pojęcia w duchu filozofii stoickiej. Beznamiętność hezychastów to po prostu stałość w pragnieniu dobra. Dopiero człowiek uwolniony od ciągłych zmagań z nieuporządkowaną sferą uczuć może w pełni kochać Boga i bliźniego. Tak więc *apatheia* hezychastów nie wyklucza cierpienia z powodu innych ludzi.[62]

W świetle tego, co powiedziano wyżej, nie można oskarżać hezychastów o kwietyzm. Mnisi pragną osiągnąć stan modlitwy czystej, ale rozumiana jest ona jako stała, prosta pamięć o Bogu. Praktyki ascetyczne i powtarzanie modlitwy Jezusowej mają służyć tej niezakłóconej świadomości, że Bóg jest obecny. A w takim stanie, według Palamasa, ogarnia człowieka miłość do Boga oraz pragnienie spełniania Jego przykazań, a wśród nich tego podstawowego - przykazania miłości bliźniego.

Grzegorz Palamas dostrzega znaczenie ciała w życiu duchowym. Świadczy o tym jego nauka o modlitwie nieustannej i rozumienie ascezy. Hezychasta włącza ciało w poszukiwanie Boga. Taka postawa prowadzi do przemiany materialnego pierwiastka ludzkiego bytu. Boża miłość ogarniająca stopniowo całe życie modlącego się człowieka objawia swoją obecność również w ciele.

Przebywanie w ciele jest normalnym stanem człowieka i w prawidłowym

[61] *Tr* II, 2, 24.
[62] *Tr* II, 2, 20.

życiu duchowym nie dąży się do tego, by ciało wyniszczyć, lecz je przeobrazić. Zdaniem Palamasa, prawdziwa modlitwa nie unicestwia życia uczuciowego, lecz przemienia je w *energię miłą Bogu*[63] i przyczyniającą się do postępu duchowego. Przykładem takiego pozytywnego udziału uczuć w modlitwie jest doświadczenie zwane *chrztem łez*. Pojawienie się płaczu w modlitwie to znak, że Bóg dotknął oczu serca i przywrócił człowiekowi duchowy wzrok.[64] Takie łzy pozwalają w nowy sposób spojrzeć na siebie i całą rzeczywistość oraz pogłębiają modlitwę. Na Wschodzie nazywa się je nawet *drugim chrztem*.[65]

Innym przykładem udziału ciała w darach Bożych są charyzmaty - na przykład dar modlitwy w językach, dar uzdrawiania, czy dar słowa. Palamas zwraca uwagę, że święty Paweł modlił się przez nałożenie rąk o dary duchowe dla tych, którzy uwierzyli w Jezusa (2 Tym 1, 6) i pokazuje w Piśmie świętym szereg sytuacji świadczących o uczestnictwie ludzkiego ciała w wielkich czynach Bożej mocy (Dz 1, 13-14; 2, 1-4; 1 Kor 12, 8-10; 14, 26).

Podobnie jak w Jezusie Chrystusie Słowo przebóstwiło materialne ciało i włączyło je w realizację dzieł Bożych, tak i w człowieku duchowym łaska przenika ciało i angażuje je w aktywność ducha. Palamas uważa, że owocem wizji Boga jest również przemiana - przebóstwienie - ludzkiego ciała. Jest ono uwalniane od namiętności i uzyskuje tajemniczą moc, o jakiej świadczą cudowne dzieła dokonujące się za pośrednictwem relikwii osób świętych.[66] Duchowa radość, jakiej umysł doznaje w kontakcie z Bogiem, dotyka również ciała. W wyniku takiego działania cały człowiek staje się jakby *duchem*, zgodnie ze słowami świętego Jana: *To, co się z Ducha narodziło, jest duchem* (J 3, 6).

Przykład przebóstwiającego wpływu wizji Boga na ciało znajduje Palamas w męczeństwie świętego Szczepana (Dz 6, 15); jego twarz jaśniała, gdy przed ukamienowaniem ujrzał Boga. Autor *Triad* uważa, że również ci, którzy przyjęli w swym życiu święty hezychazm, niosą w swych ciałach tajemnicze energie.[67] To, o czym pisze staje się jasne, kiedy jest poznawane nie teoretycznie, lecz przez doświadczenie.[68]

---

[63] *Tr* II, 2, 18.
[64] *Tr* II, 2, 7.
[65] *Tr* II, 2, 17. 18.
[66] *Tr* II, 2, 12.
[67] *Tamże*.
[68] *Tamże*.

Dominikanie a Niepokalane Poczęcie

Zygmunt Mazur OP

Przyjaciołom
Wiktorii i Leszkowi
Fiutowskim

Teologowie XIII wieku prawie jednomyślnie odrzucali wiarę w Niepokalane Poczęcie.[1] Wobec szybkiego rozwoju kultu, niezdolnego jeszcze do ścisłego wyrażenia wyczuwanej, jedynej w swym rodzaju świętości Matki Bożej, negatywna postawa doktorów była w swej istocie wyrazem głębokiej reakcji chrześcijańskiego sumienia. Odmówienie tym ludziom tytułu autentycznych świadków Tradycji katolickiej i przyznanie jego miana jedynie zwolennikom Niepokalanego Poczęcia, świadczyłoby o niewłaściwym pojmowaniu Tradycji. Kiedy św. Albert Wielki, św. Bonawentura czy św. Tomasz twierdzili, że Maryja musiała być oczyszczona z rzeczywistego skażenia zmazą grzechu, to nie czynili tego w wyniku braku pozytywnych wiadomości, ani wskutek niewolniczego trzymania się swoich teologicznych teorii, ale dlatego, że w przeciwnym wypadku doktryna chrześcijańska wydawała im się zagrożona w swym najbardziej istotnym elemencie. Wiara "choćby najbardziej pobożna", która wykluczała Matkę Bożą z powszechnego odkupienia, dokonanego przez Chrystusa, nie mieściłaby się w dotychczasowej katolickiej

[1] Bibliografia dotycząca dogmatu Niepokalanego Poczęcia NMP jest bardzo bogata. Niżej zostały podane najważniejsze pozycje, charakteryzujące różne szkoły teologiczne: Acta Capitulorum Generalium OP, vol.I-IX, Romæ 1898-1904; Acta Capitulorum Provinciæ Poloniæ, vol.I, Roma 1972; Andaloro Ambrogio: P.Mariano Spada OP Interprete di San Tommaso sull'Immacolata Concezione, Catania 1958; Bonnefoy Jean-Francois: Le venerable Jean Scot, docteur do l'Immaculee-Conception. Son milieu, sa doctrine, son influance, Roma 1960; Braun Francois Marie OP: L'Immaculee Conception, I-II, Bruxelles 1922-1923; Gaude Franciscus: De immaculato Deiparæ conceptu eiusqæ dogmatica definitione in ordine præsertim ad scholam thomisticam, Romæ 1854; Horst Ulrich: Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zer Geschichte der Theologischen Mathode, Paderborn 1987; Przybylski Bernard OP: Historia dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najśw. Marii Panny (Warszawa 1954, maszynopis); Szczurecki Teofil OP: De doctrina circa Immaculata Conceptionem B.M.Virginis in Ordine Fratrum Prædicatorum in Polonia ante eius sollemnem definitionem proclamatam a Pio PP IX A. 1854, w: Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani, Romæ 1954 celebrati, vol.VI De Immaculata Conceptione in Ordine S.Dominici, Romæ 1955, ss. 201-212.

doktrynie. Potrzeba było kilku wieków, aby przeświadczenie o uprzywilejowanej świętości Maryi zostało włączone w tę zasadniczą prawdę, i to nie tylko w teologicznej terminologii, lecz również w świadomości chrześcijańskiej społeczności.

Spory z franciszkanami

Dominikanie XIII wieku podzielali powszechne stanowisko swych czasów, dając temu wyraz w wykładach, głoszonych w Paryżu, Strassburgu, Oxfordzie czy Bolonii, w kazaniach i pismach. Swoje poglądy wyrażali w sposób bardziej zdecydowany aniżeli Bracia Mniejsi, których generał Hieronim z Arcoli (1274-1279), nakazał spalić pisma P. J. Olivi'ego, które określały poglądy imakulistyczne, jako bezbożne i heretyckie, co zresztą wielu dominikanów głosiło w następnym stuleciu. Prawdopodobnie od 1286 r., paryscy franciszkanie obchodzili święto Poczęcia Matki Bożej i wyrażali przekonanie, że jego przedmiot można rozszerzyć na "poczęcie duchowe", czyli - inaczej mówiąc - na "uświęcenie". Członkowie Zakonu Kaznodziejskiego odnosili się do tych innowacji z rezerwą. W Oxfordzie dominikanin Ryszard Fishaere przeczył temu przywilejowi w okresie, w którym Robert Grosseteste raczej się już za nim opowiadał. Czy jednak atmosfera tego uniwersytetu, w którym kształcili się franciszkanie Wilhelm Gruarra i Duns Scot, dawała już wtedy wyraz swym skłonnościom w sprawie przyjęcia bardziej powszechnej tezy pierworodnej świętości Najświętszej Panny? Niewątpliwie tak - Scot bowiem później nauczał, że *Maryja nigdy nie przeciwstawiała się Bogu ani przez grzech uczynkowy, ani przez grzech pierworodny; uczyniłaby to jednak, gdyby nie była zachowana od upadku*. Jego poglądy wywarły także wpływ na niektórych braci kaznodziejów.

Kiedy w wyniku teorii głoszonych przez Dunsa Scota w Paryżu w początkach XIV wieku zagadnienie poczęcia Najświętszej Marii Panny stało się zasadniczym zagadnieniem dysput teologicznych, opozycji nie stanowili wyłącznie dominikanie. Obok Piotra Paludanusa, Herweusz Nedellec, Duranda z Saint-Poucain, Jana z Neapolu, należeli do niej i świeccy, jak Jan z Pouilly. Ale już polemiki dotyczące nauki św. Tomasza, którego doktryna stała się obowiązująca w Zakonie Kaznodziejskim, spowodowała zaostrzenie dyskusji pomiędzy teologami. Przeprowadzoną w 1323 r. kanonizację Doktora Anielskiego uznali dominikanie za wyraz oficjalnego zatwierdzenia jego nauki, co przyczyniło się decydująco do ugruntowania się całej szkoły teologicznej. Akwinata wyraźnie nauczał, że uświęcenie Matki Bożej nie mogło się dokonać przed wlaniem duszy ani w rodzicach, ani w samym akcie poczęcia. Bóg mógł uświęcić naturę jako taką, ale nie uznał tego za rzecz właściwą - *potuit sed non decuit*. Uświęcenie Maryi nastąpiło więc po wlaniu duszy. Mając tak jasno sformułowane poglądy trudno było nie ulec pokusie utożsamiania pojęć

św. Tomasza w zakresie "pobożnego wierzenia", z doktryną samego Kościoła, i to w czasach, gdy papieże awiniońscy, od Jana XII do Klemensa VI (r. 1352) byli raczej nieprzychylni dla tez imakulistycznych, których zwolenników określali nawet niektórzy franciszkanie jako nowatorów.

Ludzi jednak niemądrych i nieroztropnych nie brakowało nigdy. Po co bowiem było gorszyć wiernych, głosząc z ambon, że gdyby Matka Najświętsza umarła przed Swym Synem, to zstąpiłaby do piekieł i została potępiona? Takie wypowiedzi, głoszone na prowincji, godziły nieznacznie w dobre imię Zakonu. Ale w Paryżu, w 1387 r. aragoński dominikanin, profesor Sorbony Jan z Motzon, w wykładzie inauguracyjnym w sposób wyzywający twierdził, że nauka o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Panny jest przeciwna wierze. *Powoduje mną* - podawał - *nie tyle moje osobiste przekonanie, ile pogląd mego Zakonu, autorytet, któremu nie wolno mi się sprzeciwiać.* Te nieoględne wypowiedzi spowodowały ostry spór z Uniwersytetem Paryskim. Jan z Motzon odmówił odwołania swych tez, a Zakon opowiedział się za nim aż do papieskiego trybunału w Awinionie włącznie. W 1388 r. kapituła generalna obediencji awiniońskiej opodatkowała poszczególne prowincje na rzecz pokrycia wysokich kosztów procesu przed Kurią Papieską. Pomimo roztropnego i ostrożnego stanowiska doktorów paryskich, ojcowie kapitularze doszli do wniosku, że zaatakowano naukę Alberta Wielkiego i św. Tomasza. Zagrożony ponownie - i to z własnej winy - w swych swobodach uniwersyteckich, Zakon nie zapomniał, jak to jeszcze w bardziej tragicznych okolicznościach Humbert de Romanis złożył hołd Matce Bożej za prawie cudowne uratowanie. Znów więc zwrócił się do Maryi "szczególnej Patronki naszego Zakonu". Kapituła nakazała przynajmniej tymczasowo obchodzić uroczystość "Uświęcenia": *aby w doświadczeniach naszego Zakonu litościwie wyjednała mu pomoc.*

Dyskusja na soborze

Walka trwała jednak nadal, i to nie tylko w Paryżu, gdzie liczni magistrowie i kaznodzieje dominikańscy musieli dokonywać upokarzających odwołań, ale i w Niemczech, we Włoszech, a zwłaszcza w Aragonii - Jan z Motzon, jak wiemy, był Aragończykiem - gdzie powtarzające się gwałtowne wystąpienia dominikańskiego inkwizytora Mikołaja Eymeric przeciw uczniom Rajmunda Lulla, spowodowały królewską interwencję. Inkwizytor został dwukrotnie skazany na wygnanie. Ostatecznie (1393 r.) ukazał się zakaz wygłaszania kazań w królestwie przeciw chwalebnemu przywilejowi, już od dawna sławionemu przez Doktora "Oświeconego". Później wielokrotnie powtarzane nalegania władców aragońskich doprowadziły do zdefiniowania Niepokalanego Poczęcia na soborze w Bazylei (17 września

1437 r.), w czasie kiedy miał on już schizmatycki charakter.

Niewątpliwie decyzja podjęta przez wspomniane zgromadzenie nie posiadała żadnej mocy wiążącej dla Kościoła. Niemniej była ona jednak wyrazem znacznego postępu w upowszechnieniu wiary w szczególny przywilej Maryi. Roztrząsanie tego zagadnienia w atmosferze soboru dało przeciwnikom sposobność spokojniejszego a zarazem bardziej precyzyjnego sformułowania swych własnych poglądów. Która spośród dwóch przedstawionych opinii jest pobożniejsza? - zapytywał sobór. *Nie ma pobożności poza prawdą, a zwłaszcza poza prawdą wiary* - odpowiedział generał dominikanów, Jan z Czarnogóry, któremu polecono urzędowe przedłożenie przeciwnych argumentów. *Jeżeli błogosławionej Dziewicy przysługuje cześć i szacunek, to wyraża się go przede wszystkim - mówiąc o Niej to, co jest prawdziwe.* Te dwa zdania charakteryzują lepiej niż długie traktaty postawę dominikanów. Ponad czysto werbalną wiernością wobec św. Tomasza, starali się zachować właściwą mu głęboką postawę duchową: umiar w stosunku do tajemnicy, odrazę do przesady, nieufność do wszystkiego, co trąci czułostkowością, wątpliwością, apokryfem. *Jeśli mam się mylić, to wolę mylić się przez nadmiar, przyznając Maryi ten przywilej, niż mylić się niedoceną, pomniejszając lub odrzucając przywilej, który byłby Jej udziałem* - mówił już w XIII wieku profesor teologii na Uniwersytecie w Oxfordzie i Paryżu, Wilhelm Gruarra. Trudno sobie wyobrazić podobne sformułowania w ustach uczniów św. Tomasza. Twierdzenie to będzie powtarzane do końca XV wieku. Należałoby tu wspomnieć o wytworach wybujałej fantazji, w których tak się lubowali pobożni słuchacze żarliwych kazań o wyjątkowej czystości Najświętszej Panny. Jeżeli Matki Bożej nie dotknął grzech pierworodny, to czy nie było to dlatego, że została ona wyłączona spod normalnych praw ludzkiej rozrodczości? Może zwykły pocałunek Anny z Joachimem stał się początkiem Jej istnienia? A może sama Anna poczęła w sposób nieskalany? Pewne oficjum o poczęciu wyraźnie wzmiankuje o zwiastowaniu św. Annie. Dla dominikanów wychowanych na doktrynie św. Tomasza te pobożne wierzenia nie mogły zostać uznane za kryterium prawdy. Kult ten, tak charakterystyczny dla XV wieku, znajdował się przecież pod silnym wpływem działania wyobraźni, bardziej żądnej "cudowności", niż dbałej o zgodność z prawdą.

Sprawa polegała nie na pobożności, ale na tradycji. Jeszcze przed soborem dominikanie zrozumieli potrzebę postawienia zagadnienia na tej właśnie płaszczyznie. Przyszły kardynał, Jan Turrecremata, opracował do użytku ojców bazylejskiego soboru traktat, którego tezy poparł licznymi tekstami Pisma Świętego, Ojców, Soborów, Doktorów i Świętych. Stworzył on ogromny zasób argumentów, do których sięgali późniejsi polemiści. Jeszcze w 1455 r., Jan Turrecremata był przeświadczony, tak jak inni dominikanie, że pogląd św. Tomasza na zagadnienie Niepokalanego Poczęcia wyrażał ściśle myśl Kościoła i uznał za właściwe zwrócić się do

papieża Kaliksta III o "potwierdzenie", że Najświętsza Panna podlegała, tak jak wszyscy ludzie, grzechowi pierworodnemu. Już jednak w 1477 r. franciszkański papież Sykstus IV udzielił świętu "Poczęcia" pierwszej oficjalnej aprobaty Stolicy Świętej. Pojawił się wówczas na widowni Wincenty Bandelli. Chyba żaden dominikanin nie zwalczał z takim zacietrzewieniem pobożnego wierzenia, jak właśnie ten teolog. W pamfletach i publicznych dysputach twierdził on, że jest to nauka bezbożna. Ktokolwiek ją wyznaje - grzeszy, a ktokolwiek słucha takich kazań - popełnia wielką nieroztropność. Na dzień 8 grudnia Zakon Kaznodziejski przyjął ostatecznie do swojego kalendarza święto "Uświęcenia", ułożył własne oficjum, którego kolekta wyraźnie mówiła o uświęceniu Maryi *post animae infusionem*. Spory podsycane przez Bandelliego odbiły się szerokim echem aż we Francji, gdzie Robert Caguin, zachęcony przez karmelitę z Gandawy, Arnolda Bost'a, odpowiedział specjalnym poematem. W niemieckich uniwersytetach w Lipsku, Haidelbergu i Strassburgu zwalczano w głośnych dysputach przywilej Maryjny.

W tym wszystkim było wiele mądrej teologii, ale również ogrom namiętności. Święta Brygida wierzyła wprawdzie w przywilej, ale św. Katarzyna ze Sieny była mu przeciwna. Toczyły się spory z Braćmi Mniejszymi wokół Poczęcia Maryi, tak jak wokół stygmatów św. Franciszka i św. Katarzyny ze Sieny. Kiedy w 1507 roku pewien dominikański brat kooperator z klasztoru w Bernie ordynarnie oszukiwał wiernych fałszywymi ekstazami i zapowiadanymi zawczasu widzeniami Najświętszej Panny - ojcowie klasztoru, pomimo wierutnego oszustwa, jednak go nie napiętnowali, gdyż stygmaty jakie miał posiadać ów brat, stanowiły wyzwanie rzucone franciszkańskiemu monopolowi, a Najświętsza Panna sama pouczała zachwyconych wiernych przez usta symulanta, że została poczęta w grzechu pierworodnym.

Spory wewnątrz Zakonu

Czy zatem należy sądzić, że cały Zakon Kaznodziejski był solidarny w oporze przeciw coraz silniejszemu naporowi chrześcijańskiego kultu?

Kapituła Generalna popierająca bez zastrzeżeń postawę Jana z Motzon miała przecież miejsce. Wincenty Bandelli obrany generałem Zakonu na kapitule w 1501 roku, uzyskał od ojców kapitularzy zatwierdzenie swego oficjum o Nawiedzeniu, ale nie oficjum o Uświęceniu. Nie wiadomo czy odmówiono mu aprobaty, czy też sam zrezygnował z zabiegów o nią. Oficjum zostało wprawdzie wydrukowane w 1508 roku, ale kapituła z 1513 roku nie wprowadziła go do użytku. Decyzja ta była konsekwencją stanowiska Tomasza a Vio, generała dbającego o utrzymanie w Zakonie jego tradycyjnej powściągliwości w liturgii. Ten wybitny teolog dał także wyraz swojej wierności dla św. Tomasza, w charakterystycznym ujęciu jego kultu dla Matki Bożej. W tej dziedzinie Tomasz a Vio wyraźnie nie akceptował

treści opartych na działaniu wyobraźni i na uczuciach. W podobny sposób zachował on dystans w posługiwaniu się argumentem pobożności, tak często przytaczanym w sporach na temat Poczęcia.

Generał dominikanów zawarł te rozważania w Memoriale złożonym papieżowi Leonowi X w sierpniu 1515 roku, podczas Soboru Laterańskiego, na którym ponownie była poruszana sprawa podjęcia definicji dogmatycznej. Kajetan wypowiedział się w tej sprawie we właściwy sobie sposób - treściwy i precyzyjny. Po ustaleniu zasad teologii prawd wiary, zestawił on aktualne poglądy na zagadnienie. Jego zdaniem, nie ma potrzeby dalszego dyskutowania nad tym, czy Najświętrza Panna była wolna od grzechu pierworodnego, gdyż była nią *de facto*. Ale czy przywilej ten przysługiwał Jej *de iure*? Kajetan tego nie przypuszczał. Twierdził, że oba poglądy można podtrzymywać, gdyż mają swe oparcie w Tradycji. Lepiej zatem zachować w tej sprawie umiar zalecany przez papieża Sykstusa IV.

Jeżeli władze Zakonu wypowiadały się w tej delikatnej materii, to właśnie po to, aby zalecić braciom ten właśnie umiar. Celem przecięcia *nienawiści, kłótni, rywalizacji, zgorszeń, donosicielstwa*, do których prowadziła większość tego rodzaju sporów, kapituła prowincji saskiej wezwała w 1519 roku, aby kaznodzieje mówili jedynie o świętości Matki Bożej *bez opowiadania opinii*. W 1524 roku prowincjał Andaluzji, Albert de Las Casas, był jeszcze bardziej stanowczy. Czyż Tradycja i autorytet Kościoła nie powinny - w myśl słów św. Tomasza - górować nad poglądami teologów? W Paryżu dyplomatyczna uległość profesorów przeradzała się coraz bardziej w rzeczywistą jednomyślność akceptującą wiarę w Niepokalane Poczęcie. Dominikanie paryscy odmawiali, przynajmniej prywatnie, oficjum mówiące bardzo wyraźnie o niepokalanym poczęciu. Wilhelm Pepin (1533 r.) głosił otwarcie z ambony ten przywilej, a regens studium klasztoru św. Jakuba, Piotr Dore, przedstawił go z szacunkiem w swej książce *Image de Vertu* (1540 r.). We Włoszech Ambroży Catharinus bronił Niepokalanego Poczęcia tak żarliwie, jak najbardziej fanatyczny zwolennik poglądów Dunsa Scota.

Powszechne były oczekiwania zmiany stanowiska dominikanów w kwestii Niepokalanego Poczęcia. W 1526 roku miasto Siena ślubowało podczas oblężenia urządzenie procesji ku czci Niepokalanego Poczęcia. Tamtejsi dominikanie, pomimo nalegań, odmówili swego w niej udziału, choćby mieli z tego powodu opuścić miasto. Ambroży Catharinus, jako przeor klasztoru, nawiązał wówczas korespondencję z przełożonym Kongregacji św. Marka, chcąc ich skłonić do przyjęcia punktu widzenia mieszkańców Sieny. Spór był tak zaciekły, że Catharinus został złożony z urzędu przeora. Sprawa przeciągała się tak bardzo, że poszkodowany zwrócił się do papieża i uzyskał od niego **Breve**, mocą którego został wyjęty spod władzy Zakonu. Musiał on usprawiedliwiać swoje postępowanie przed kapitułą generalną w 1530 roku. Ale w dwa lata później podjął na nowo zasadę doktrynalnej dyskusji

w traktacie, w którym wystąpił przede wszystkim przeciw Kajetanowi, swemu największemu antagoniście. W tym samym czasie, sędziwego kardynała zaatakował w tej samej sprawie, choć z drugiej strony inny dominikanin, Bartłomiej Spina. Ci dwaj krytycy Kajetana wysuwali wzajemnie przeciw sobie argumenty wobec ojców Soboru Trydenckiego. Ale sobór ten zachował większą roztropność, niż Sobór Bazylejski. Trydent stanął na stanowisku, że w roztrząsaniach sprawy grzechu pierworodnego, nie należy zamykać dyskusji na temat Najświętszej Panny.

Gorący Hiszpanie

Zakon Kaznodziejski odczuł najbardzej w Hiszpanii rozbieżności pomiędzy swym rozpowszechnionym przekonaniem a pojęciami Kościoła. Przy końcu XVI i na początku XVII wieku, atmosfera religijna w Hiszpanii była równie sprzyjająca poglądom akceptującym Niepokalane Poczęcie, jak w Paryżu. Uniwersytety współzawodniczyły z ogromną gorliwością w podejmowaniu ślubowania wzorowanego na tym, którego wymagała Sorbona od swoich profesorów. Powstawały bractwa pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia. Opiewanie "Immaculaty" stało się ulubionym tematem malarzy, a przychylność dworu królewskiego dla tego zagadnienia była ogólnie znana. Głoszenie kazań, pisanie lub nauczanie czegokolwiek, co by się przeciwstawiało temu kultowi, byłoby podobne do wysiłków człowieka, który chciałby wtoczyć młyński kamień na szczyt góry jedynie przy użyciu siły własnych rąk. Uwagę tę wypowiedział dominikanin Wincenty Justynian Antist, zdecydowany zwolennik przywileju i biograf św. Ludwika Bertranda, także opowiadającego się za Niepokalanym Poczęciem. Oczywiście nie wszyscy jego współbracia podzielali ten pogląd. Kapituła generalna, obradująca w Valladolid w Hiszpanii w 1605 roku, poleciła dominikanom powstrzymanie się w kazaniach od wszelkich słów, które mogłyby wywołać zgorszenie u wiernych, zwłaszcza w kazaniach o grzechu pierworodnym. Franciszkanie i jezuici wyraźnie wytykali dominikanom ich słaby kult dla Najświętszej Maryi Panny. Nie zabrakło przy tym przykrych incydentów, które, jak na przykład w Sewilli, przekształciły się w jawne prześladowania przeciwników Niepokalanego Poczęcia. Toteż u niektórych dominikanów dało się zaobserwować znużenie niekończącymi się sporami oraz niecierpliwe wyczekiwanie na papieskie orzeczenie, które zmusiłoby ich samych do przyjęcia ogólnej wiary. Podczas gdy ambasador Filipa III zabiegał w Rzymie o zaangażowanie papieża w tę sprawę, inne rokowania toczyły się między dominikaninem, spowiednikiem królewskim, przełożonymi miejscowymi, generałem i dworem hiszpańskim. Ostatecznie, w dniu 24 czerwca 1618 roku, ośmiu przełożonych prowincji hiszpańskiej podpisało petycję do papieża, w której prosili, by im nakazał obchodzenie święta Poczęcia w taki sposób, w jaki czci je cały Kościół, i by ich zobowiązał do głoszenia w kazaniach,

że Najświętsza Panna została bez grzechu poczęta.

Grzegorz XV zaspokoił wreszcie konstytucją "Sanctissimus" z dnia 4 czerwca 1622 roku pragnienia dominikanów hiszpańskich. Począwszy jednak od 28 lipca upoważnił on członków Zakonu Kaznodziejskiego do dalszego roztrząsania tych zagadnień, jak to miało miejsce poprzednio, z tym jednak zastrzeżeniem, by odbywały się one jedynie we własnym kręgu. Władze Zakonu niezbyt zachwyciła teologiczna reorientacja hiszpańskich braci. Dowodem tego było choćby opublikowanie przez Jana od św. Tomasza, w 1637 roku w Alcali, pierwszego tomu Komentarzy do Sumy Teologicznej, zawierających *Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinæ Angelicæ D. Thome*. Zawarte tam sformułowania nie spodobały się generałowi Mikołajowi Ridolfi, który zlecił mu dalsze prowadzenie tej pracy i jednocześnie nakazał, wyskrobać w egzemplarzach jeszcze nie sprzedanych i usunąć w następnych wydaniach to, co napisał w obronie - a właściwie w interpretacji - tez św. Tomasza na temat poczęcia Najświętszej Dziewicy. Komentator odpowiedział generałowi listem, który jest ważnym dokumentem teologicznym pełnym umiaru, ale też i stanowczości. Nauka Doktora Anielskiego o konieczności włączenia Maryi do odkupionych, wydawała się Janowi od św. Tomasza niewzruszoną opoką. Czy jednak z niej wynika, że Matka Boża była rzeczywiście choćby przez chwilę skalana grzechem pierworodnym? Św. Tomasz, wierny pojęciom swych czasów, nie dokonał tego rozróżnienia, uczynił je dopiero Kajetan.

Zanim ogłoszono dogmat

Za pontyfikatu Innocentego X (1644-1655) nastąpiła znów reakcja, której wyrazem był dekret Św. Oficjum, ogłoszony w latach 1644-1655 w mało znanych okolicznościach, który zabraniał używania określenia "Niepokalane Poczęcie", sankcjonując jedynie formułę "Poczęcie Dziewicy Niepokalanej". Dekret ten dostarczył argumentów do dalszych waśni. W Bolonii inkwizytorzy dominikańscy poczuli się znów uprawnieni do obwiniania franciszkanów konwentualnych o nieprawomyślność i do nękania ich procesami. W Tuluzie Antonin Reginald wydał ponownie traktat z czasu sporów wznieconych przez Bandelliego - "Opusculum" Piotra z Wincencji, które potępił wydział teologiczny. W Hiszpanii Jacek Farra uznał, że może występować przeciwko tym, którzy mówili o bliskiej już definicji Kościoła o Niepokalanym Poczęciu. Całe to wzburzenie przygasło wraz ze śmiercią Innocentego X (1655 r.). W następnym roku kapituła generalna dominikanów uznała za niezbędne przypomnieć admonicję z 1605 roku na temat umiaru wymaganego od kaznodziejów w wypowiedziach mających związek z poczęciem Matki Bożej.

Wydana w 1651 roku przez Aleksandra VII bulla *Sollicitudo omnium*

ecclesiarum, która zabroniła stanowczo wszelkich publikacji dotyczących kultu Niepokalanego Poczęcia i związanych z nim wierzeń, doprowadziła do uspokojenia. Przyszły nowe kontrowersje, innego rodzaju. Dominikanie jednak, z wyjątkiem może kilku jednostek, już się w nie nie włączyli. Z dawnych sporów pozostały już tylko pobożne wysiłki niektórych teologów, zmierzające za wszelką cenę do odnalezienia u św. Tomasza wyraźnej nauki o Niepokalanym Poczęciu.

* * *

Szerzenie się kultu Niepokalanego Poczęcia nie napotykało w Polsce poważniejszych trudności. Kapituły prowincjalne dominikanów przez całe średniowiecze i później nie zajmowały się tym zagadnieniem. Natomiast nieustannie zachęcały braci do szczególnego nabożeństwa do Matki Bożej. Wybitni przedstawiciele tej prowincji XVI i XVII wieku: Fabian Birkowski, Abraham Bzowski, Justyn Zapartowicz (Miechowita), opowiadali się za nauką o wolności Maryi od grzechu pierworodnego. Podobnie wyglądała sytuacja w XVIII wieku. Tylko nieliczne jednostki wyrażały swoje zastrzeżenia wobec Niepokalanego Poczęcia - czyniły to jednak w bardzo złagodzonej formie obawiając się negatywnej reakcji ogółu wiernych.

Czy można pisać historię Kościoła?

Zdzisław Szmańda OP

Chciałbym spojrzeć na artykuł Ojca Zygmunta Mazura w szerszej perspektywie i wykorzystać jego tekst do zasygnalizowania kilku problemów metahistorycznych czy też metahistoriograficznych.

Czym jest historia Kościoła? Czy jedną z wiela gałęzi historii powszechnej, której przedmiotem są dzieje pewnej instytucji religijnej, czy też bardzo specyficznym podejściem do dziejów wspólnoty ludzi, którzy uwierzyli w Chrystusa, wspólnoty żywej i rozwijającej się przez wieki? Ta specyficzność podejścia polegałaby na odnajdywaniu i odczytywaniu wydarzeń historycznych w perspektywie Bożego planu zbawienia. A może in medio virtus*? Bez wątpienia punktem wyjścia musi być rzetelny warsztat - taki sam jak we wszystkich innych dziedzinach badań historycznych.*

Jeśli historia Kościoła ma pozostać dyscypliną naukową, a nie pobożnym wzdychaniem nie wolno jej wykroczyć poza to, co zgodnie z regułami metodologii da się wywnioskować ze źródeł. Gdzie jednak znajduje się ta subtelna granica, która rozdziela tych, co dostrzegają w minionych wydarzeniach tylko ścieranie się sił konserwatywnych i liberalnych w Kościele od tych, którzy widzą w nich przejaw dążenia żywego organizmu - wspólnoty do możliwie pełnego odczytania orędzia Objawienia w konkretnym czasie i miejscu? Można oczywiście historię Kościoła potraktować jako dyscyplinę teologiczną i do zespołu jej aksjomatów włączyć dane Objawienia, ale będzie to działanie bezpłodne, ponieważ z Objawienia nie da się wysnuć żadnych wskazówek umożliwiających identyfikację i odróżnienie bardziej i mniej ważnych wydarzeń historycznych w perspektywie Historii Zbawienia (poza oczywiście tak fundamentalnymi jak Wcielenie, śmierć Chrystusa na krzyżu czy obiecany koniec dziejów tego świata).

Zdaje się, że linia podziału między tymi, którzy piszą dobrą i złą historię Kościoła, nie rozdziela wierzących i niewierzących. Mimo wszystko jednak w uprzywilejowanej sytuacji są tu historycy - chrześcijanie. Tradycja Kościoła i to, co stanowi rdzeń jego życia, nie dzieje się na zewnątrz nich, nie odnaleźli tego w książkach, ale żyje w nich. Jest to trochę tak, jak z pisaniem dziejów swojej rodziny. Obserwator z zewnątrz może zauważyć wiele cennych szczegółów czy nawet procesów, które uchodzą uwagi członka rodziny, ale mało kto (albo wręcz nikt) wie tak dobrze jak człowiek żyjący w tej konkretnej rodzinie, gdzie bije jej serce, co jest jej bólem a co radością.

Jestem jednak przekonany, że historyk niechrześcijanin nie jest pozbawiony możliwości napisania rzetelnej historii Kościoła. Jest to sprawa wrażliwości i chrześcijanin jest w tym momencie po prostu w lepszej sytuacji. Tej wrażliwości nie należy odczytywać jako terminu niwelującego racjonalną dyskusję. Jest to umiejętność odróżniania rzeczy istotnych od nieistotnych w procesie rozwoju historycznego.

Teraz jednak należy uczynić zastrzeżenie, które, przy rygorystycznym zastosowaniu, może obalić cały dotychczasowy wywód. Mianowicie - jak słusznie zauważa C.S. Lewis - nasza sytuacja jako obserwatorów procesu dziejowego jest dość kiepska. Widzimy niewiele (a im dalej od nas tym mniej), wycinkowo (gdyż to, co dotrwało do naszych czasów jest zaledwie śladem maleńkiego ułamka przeszłości), a w dodatku z perspektywy żaby, co bardzo zniekształca obraz. Zatem nasze widzenie przeszłości i zdolność do odróżniania tego, co istotne od tego, co marginalne jest bardzo ograniczona. Ten fakt, jeśli pod jego naciskiem nie chce się popaść w agnostycyzm, zmusza do patrzenia bardzo szerokiego i otwartego.

Dobrym przykładem ilustrującym potrzebę tego rodzaju podejścia są opisane przez Ojca Mazura dzieje zmagania się dominikanów z problemem Niepokalanego Poczęcia, widziane w kontekście kształtowania się tego dogmatu. Otóż autor pisze:

"Odmówienie tym ludziom [przeciwnikom wiary w Niepokalane Poczęcie - przyp. Z.S.] tytułu autentycznych świadków Tradycji katolickiej i przyznanie tego miana jedynie zwolennikom Niepokalanego Poczęcia świadczyłoby o niewłaściwym pojmowaniu Tradycji". Dalej jeszcze pojawia się podobny wątek, choć już nie tak dobitnie wyrażony. Mianowicie pisze autor, że zdefiniowanie Niepokalanego Poczęcia na Soborze w Bazylei dokonane zostało już wtedy, kiedy ten Sobór miał charakter schizmatycki i w związku z tym nie ma ta decyzja mocy wiążącej dla Kościoła. Tym niemniej była ona "wyrazem znacznego postępu w upowszechnianiu wiary w szczególny przywilej Maryi".

Pojawia się ogromne pytanie o sens i rozumienie Tradycji. Przykładów szerokiego podejścia do Tradycji nie brak w historii Kościoła. Ot, choćby Dekret przypisywany papieżowi Gelazemu zawierający między innymi wykaz autorów i tekstów przyjmowanych za ortodoksyjne w Kościele Zachodnim. Jest tam między innymi rozróżnienie między dziełami Orygenesa przyjętymi a odrzuconymi. Rzecz - wydawałoby się - banalna i oczywista - oddzielenie ziarna od plew, a jednak jest zadziwiające, że ten sam człowiek w jednych swoich dziełach jest przekazicielem autentycznej Tradycji a w innych nie. I nie jest to oczywiście problem zmiany poglądów. Już w Ewangelii znajdujemy tekst, który zwraca naszą uwagę na niemożliwość ścisłego zdefiniowania, kto jest przekazicielem Tradycji. (oczywiście poza wypadkami ewidentnymi - papież przemawiający ex cathedra *etc.) "Duch wieje kędy chce i szum Jego słyszysz, lecz nie wiesz skąd przychodzi i dokąd podąża."*

Podobnie Sobór Watykański II określając cechy pelnej przynależności do Kościoła wymienia między innymi tych, co "mają Ducha Chrystusowego", a to wymyka się rozpoznaniu innemu jak po owocach (a i to nie zawsze). Tak też, po owocach, możemy określić miejsce w Tradycji przeciwników Niepokalanego Poczęcia. Ich praca przyczyniła się do oczyszczenia wiary w ten fakt od baśniowej cudowności.

Nie zawsze główny nurt życia Kościoła płynie tam, gdzie ludzie trzymają się litery dogmatu. Nie zawsze te kierunki myślenia teologicznego, które zwyciężą w przyszłości miały już od początku swego istnienia monopol na Prawdę. Obecny kształt dogmatu o Niepokalanym Poczęciu jest owocem pracy zarówno jednej jak i drugiej grupy teologów. Cała ta sytuacja również bardzo dobrze ukazuje, że życie Kościoła wyraża się w równowadze między urzędem a charyzmatem. Oczywiście nie będzie autentycznym świadkiem Tradycji ktoś, kto kwestionuje autorytet Urzędu Nauczycielskiego czy okazuje nieposłuszeństwo wobec tych, którzy są spadkobiercami Apostołów. Jednak poza tak ewidentnymi przypadkami istnieje ogromny obszar, gdzie możliwe jest pojawienie się poglądów nonkonformistycznych bez niszczenia integralności wiary; co więcej nieraz w efekcie wzbogacających skarbiec Kościoła. Wiele przecież można by wskazać przykładów wielkich świętych, którzy

mieli kłopoty ze Świętym Oficjum czy z innymi urzędami Kościoła. Boże zamiary tak nas przerastają, że nieraz to, co wydawało się być burzeniem uświęconych tradycją zasad życia czy przekonań, w szerszej perspektywie okazywało się wydarzeniem opatrznościowym. Aby daleko nie sięgać wystarczy wspomnieć powstanie naszego Zakonu i gwałtowne reakcje, jakie wywołała ta nowa koncepcja życia zakonnego. Zatem "nie sądźcie przedwcześnie".

Myślę, że te słowa nie zniechęcą nikogo do pisania historii Kościoła. Kilka powyższych uwag to postulaty dość minimalne i wręcz fundamentalne. Po prostu trzeba patrzeć szeroko i nie sądzić po pozorach. Nie dać się zwieść oczywistości, która nieraz bywa oczywistością fałszywą.

Wtedy, kiedy widzimy już efekt ścierania się różnych poglądów i postaw, poszukiwanie istotnego nurtu w historii Kościoła bywa łatwiejsze i, w takim kontekście, moje zastrzeżenia mogą być wręcz banalne. Problem pojawia się, gdy mamy do czynienia z procesami czy wydarzeniami, które albo w ogóle wymykają się definicjom albo są na takim etapie rozwoju, że bardzo wiele scenariuszy jest jeszcze możliwych. Tutaj jest szczególnie potrzebna wrażliwość, o której pisałem. Jeśli odczytywanie własnej historii ma służyć Kościołowi w pogłębianiu świadomości jego tożsamości, trzeba, aby piszący tę historię zdawali sobie sprawę, jak wielokierunkowo należy prowadzić badania, aby uzyskać wiarygodny obraz. Jest to prawdziwe przy tworzeniu każdej syntezy historycznej, ale w historii Kościoła zdaje się być szczególnie konieczne.

W końcu ostatni już problem. Czytając tekst Ojca Mazura miałem wrażenie, jakby bogaty materiał faktograficzny pozostał w części niewykorzystany ze względu na brak szerszego tła omawianych wydarzeń. Czasem wydaje się, że historycy Kościoła nie stosują badań porównawczych ze względu na jego specyficzny bosko - ludzki charakter, a w związku z tym jego zupełną wyjątkowość. Może to sprawić, że porównywać się będzie rzeczy nieporównywalne. Po części tak na pewno jest. Tym niemniej gra jest warta świeczki, ponieważ właśnie badania komparatystyczne mogą nam ukazać tę niezwykłą specyfikę Kościoła, która być może uchodzi w jakiejś mierze naszej uwagi.

Oby nie zabrakło historykom Kościoła ani wrażliwości, ani odwagi. Sama w sobie nie jest ona największą cnotą, ale w tym kontekście może być pomocna w podejmowaniu nowych wyzwań, w sytuacji, gdy wielu chrześcijan traci świadomość własnej tożsamości.

Motyw Księgi u Brunona Schulza

Mariusz Garbol OP

"Czuje się blask nowej stronicy księgi,
gdzie wszystko jeszcze może się zacząć."
(Reiner Maria Rilke)

Urodził się w Drohobyczu w rodzinie kupców żydowskich. Niepozorny nauczyciel rysunków, potrafiący oczarować uczniów improwizowanymi historiami. W swych listach skierowanych do przyjaciółki Debory Vogel zawarł pierwsze szkice opowieści, które wydane w roku 1933 pod tytułem *Sklepy cynamonowe* sprawiły, że nieśmiały Bruno stał się osobą publiczną. Wkrótce potem wydał jeszcze kilka opowiadań, a wśród nich *Sanatorium pod klepsydrą*. Wykreował w nich świat niezwykły, gloryfikując tandetę (przedmioty codziennego użytku, które codziennie mijamy obojętnie, zwykłe elementy otaczającej nas przestrzeni) i dając jej niejako tchnienie życia. *Podjął się samotnie stworzenia nowego, własnego świata, stał się twórcą niepokojącej biblii, w której przedmiotem kultu jest tajemnicza biologia rzeczy przekraczających swą miarę, magia twórczości.*[1] Czym jest owa "biblia" określona jako Księga. Czy różni się od innych ksiąg?

Symbolika Księgi

Książka jest niewątpliwie, w pierwszym skojarzeniu, symbolem wiedzy i mądrości. Złożona z wielu kart i znaków pisarskich, stanowi rodzaj pełni. Wyobrażenie księgi, w której spisane są losy ludzi, wywodzi się z orientalnych kręgów wierzeń w boskie tablice przeznaczeń. Jedna z najbardziej znanych ksiąg świata - Biblia, mówiąc o całości wszystkich wybranych, używa sformułowania "Księga życia". W Apokalipsie św. Jana odnajdujemy wymowny obraz księgi opatrzonej siedmioma pieczęciami. Prorok, nie mogąc złamać pieczęci, płacze bezradny (Ap 5,1-4).

---

[1] Jerzy Ficowski, *Regiony wielkiej herezji*, Warszawa 1992, s. 11.

Możemy odczytać to w szerokim kontekście: złamać pieczęcie to znaleźć odpowiedź na najistotniejsze pytania, otrzymać prawdziwą mądrość. Okazuje się, że jest tylko jedna postać, która może tego dokonać - Baranek, lecz musi za to zapłacić cierpieniem i śmiercią (Ap 5,12) - tak wielka jest cena pełni życia i mądrości. Księga życia jest zatem symbolem wybrania. Przyjęta i spożyta, w ustach wydaje się być słodka, lecz wnętrzności napełnia goryczą (Ez 3,1-3 oraz Ap 10,9-10) - ta dwoistość jeszcze bardziej podkreśla jej tajemniczość. *Księga staje się tożsama z ludzkim życiem, wypełnia je i pochłania.*[2]

Księga wobec Biblii i Kabbały

Na tak zarysowanym tle możemy przystąpić do opisu Księgi Schulza. Bardzo istotnym wydaje się w tym miejscu porównanie Autentyku (to jedno z wielu określeń Schulzowskiej Księgi) z księgą, która powinna z racji rodzinnych być autorowi *Sklepów cynamonowych* szczególnie bliska, mianowicie z Biblią. Chodzi nam tu konkretnie o Pięcioksiąg - Torę. O Torze można mówić nieskończenie. Wedle midraszu jest ona jak woda, bo oczyszcza, jak wino, bo staje się coraz cenniejsza z upływem czasu, jak oliwa, bo zmieszana z czymkolwiek zachowuje swoją odrębność, jak miód, bo uwalnia od goryczy nienawiści, jak manna, bo głosi równość bogatych i biednych wobec Boga. A wreszcie Tora jest jak korona, bo stawia człowieka ponad innymi stworzeniami.[3] Została stworzona wcześniej niż świat, dlatego Żydzi otaczają ją wielką czcią. W synagodze ma szczególne miejsce, przechowywana w specjalnej szafie nazywanej *Aaron - ha kodesz*. Pocałunek składany na świętych zwojach uzmysławia, że mamy do czynienia z czymś najważniejszym, ze światłem i prawdą. Wielkim złudzeniem byłoby mniemanie, że chodzi tu o wielkość abstrakcyjną, "martwą literę". Albowiem Tora jest znakiem przymierza Boga z Izraelem. Przymierzu temu naród wybrany musi być wierny, jeśli nie chce narazić się na przekleństwo Boga.[4] Jest ona *mistrzowskim planem, leżącym u podstaw całej przyrody.*[5] Biblijne scen czy bohaterowie są dla Schulza pretekstem do rozwijania własnej mitologii. I chociaż, jak pisze Jerzy Ficowski, rodzina Brunona bliższa była lekturom świeckim niż Mojżeszowym, bardziej związana ze sklepowymi liczydłami niż z synagogalną menorą, choć rzadko odwiedzała drohobycki dom modlitwy[6] - to jednak nie sposób nie dostrzec wpływu Księgi ksiąg na

[2] Jan Tomkowski, *Mistyka i herezja*, Wrocław 1993.
[3] Stanisław Krajewski, *Trzy filary judaizmu*, w: *Powiększenie*, 1990, nr 1-4 (37-40).
[4] por. Franz Mussner, *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993, s. 47.
[5] Alan Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989.
[6] J. Ficowski, *op. cit.*, s. 18.

twórczość naszego autora. Wystarczy wspomnieć: motyw miłosiernego Samarytanina (*Sierpień*), fragment *Pierwszej wiosny* zamieszczony w dziesiątym numerze *Kameny* (czerwiec 1935), a będący opisem Paschy,[7] postać Ojca, motywy mesjańskie i wiele innych. Inspiracje biblijne pojawiają się wprawdzie między wierszami całej Schulzowskiej prozy, lecz są niezmiernie wyraźne. Widzimy zatem jeszcze jaśniej, że Schulz, pomimo swobodnego stosunku do religii (w czasie święta *Jom Kipur* wchodził w tłum modlących się, aby podumać, odprowadzał swych uczniów do kościoła na wielkanocną spowiedź), duchowymi korzeniami mocno tkwi w narodzie, który nazwał się narodem Księgi (*Am ha - Sefer*). Księgi, jaką odnajduje narrator - mały Józef, nie da się określić niemal żadnymi epitetami, *żadna aluzja nie potrafi zalśnić, zapachnieć, spłynąć tym dreszczem przestrachu, przeczuciem tej rzeczy bez nazwy.*(...) *Gdzieś w zaraniu dzieciństwa, o pierwszym świcie życia jaśniał horyzont od jej łagodnego światła* (*Księga*, s. 105). Wydaje się ona być czymś, co znajduje się u początków. Narrator, chcąc nas włączyć w misterium Księgi, odżegnuje się od *patosu przymiotników i napuszystości epitetów*. Wierzy w rodzaj swoistej intuicji (głębokie spojrzenie w oczy, uściśnięcie ręki) - klucza, mogącego otworzyć przed nami tajemnice Księgi. Schulz jakby sugerował niemożność racjonalnego poznania Autentyku. Tradycyjnie stosowane środki są zbyt ubogie. Musimy wraz z Ojcem Józefa pochylić się nad Księgą cicho i uważnie. Podczas przewracania jej kart dzieje się coś niezwykłego: *papier złuszcza się kłakami bibuły, wtedy wzrok wchodzi w dziewiczy świt bożych kolorów* (*Księga*, s. 106). Księga, będąca początkowo punktem centralnym, wsiąka w krajobraz, rozsypuje się w nim kolumnami tekstu. W świat dzieciństwa, ową Genialną Epokę Schulza, niespodziewanie wkracza matka i już, już wydaje się, że chłopiec zapomni o obiekcie swych fascynacji, gdy nagle zapada w sen. Mam w tym momencie nieodparte wrażenie, że Schulz chce poprzez ten obraz jeszcze mocniej uwypuklić pierwotność Księgi, jej obecność w najgłębszych sferach jestestwa. Chłopiec majaczy o zaginionej Księdze. Nikt z domowników nie jest w stanie go zrozumieć, a on coraz bardziej naprzykrza się bliskim. Jest zupełnie sam ze swoim zachwytem i niezaspokojonym pragnieniem, plącze się w słowach, nie mogąc wytłumaczyć, o co tak naprawdę mu chodzi. To tak, jakby Schulz chciał powiedzieć, że trudno skonstruować definicję Księgi, że jest to po prostu niemożliwe. I choć spróbujemy zasiąść do jej lektury, ona zacznie *rozpływać się w krajobrazie*, pozostawiając niepokojące przeczucie Tajemnicy. O to właśnie idzie, kiedy Ojciec podsuwa chłopcu Biblię, owszem, piękną swoimi obrazami, ale w porównaniu z Księgą będącą tylko: *nieudolnym falsyfikatem, tysiączną kopią i skażonym apokryfem.* (...) *Mały Józef chce*

[7] Robert Kaśków, *Wielki Teatr Paschy*, w: *NaGłos*, nr 7 (32), s. 38.

znaleźć prażródło tej kopii, prawzór wszystkich biblii. Dlatego porzuca perłę, by podnieść kamień węgielny nowej wiary.[8] Czyż pytanie chłopca skierowane ku ojcu: *Gdzie podziałeś Księgę?*, nie jest pytaniem skierowanym również do każdego z nas osobiście? Uważny czytelnik dostrzeże, że odpowiedzi na to pytanie powinniśmy szukać właściwie w całej prozie Schulza, jego epistolografii, a nawet w grafikach. Ponieważ koncentrujemy się tutaj niemal wyłącznie na prozie, wróćmy do tekstu.

Wiemy już na pewno, że Księga nie jest Biblią (w tradycyjnym rozumieniu). *W tym magicznym słowie jest jakieś bezradne westchnienie, cicha kapitulacja przed nieobjętością transcendentu* (*Księga*, s. 105). Choć narrator odżegnuje się od "patosu przymiotników", jedno określenie często pojawia się w odniesieniu do Autentyku: "światło". Od Księgi bije blask. Być może jest to tylko kolejne uwypuklenie tej prawdy, że obcujemy tu z rzeczywistością pełną tajemnic. Lecz istnieje wśród różnych możliwości interpretacyjnych także i następująca: nawiązanie do mistycyzmu żydowskiego w wydaniu kabalistycznym. Czyżby aluzja do Zoharu i jego symboliki? Bohater *Księgi* szuka jej kart, które znajdują się w ogromnym rozproszeniu. Szuka z wiarą, że dotrze w ten sposób do serca Tajemnicy, do korzenia rzeczywistości - możemy dodać od siebie, obserwując wysiłki Józefa - kapitulując jednocześnie przed nieobjętością transcendentu. Józef zbiera skrzętnie wszystkie strzępy kart, aby ocalić choć niektóre z nich. *Rzeczy świata znajdują się w stanie wygnania. Tworzą dramatyczny Izrael Bytów w diasporze. I odtąd całe stworzenie wymaga odkupienia, powtórnego włączenia w nurt Drzewa Życia. W tym kosmicznym dziele istotna rola przypada człowiekowi. Jego posłannictwem, rolą każdej istoty we wszechświecie staje się restytucja świata - tikkun. Przywracanie mu jego hipotetycznej struktury zamierzonej przez Stwórcę. Zbieranie rozproszonych wśród kelippot iskier Szechiny, oddzielenie ich od zła. Jednocześnie jednak katastrofa, która się dokonała, jest czymś koniecznym, nieodłącznie związanym z istnieniem. Doskonałość świata może zrealizować się tylko poprzez dramat zniszczenia naczyń i naprawę jego skutków.*[9] Może zatem zbiory: *Sanatorium pod Klepsydrą* oraz *Sklepy cynamonowe* to jakaś nowa księga blasku, pełna tajemnych sensów. Nie ulega wątpliwości, że tym, co bezwzględnie łączy Schulza i kabalistów, jest wiara

[8] R. Kaśków, *art. cyt.*, s. 46.

[9] Bohdan Kos, Małgorzata Krych, *Kabbała żywa*, Znak 339-340., s. 306. Wedle Kabbały stworzenie świata było możliwe tylko w wyniku wycofania się (cimcum) Boga, odejścia od wyłączności własnego Ja. Emanacja i kontrakcja są naprzemiennymi aktami boskiej obecności w stworzeniu. Przed aktem emanacji w przestrzeni cimcum utworzone zostały naczynia dla wnikających weń świateł En-Sof, naczynia umożliwiające rozpoczęcie emanacji. Tylko trzy pierwsze naczynia utrzymały odpowiadające im światło, ale dalsze pękły pod naporem promieniowania En-Sof. Nastąpił kosmiczny dramat, nazwany zniszczeniem naczyń - szewirat ha kelim. Skorupy (kelippot) rozbitych naczyń, upadając na dno świata, konkretyzują w sobie moce zła i ustanawiają królestwo ciemności. Jedność zostaje rozbita.

w twórczą potęgę słowa. Dla kabalistów jest ono pratworzywem świata. Uderzające jest lekceważenie przez nich chronologii tekstów i zdarzeń. Ten chaos jest jednak tylko pozorny, ponieważ konsekwentnie zmierzają oni ku stworzeniu nowego *universum* czasowego, niezależnego od zwykłego codziennego czasu, czasu sakralnego, w którym każda wypowiedź Boga, proroków czy patriarchów będzie się odnosić do wszystkich sytuacji. Jest to dążność do stworzenia takiego czasu, w którym owa wypowiedź będzie miała walor absolutny.[10] Schulz natomiast w swym eseju *Mityzacja rzeczywistości* pisze tak: *Uważamy słowo potocznie za cień rzeczywistości, za jej odbicie. Słuszniejsze byłoby twierdzenie odwrotne: rzeczywistość jest cieniem słowa. Filozofia jest właściwie filologią, jest głębokim, twórczym badaniem słowa.*[11] Dlatego trudno powiedzieć tak od razu, czym naprawdę jest ów Autentyk - Księga: raz starym, pożółkłym kalendarzem, potem markownikiem Rudolfa, a kiedy indziej znów składają się nań kartki ze starych gazet.

Kończąc rozważanie tego wątku, przypomnijmy raz jeszcze, że Księga i świat nie są czymś od siebie różnym, stanowią pewną całość, choć niekiedy bardzo płynną: *I tu wskazujemy na bardzo dziwną cechę Szpargału, już teraz jasną czytelnikowi, że rozwija się on podczas czytania, że ma granice ze wszech stron otwarte dla wszystkich fluktuacyj i przepływów* (*Księga*, s. 118).Dlatego dochodzimy do wniosku, że Księga nie istnieje w sensie fizycznym. Istnieje jako pragnienie odnalezienia pierwotnej harmonii, pierwotnego ładu. *Drukowany foliał staje się Księgą wtedy dopiero, gdy za jego pośrednictwem rzeczywistość objawi się jednostce jako pewien porządek. Objawienie to pochodzi nie tylko ze świata fizycznego i jego odbitki w Księdze, stoi za nim wyższy, transcendentny autorytet. W ten sposób olśnienie płynące z najszerzej rozumianej "lektury" zyskuje charakter sakralny.*[12] Ona właśnie sprawia, że życie toczy się w rytmie świąt i cudów.

Księga jako postulat i zadanie

I tak oto dochodzimy do momentu, w którym Księga staje się dla Józefa zadaniem. Ojciec jeszcze raz próbuje przekonać syna: *W gruncie rzeczy istnieją tylko książki. Księga jest mitem, w który wierzymy w młodości, ale z biegiem lat przestaje się ją traktować poważnie* (*Księga*, s. 108). Lecz jak pisze Ficowski: *Mały Józef, odnalazłszy strzępy mitotwórczej Księgi, sprzeciwia się trzeźwemu racjonalizmowi*

[10] por. Ireneusz Kania, przedmowa do *Opowieści Zoharu*, Kraków 1988, s. 21nn.

[11] Bruno Schulz, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, opr. Jerzy Jarzębski, Wrocław 1989.

[12] Jerzy Jarzębski, wstęp do: *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, s. LXXVIII.

dorosłych.[13] Nie mówi nic, trwając konsekwentnie w swej poszukiwawczej pasji, *pełen pogardy i zaciekłej ponurej dumy.* Jego wytrwałość będzie w dalszym ciągu wynagradzana. Z ciekawości zagląda przez ramię służącej Adeli, sprzątającej mieszkanie. Odkrycie kolejnych kart Księgi jest owocem Józiowego pragnienia odurzenia się zapachem ciała Adeli, *którego młody urok objawił się był niedawno obudzonym zmysłom* (*Księga*, s. 109). W karty Szpargału zostają wpisane kolejne doznania okresu Dzieciństwa - pierwsze fascynacje erotyczne. Jak sami widzimy one także prowadzą naszego bohatera właściwym szlakiem, ku istocie Księgi. Na kartach starego czasopisma odczytujemy wraz z Józefem historię Anny Csillag, która była dotknięta słabym porostem włosów. Długie modły zaowocowały wynalezieniem przez nią cudownego specyfiku. Ta niesamowita, lecz prawdziwa opowieść staje się odtąd cząsteczką Autentyku, którego karty służą Adeli do opakowywania mięsa do jatek oraz śniadań dla Ojca. Widzimy zatem, że kolejną twarz Księgi kryją strony starych czasopism. Nie może być inaczej, Schulz konsekwentnie przeprowadza apologię tandety, która gdy tylko nadać jej pewien uniwersalny sens, staje się częścią świętego Autentyku. Stare czasopisma mają w sobie coś urzekającego: dawne ryciny, niesamowite historie, *dalekie i smutne miasteczka o białym jak papier niebie, stwardniałe od prozy codzienności. Były to zapomniane w głębi czasu miasta, gdzie ludzie przywiązani byli do swych małych losów, od których nie odrywali się ani na chwilę* (*Księga*, s. 111).

Dziwni są mieszkańcy Schulzowskiej Księgi: są wśród nich kataryniarze, których twarze są zasnute pajęczyną, kanarki harceńskie, pełne klatki ptaków - oni zachwycają nas o wiele bardziej niż mistrz magii, Bosco z Mediolanu. Anna Csillag wędruje przez cały świat, a zdegradowane elementy szarej rzeczywistości w procesie umitycznienia emanują cudownością. To, co nieistotne, czyni Schulz sensem świata. To, co cudowne (mistrz Bosco), zostawiamy za sobą bez zachwytu (*nie rozumiało się go*). Dokonało się tu intrygujące odwrócenie powszechnie panującego porządku. *Zwykłe książki są jak meteory. Każda z nich ma jedną chwilę, moment taki, kiedy z krzykiem wzlatuje jak feniks, płonąc wszystkimi stronicami. Dla tej jednej chwili, dla tego jednego momentu kochamy je potem, choć już wówczas są tylko popiołem (...) egzegeci Księgi twierdzą, że wszystkie książki dążą do Autentyku. Żyją one tylko wypożyczonym życiem, które w momencie wzlotu wraca do swego starego źródła. Znaczy to, że książek ubywa, a Autentyk rośnie (...) i dlatego, gdy następnym razem otworzymy nasz Szpargał, kto wie, gdzie będzie już wówczas Anna Csillag i jej wierni* (*Księga*, s. 115-116).

[13] Ficowski, *op.cit.*, s. 37.

Markownik Rudolfa

Fascynująca wędrówka labiryntami Schulzowskiej prozy prowadzi nas do kresu i jednocześnie początku drogi do Dzieciństwa - Genialnej Epoki, świata ograniczonego Franciszkiem Józefem I, który *na wszystkim się położył i zahamował świat w jego wzroście* (*Wiosna*, s. 144). W tej właśnie "walce" z wszechmocnym cesarzem odsłania się kolejna twarz Autentyku, twarz tym razem pod nazwą "markownik Rudolfa", który jest płonącą księgą (znów powraca motyw ognia i światła!). Markownik jest narzędziem Boga, *biorącego na siebie odium herezji*. Piękne kolorowe znaczki jawią się jako wyłom w murze cesarsko - królewskiego ładu. Kanada, Honduras, Nikaragua, Abrakadabra, Hiporabundia, obce realne i wyimaginowane kraje mieszają się ze sobą, powstają nowe, błyszczące feeriami kolorów światy. Bóg jest tutaj wspaniałym herezjarchą, jawi się nam jako Demiurg, a Księga jako jego narzędzie. Symbolizuje więc ona, posłużmy się tu określeniem Jarzębskiego, pewien transcendent, coś, co przekracza zarówno małego Józefa, jak i każdego z nas. Schulz angażuje wszystkie swe zdolności, aby urzeczywistnić marzenie i postulat jednocześnie, któremu dał wyraz w swym liście do Andrzeja Pleśniewicza: *Gdyby można było uwstecznić rozwój, osiągnąć jakąś okrężną drogą powtórnie dzieciństwo, jeszcze raz mieć jego pełnię i bezmiar, to byłoby to ziszczeniem "genialnej epoki", "czasów mesjaszowych", które nam przez wszystkie mitologie są przyrzeczone i zaprzysiężone. Moim ideałem jest "dojrzeć do dzieciństwa". To by dopiero była prawdziwa dojrzałość.*[14] Autentyk jest więc nie tylko celem pewnej drogi, sam stanowi drogę. Zbieranie jego strzępów to czynienie kolejnych kroków w kierunku Genialnej Epoki. To walka z "ewangelią prozy" Franciszka Józefa i wszystkich ewentualnych przeciwników. "Nowa ewangelia", tak wprost nazywa mały Józio markownik Rudolfa, a ten ostatni zostaje zaliczony do grona pospolitych laików: *Patrzył z zazdrością na refleks dalekich światów wędrujący cichą gamą kolorów po mojej twarzy. Dopiero odbity od mego oblicza, dochodził go daleki odblask tych kart, w których dusza jego nie miała udziału* (*Wiosna*, s. 147). I na pewno z krytykami prozy Schulza dzieje się po trosze tak, jak z Rudolfem. Dopasowują prozę do swych schematów, a ona w całości stanowi Księgę (zarówno Sklepy jak i Sanatorium) do końca nieuchwytną. *Bo czyż cała twórczość Joyce'a, Kafki i Schulza nie jest tworzeniem Kabały, pisaniem jej dalszych ciągów.*[15]

[14] *Tamże*, s. 33.

[15] Anna Sobolewska, *Czytanie Kabały*, w: *Problemy wiedzy o kulturze. Prace dedykowane Stefanowi Żółkiewskiemu*, Ossolineum 1986, s. 562.

Idźmy jeszcze dalej, zagłębiając się w tekst: *Czy markownik traktuje także o psychologii? Naiwne pytanie! Markownik jest księgą uniwersalną, jest kompendium wszelkiej wiedzy o ludzkim. Naturalnie w aluzjach, potrąceniach, w niedomówieniach. Trzeba pewnej domyślności, pewnej odwagi serca, pewnwgo polotu, żeby znaleźć wątek, ten ślad ognisty, tę błyskawicę przebiegającą stronice księgi* (*Wiosna*, s. 167-168). Markownik pomaga Józefowi w studiowaniu Bianki, kolejnego obiektu erotycznych fascynacji naszego bohatera. Markownik - Księga dostarcza odpowiedzi na pytanie o piękno Bianki. Zatem Księga jest także kluczem, służącym do poznawania drugiego, a zwłaszcza kobiety. Kilkakrotnie motyw Księgi splata się z postacią kobiety (widzieliśmy to już na przykładzie służącej Adeli). Z markownikiem w ręku "czyta" Józef nie tylko Biankę i Adelę, lecz także wiosnę, bo jest markownik *wielkim komentatorem czasów, gramatyką ich dni i nocy* (*Wiosna* s. 166). Księga jest doskonałym przewodnikiem wśród meandrów zapachów, kolorów, namiętności i całej wręcz przelewającej się z miejsca na miejsce rzeczywistości. *Wiemy zatem, że jest Księga jednocześnie światem i prototypem wszystkich książek - a więc mitów i literatury, jest także lustrem, w którym przegląda się każda ludzka istota, wciela obecne w niej pragnienie ładu (...) Księga jest postulatem, "zadaniem". Rozumieć to można tak, iż pobudza ona do twórczości, która jest zawsze poszukiwaniem prasensu i próbą porządkowania chaosu rzeczywistości, w myśl przeczuwanej niejasno Tajemnicy Bytu.*[16] Mały Józef jest nie tylko "czytelnikiem", ale i twórcą Księgi. On jeden potrafi odnaleźć się wśród mnóstwa doznań. Jak pisze Jarzębski: *próbuje pobudzić w sobie pierwotne, dziecięce władze psychiki, które mu pozwolą na odkrycie korzeni rzeczy, olśnienie mistycznym ładem, przeglądającym spoza zwykłości przedmiotów, zdarzeń i tekstów.*[17]

Kończąc te rozważania, postawmy raz jeszcze pytanie: czym tak naprawdę jest Księga? Schulz rozszerza jej karty na wszystkie niemal opowiadania. Poszukuje obrazów mogących przybliżyć nam niezwykły Autentyk. Jednocześnie zastrzega się, że trudno zamknąć Księgę w najcelniejszych nawet epitetach. Mocą słowa stwarza nowe światy - karty Księgi. Mocą słowa powołuje do życia egzotyczne kraje, niezwykłych bohaterów. Tak, jak w Kabale, gdzie *słowo jest archetypem rzeczy, przywołuje, a zarazem ukrywa jej istotę (...) słowo może być medium stworzenia bądź destrukcji.*[18] Przytoczmy jeszcze na sam koniec dwa świetnie współgrające ze sobą cytaty i pozostawmy je bez komentarza. *Wszystkie rzeczy są powiązane, wszystkie nici uchodzą do jednego kłębka. Czy zauważyliście, że między wierszami*

[16] J. Jarzębski, *op. cit.*, s. LXXX - LXXXI.
[17] *Tamże*, s. LXXXVI.
[18] A. Sobolewska, *art. cyt.*, s. 557.

pewnych książek przelatują tłumnie jaskółki, całe wersety drgających, spiczastych jaskółek? Należy czytać z lotu tych ptaków (*Wiosna*, s. 168). *Żaden tekst nie kończy się zatem na sobie samym, każdy jest palimpsestem - przekształceniem i komentarzem do innego tekstu. Budując relacje między tekstami można uchwycić tekst prawdziwy, pierwotny.*[19]

Każdy z nas jest podobny do Józefa, jeśli tylko zechce wejść w ulicę Krokodyli i odważnie przekroczyć próg Sklepów cynamonowych. Bo przecież każdy z nas ma dzieciństwo, swój Drohobycz i swój sklep. A nade wszystko swą własną Księgę, którą chyba warto nieustannie odnajdywać.

[19] *Tamże*, s. 559.

Dominikańska formacja jako odpowiedź na współczesne wyzwania[1]

Wojciech Giertych OP

Wprowadzenie

Jestem Polakiem, urodzonym w Wielkiej Brytanii, członkiem polskiej prowincji. Dzieciństwo spędziłem w Anglii. W Polsce mieszkam od 1970 r. W ciągu ostatniego dziesięciolecia zajmowałem się formacją braci studentów w Domu Studiów w Krakowie. W latach od 1983 do 1990 r., z dwuletnią przerwą na doktorat, byłem submagistrem. W 1990 r. zostałem ustanowiony magistrem studentatu. W czerwcu kończę sprawowanie tego urzędu. Przez cały ten okres byłem również wykładowcą teologii moralnej w naszym Kolegium Filozoficzno - Teologicznym oraz pełniłem różne posługi duszpasterskie.

W ciągu ostatniej dekady mieliśmy *boom* powołań. Gdy objąłem urząd magistra studentatu w marcu 1990 roku, na studentacie było 114 braci, wśród nich niektórzy z Łotwy, Rosji, Białorusi. W wyniku święceń i odejść liczba braci stopniowo spadała. We wrześniu 1993 r. podzieliliśmy nasz Dom Studiów, posyłając pierwsze dwa roczniki do Warszawy. W ciągu ostatnich czterech lat, 64 braci otrzymało święcenia kapłańskie. Obecnie cały studentat liczy 65 braci, spośród których 39 jest w Krakowie i 26 w Warszawie. Sądzę, że niektórzy spośród wstępujących do nas w tych latach, robili to, ponieważ nie widzieli dla siebie perspektyw na przyszłość w życiu świeckim. Chcieli dokonać czegoś sensownego w życiu, a poza Kościołem mieli niewiele możliwości. Ich motywacja była altruistyczna, lecz niewystarczająca, by unieść powołanie zakonne. Po zmianach politycznych niejeden zobaczył dla siebie inne perspektywy życiowe i nas opuścił.

Kościół w Polsce, podobnie jak wszędzie, jest w jakiś sposób unikalny. Skoro nie można generalizować na temat sytuacji Kościoła w całej Europie, będę mówił odwołując się tylko do naszego doświadczenia. W Polsce nie przeszliśmy jeszcze

---

[1]Jest to tłumaczenie referatu wygłoszonego podczas Spotkania Dominikańskich Prowincjałów Europy na Malcie, 9 kwietnia 1994 roku.

w pełni przez okres kryzysu, przemian i oczyszczenia, jaki nastąpił po Soborze Watykańskim II. Na skutek komunistycznych prześladowań zmiany posoborowe wprowadzano w Polsce powoli. Konieczne są dalsze zmiany, które będą odpowiedzią na wezwania stojące przed Kościołem. Polskie doświadczenie jest również inne niż doświadczenia pozostałej części Europy Wschodniej, ponieważ prześladowanie Kościoła nie było tak dotkliwe, jak w pozostałym świecie komunistycznym. Komunistyczna ideologia i system były w Polsce wszechobecne, ale struktury Kościoła pozostały, i to pozostały w dobrym stanie. Nasza sytuacja różni się więc od sytuacji w byłym imperium sowieckim, gdzie struktury kościelne trzeba budować od podstaw.

Ostatnia dekada była okresem wielkich przemian społecznych, ekonomicznych i kulturowych. Był to czas upadku komunizmu, czas wielkiego cierpienia i trudu, czas nadziei i radości. Początkowo Kościół spotykał się z niezwykłym szacunkiem i wdzięcznością w całym społeczeństwie. Kiedy jednak odzyskaliśmy wolność społeczną i ekonomiczną, dokonał się zwrot. Z niekwestionowanej pozycji społecznej supremacji Kościół został sprowadzony do pozycji, w której nie może pozostawać pieszczonym męczennikiem, lecz zostaje poddany krytyce nie w imię komunizmu, ale w imię wolności, otwartości i europejskich wartości. Jest to proces bolesny. Teraz Kościół musi "konkurować" z różnymi atrakcjami proponowanymi społeczeństwu. Dla znaczącej części polskiego duchowieństwa nowa sytuacja jest niezrozumiała. Powoduje lękliwą nieufność wobec wolności, niechęć do Zachodu i posoborowych zmian w Kościele. Pokusa identyfikacji katolicyzmu z nacjonalizmem jest w Polsce równie realna, jak w innych krajach Europy Wschodniej. Stąd często wracają marzenia o dawnych, w pewnym sensie łatwiejszych, komunistycznych czasach, gdy ksiądz był szanowany, gdy był panem parafii, gdy laikat bał się mieć jakiekolwiek własne inicjatywy, gdy świat był łatwy i prosty - biały i czarny. Są oczywiście przedstawiciele duchowieństwa i laikatu, którzy wcale nie są nastawieni katastroficznie i którzy widzą w nadchodzących zmianach absolutnie konieczne oczyszczenie Kościoła. Nasi bracia dominikanie, szczególnie z młodszej części prowincji, są w większości otwarci i szukają sposobów odpowiedzi na nowe wezwania stojące przed Kościołem. Wydaje się, że coraz głośniejsza krytyka kleru padająca ze strony laikatu, nie jest odrzuceniem samego Kościoła i jego doktryny, ale niezmieniającego się obrazu Kościoła w społeczeństwie, bogactwa, braku otwartości i ducha służby u duchowieństwa.

Dominikańska odpowiedź na współczesne wezwania

Dominikańska tradycja może ofiarować coś bardzo żywotnego współczesnemu Kościołowi. Społeczeństwu, które staje się coraz bardziej nihilistyczne i libertyń-

skie, któremu zagraża pokusa niekontrolowanej zmysłowości, dajemy świadectwo panowania nad sobą w życiu konsekrowanym, zbudowanym na miłości Boga. Wobec przesadnego intelektualizmu bronimy prymatu tajemnicy wiary. Nasza teologiczna tradycja podejmuje intelektualne wysiłki w perspektywie wiary. Nie są one fundamentalistycznie głuche na pytania stawiane przez rozum. Społeczeństwu, które gwałtownie reaguje na moralizowanie, możemy przekazywać tradycję refleksji moralnej opartej na poszukiwaniu szczęścia, a nie na powinności. W świecie ideologii, które manipulują wiarą dla celów doczesnych - czy to nacjonalistycznych, marksistowskich czy feministycznych - osobowa łączność z żywym Bogiem, będąca programem życia zakonnego, chroni nas przed takimi pokusami. Wobec nacjonalistycznej koncentracji na partykularnych problemach, uniwersalna perspektywa i ponadnarodowe doświadczenie Zakonu inspirują nowe odpowiedzi na wezwania stojące przed Kościołem. Wśród pluralizmu religii i sekt, często zupełnie nowych, solidna formacja doktrynalna naszego Zakonu dostarcza kryteriów rozeznania. W Europie, w której wartości chrześcijańskie zdają się zanikać, wszędzie mamy Kumanów, którym możemy głosić Chrystusa.

Jak mamy formować młodych zakonników do tej misji?

O. Damian Byrne powiedział kiedyś, że wszyscy w prowincji wiedzą jak należy formować młode pokolenie - z wyjątkiem odpowiedzialnych za formację. Nie ma prostych odpowiedzi na pytania, które rodzą się w pracy formacyjnej. Myślę, że czasy, kiedy był jeden model formacyjny dla całego Zakonu, już dawno minęły, chociaż podstawowe zasady powinny pozostać te same. Zmiany w społeczeństwie są tak szybkie, że odpowiedzialny za formację musi wciąż dostosowywać swój program do tych, którzy przychodzą. Wstępujący do Zakonu nieustannie zmieniają się. Każdy rocznik jest inny. Podczas dziesięciu lat mojej pracy w formacji, różnica pomiędzy pokoleniami była bardzo widoczna. Bracia, którzy otrzymali święcenia cztery lata temu, byli bardzo dobrą grupą. Gdy byli nastolatkami przeżyli rok '80-ty, rok narodzenia się *Solidarności* - grupy opozycyjnej wobec rządzących komunistów. Przed wstąpieniem do Zakonu każdy z nich miał szansę stać się człowiekiem aktywnym i odpowiedzialnym. (Jeden z nich powiesił flagę *Solidarności* na dachu KW PZPR. Gdy wstąpił do nowicjatu, został uwięziony. Dziś jest szanowany za swą pracę wśród inteligencji.) Bracia z tej grupy wstąpili do Zakonu wiedząc czego chcą, mając osobistą inicjatywę i uformowaną wolę. Dziś wnoszą w prowincję dynamizm i inicjatywę. Bracia, którzy wstąpili później, przeżyli swój okres dorastania w stanie wojennym. Są całkiem inni: bardziej lękliwi, o mniejszej wielkoduszności, łatwo stają się skoncentrowani na sobie i urazowi. Najmłodsze pokolenie, czyli ci, którzy ledwo pamiętają trudne lata komunizmu, którzy nie

pamiętają czasów, gdy papieżem był nie-Polak, są jeszcze inni. Dochodzą do dojrzałości w konfrontacji z wartościami i atrakcjami konsumpcyjnie zorientowanej kultury Zachodu.

Młodzi ludzie wstępujący do Zakonu zawsze stanowią wyzwanie dla prowincji. By temu wyzwaniu sprostać, należy zwrócić uwagą na następujące sprawy:

1. Dla formacji bardzo ważne jest poznanie środowiska, z którego bracia pochodzą, ponieważ ono w dużej mierze kształtuje ich potrzeby i aspiracje. Ważne jest przy tym rozeznanie, co bracia potrafią przyjąć. Program formacyjny musi odpowiadać ich zdolnościom i musi wziąć pod uwagę talenty i charyzmaty, które wnoszą do Zakonu.

W naszej prowincji większość spośród tych, którzy wstępowali do połowy lat siedemdziesiątych, pochodziła ze wsi. Bracia, którzy przyszli do Zakonu później, pochodzą w większości z miast. Horyzont intelektualny i kulturalny młodego pokolenia, ich znajomość obcych języków, ich zainteresowania, które sięgają poza granice Polski, kształtują ich oczekiwania odnośnie Zakonu, do którego wstąpili. Ich szerszej - w porównaniu ze starszą grupą - perspektywie intelektualnej, towarzyszy jednak często większa kruchość emocjonalna. Dziś wielu młodszych braci pochodzi z rodzin rozbitych, z rodzin które były dotknięte alkoholizmem, rozwodem, bądź ponownym małżeństwem. Doświadczenia, jakie mieli przed wstąpieniem do Zakonu, w dużym stopniu warunkują ich możliwości i oczekiwania.

2. Brak pełnej rodziny, brak chrześcijańskiego przeżycia wzajemnych odniesień w rodzinie sprawiło, iż osobowość wielu braci jest bardzo delikatna. Nie można stawiać im wymagań bez uprzedniego upewnienia się, że czują się afirmowani, że mają emocjonalne doświadczenie bycia zaakceptowanym. Muszą odczuć, że mają prawo mieć własną opinię i że jest to szanowane.

Jako magister studentatu ciągle spotykałem się z presją ze strony starszej części klasztoru i prowincji, abym był magistrem w rodzaju kaprala, który jest bezwzględnie wymagający. Z drugiej strony widziałem, że proces przyjmowania podstawowych wartości domagał się nade wszystko długiego czasu, w którym bracia, otrzymując pole dla własnej inicjatywy, a także - co się z tym wiąże - błędu, rozpoznawali ideały życia zakonnego i zdobywali zaufanie do Zakonu. Bardziej niż bezwzględnego wymagania i moralizowania, potrzebowali wyrazistego świadectwa życia szczęśliwych zakonników, którzy są otwarci, ufni i żyją tradycją duchową. Emocjonalna kruchość wielu młodych braci sprawiała, że często zdarzały się sytuacje, w których po nieporozumieniu brat się blokował i potem odrzucał wszelkie wymagania. Czasem potrzeba było wiele czasu, aby przyjął on fakt, że ktoś w Zakonie jest uprawniony do tego, by wpływać na jego rozwój.

3. Kruchość wielu braci, połączona z ograniczonym polem dla inicjatyw osobistych, jakie mieli oni w domu rodzinnym i w społeczeństwie, może w nich utrwalić niedojrzałość. Zarówno komunizm jak i model życia rodzinnego w Polsce są nadopiekuńcze. Młodzi ludzie decydują się pokierować swoimi sprawami o wiele później niż na Zachodzie. (To się teraz bardzo powoli zmienia.) Życie duchowe wymaga dojrzałości. Jeżeli osobowość nie jest zrównoważona na poziomie ludzkim, może być potem niezdolna do uniesienia wymagań życia duchowego. W naszym kraju, gdzie chrześcijańskie praktyki religijne są powszechnie przyjęte, łatwo w życiu religijnym zadowolić się jedynie pozorami tożsamości chrześcijańskiej. Funkcjonują one jak cienka okleina zewnętrznie okrywająca osobowość jeszcze niedojrzałą i infantylną, która nie jest w stanie uświadomić sobie fikcyjnego charakteru swojego życia duchowego. W porównaniu do mieszkańców Zachodu, ludzie z bloku komunistycznego są często upośledzeni w zdolności decydowania o sobie, organizowania swego czasu, bycia kompetentnym i fachowym w pracy, bycia zaradnym w codziennych zajęciach, bycia uczciwym i wytrwałym w swych wyborach.

Życie zakonne na etapie formacji początkowej ze swej natury jest opiekuńcze, a czasem i nadopiekuńcze. Może w nim zabraknąć takich bodźców do osobistych inicjatyw, jakie stają przed młodym człowiekiem w świecie, w miarę jak staje się dorosłym. Moje wysiłki w formacji, ku zdziwieniu starszej części prowincji, zmierzały do rozluźnienia narzuconych wymagań w życiu zakonnym, przy równoczesnym udzielaniu braciom zachęty do inicjatyw na wielu polach (liturgia, prace apostolskie, pisanie artykułów, audycje radiowe itd.), w nadziei, że działania braci będą wypływały z ich zaangażowanego oddania Zakonowi, a nie wyłącznie z lękowo przeżywanego posłuszeństwa. Najbardziej obawiam się tych braci, którzy są tylko posłuszni, którzy nie mają własnej inicjatywy, którzy bez entuzjazmu zrobią co się im poleci, ale nic ponadto. Może w Zachodniej Europie nie jest to problemem, ale nasze komunistyczne społeczeństwo pozbawiło ludzi zdolności do chcenia czegoś stanowczo i wytrwale. Trzeba więc dokładnie rozróżnić pomiędzy posłuszeństwem zakonnym, które zasadza się na pokorze woli kierowanej przez wiarę, a komunistycznym, neurotycznym posłuszeństwem, wchłanianym przez braci w latach szkolnych, które jest ufundowane na lękowej represji woli.

4. Brak osobistej dojrzałości sprawia, że niektórzy bracia są nastawieni relatywistycznie w myśleniu i w studiowaniu. Poszukiwanie prawdy jest wtedy zastąpione odczuciami i pragnieniem afirmacji. U wielu braci obserwowałem pewną troskę duszpasterską o ludzi. Często jednak mają oni na uwadze jedynie jakąś specyficzną grupę ludzi (rodzinę, przyjaciół, tych, którym mają nadzieję służyć w pracy duszpasterskiej w przyszłości). Podczas studiów nie stawiają sobie pytania, czy to

co studiują jest prawdą. Stawiają sobie raczej pytanie, czy ludzie przyjmą to, czego się uczą. Jeśli dochodzą do wniosku, że ludzie (to znaczy ta właśnie wybrana grupa) nie przyjmą poznawanego nauczania, mają skłonność do odrzucenia go. Potrzeba afirmacji jest tak potężna, że kryterium społecznej akceptowalności zastępuje kryterium prawdy. Jest więc absolutnie konieczne, aby formacja filozoficzna dała przekonanie, że prawdę można i trzeba poznać, nie tylko na poziomie wiary, ale również na poziomie rozumu, oraz że prawda raz poznana wiąże - wiąże po prostu dlatego, że jest prawdą. Najlepszą posługą duszpasterską, jaką możemy ludziom zaofiarować, jest pokazanie im drogi do prawdy, nawet za cenę tego, że niektórzy spośród nich nas odrzucą. Formacja filozoficzna, która dostarcza erudycyjnej wiedzy o współczesnych problemach, a nic daje spójnej syntezy, tylko pogłębia problemy formacji duchowej. Bez przekonania, że prawdę można poznać, nie da się podjąć decyzji życiowo wiążącej. (Mieliśmy braci którzy opuścili nas po sześciu latach w Zakonie, gdyż byli niezdolni do złożenia profesji uroczystej. Opuścili nas bez wizji swego życia poza Zakonem.)

5. Pomimo trudności osobistych, których wielu braci doznaje, musimy uszanować oczekiwania, z którymi przychodzą i widzieć w nich szansę, dar i wezwanie, jak również wołanie o nawrócenie dla całej prowincji. Większość braci, którzy wstąpili w ostatnich latach i którzy wytrwali w Zakonie pomimo trudności, przyszła z pragnieniem bycia zakonnikiem. Jest w tym znacząca różnica w stosunku do starszego pokolenia. Starsi bracia - jak się wydaje - nade wszystko chcieli być kapłanami. Młodzi bracia wstępując dziś do Zakonu zdają sobie sprawę z różnicy w stylu życia kapłanów zakonnych i duchownych diecezjalnych. Ich pragnienie specyficznie dominikańskiego życia jest więc wyraźnie obecne od samego początku. Nawet jeśli wstępując nie mają pojęcia o filozofii i teologii oraz o dominikańskiej tradycji intelektualnej, gdy spotykają się z kimś, kto im tę tradycję ukazuje, przyjmują ją z wielką otwartością. Nie spotkałem się nigdy z trudnościami w przyjmowaniu przez młodych braci dominikańskiej tożsamości.

Jedynym problemem jest ograniczony stopień przeżywania dominikańskiej tożsamości w prowincji. Młodzi bracia szukają życia wspólnotowego, w którym jest dialog, gdzie jest wzajemny szacunek i współpraca, gdzie obowiązki duszpasterskie wykraczają poza granice pracy parafialnej, gdzie istnieje zrozumienie i szacunek dla studiów. W świetle tych kryteriów oceniają prowincję. W naszej prowincji znaczna liczba kapłanów jest zajęta pracą parafialną. Nawet jeśli niektórzy spośród zakonników pracujących w parafii uważają, że zesłano ich do zadań drugorzędnych, pragną zostać zastąpieni w pracy parafialnej przez młodsze pokolenie. Wielorakie oczekiwania biskupów dotyczące pracy parafialnej również stwarzają pewną trudność w uzgodnieniu dominikańskiego życia zakonnego z wymaganiami pracy

w parafii i czasem wręcz uniemożliwiają poszukiwanie nowych sposobów realizacji naszej misji głoszenia. Wszystko to, w połączeniu z indywidualizmem starszego pokolenia, powoduje pewne napięcie we wspólnotach. Bardzo trudno urzeczywistniać wizję obecną w naszych Konstytucjach, w Aktach Kapituł Generalnych i naszej tradycji, kiedy ta wizja praktycznie nie jest w prowincji podjęta, a bywa nawet wręcz wykpiwana. Bracia czują się czasem zawiedzeni, kiedy po święceniach odkrywają, iż mają żyć we wspólnocie, która - w swym stylu życia i dążeniach - jest bardzo odległa od tego, czego nauczyli się o dominikańskim życiu zakonnym.

6. Wykluczając tych, którzy wstąpili do Zakonu nie wiedząc czego chcą w życiu i którzy z czasem nas opuścili, wydaje się, że większość tych, którzy wstąpili w ostatnich latach, miało pragnienie odpowiedzenia na wezwanie Boże. Młodzi bracia byli wrażliwi na perspektywę świętości, perspektywę pójścia za Chrystusem. Największa trudność leżała w przełożeniu tego ogólnego kierunku na codzienną praktykę - na trud nabywania wytrwałości wobec trudności i kryzysów. Bracia chcą, by im pokazać jak przeżyć życie z Bogiem, szukają głębokiej duchowości. Rzadko wśród osób, które opuszczały nasz Zakon, zdarzały się wypadki rezygnacji z wiary i odrzucenia Boga.

7. Pewne jest, że u podstaw formacji zakonnej musi leżeć głęboka wiara. Nie możemy uznać za rzecz oczywistą, iż bracia wstępujący do Zakonu wiedzą - i to wiedzą również na poziomie praktycznym - co to znaczy być chrześcijaninem. Najpierw musimy uformować ludzi jako chrześcijan, zanim staną się zakonnikami. Jestem przekonany, że jakaś forma prenowicjackiego przygotowania, które odbywałoby się poza klasztorem i w niemonastycznym stylu, jest absolutnie konieczna. Codzienne trudności i doświadczenia życia muszą być postrzegane w świetle ciągłego obcowania z Boską tajemnicą. Jest to bardzo ważne zadanie: nauczyć braci przekraczania tradycyjnej wiary opartej na kulturze i wychowaniu, które wynieśli z domu (jeśli ją wynieśli) i poprowadzić ich do praktyki codziennego zdawania się na Boga i bezinteresownego pójścia za tajemniczymi wezwaniami Bożymi, które są rozpoznawalne jedynie w wierze. Postawa wrażliwości na Boże działanie wymaga gotowości do ofiary, zdolności do daru, który jest darmo dawany z wewnętrznego przekonania i w otwartości na tajemnicę wiary. W zdecydowanej większości nasi bracia mieli w dzieciństwie formację katechetyczną i mają za sobą długie doświadczenie przyjmowania sakramentów. Nie nauczono ich jednak, że istotą chrześcijaństwa jest praktyka miłości i hojny dar z siebie. Uważam, że powinni doświadczyć radości dobrowolnie wybranej ofiarności, bez nacisku zakonnego posłuszeństwa, zanim nałoży się na nich obserwancje zakonne. Jeśli obserwancje

zakonne będą od nich bezwzględnie wymagane, przed doświadczeniem podjętych w wolności, osobistych aktów nadprzyrodzonej miłości, będą oni przeżywać posłuszeństwo na sposób neurotyczny, "komunistyczny", który może pozbawić ich zdolności do osobistych inicjatyw.

8. Zanim praktyka nadprzyrodzonej miłości stanie się przedmiotem intelektualnej refleksji, trzeba, aby najpierw została doświadczona. Aby brat uwierzył, że jest w rękach Boga, musi zostać przekroczona nowożytna umysłowość, pełna intelektualnej pychy, przekonana, że wszystko można zrozumieć. Ponieważ niemalże wszyscy byli wychowani w wierze dość powierzchownej, wierze, która jest tradycyjnie płytka i nieprzyzwyczajona do oddania umysłu i woli żywemu Bogu, musimy uczyć braci głębokiej wiary. Mówię im często, iż, paradoksalnie, musimy nauczyć się stać na mocnym fundamencie, jakim jest chodzenie po wodzie. Gdy św. Piotr trwał w wierze, szedł do przodu. Gdy przestał wierzyć, zaczął tonąć. Gdy czujemy, że toniemy, jest to czas, by wzbudzić wiarę przez modlitwę, by iść dalej opierając się na łasce Bożej. Życie duchowe jest kroczeniem za tajemnicą wiary i formacja chrześcijańska winna wprowadzać w tę tajemnicę. Dlatego człowiek odpowiedzialny za formację na szczęście nie musi być idealny. Jeśli byłby takim, mógłby przesłonić Boga. Młody zakonnik ma iść drogą wiary, ma szukać Boga, a nie miłych cech wychowawcy.

9. Życie wiarą jest absolutnie konieczne dla życia ślubami. Nieustanny wzrost w cnocie czystości wymaga duchowego fundamentu - osobistej więzi z Bogiem. Zaufanie w pomoc Bożą i w prawdziwie nadprzyrodzony charakter zakonnego powołania, pozwala na emocjonalną pewność i akceptację własnej tożsamości płciowej, które są konieczne dla normalnego rozwoju czystości. Klasztor naszego Domu Studiów prowadzi szeroką działalność duszpasterską wśród młodzieży i studentów, co sprawia, że bracia w czasie formacji mają kontakty i zawierają znajomości z młodymi kobietami. Może być to źródłem pokus i mieliśmy kilku braci, którzy nas opuścili w wyniku znajomości zawartych w duszpasterstwie akademickim. Ale są i inni, którzy ufając Bogu, potrafili przekroczyć emocjonalne zaangażowanie i dziś dzięki temu doświadczeniu są lepszymi i mądrzejszymi kapłanami. Obecność młodych kobiet i zaufanie, jakim darzymy braci na studentacie, są, jak sądzę, korzystne dla formacji. Klimat zaufania jest koniecznym warunkiem dla nabywania roztropności i szacunku dla emocjonalnej integralności innych, bez tych ostatnich zaś cech nie ma życia w czystości. Zaakceptowanie własnej płciowości, wraz z głębokim życiem duchowym inspirowanym przez nadprzyrodzoną miłość, prowadzi do rozwoju ojcostwa duchowego, co z kolei przyczynia się do owocności naszej misji głoszenia.

10. Formacja powinna ukazać jak zintegrować poziom wiary, intelektualnych poszukiwań, woli i uczuć, winna także wskazać, w jaki sposób tak zintegrowana osobowość może działać w życiu wspólnotowym i w misji głoszenia. Jest to trudne, ale tylko taka pełna osobowość jest dla młodych pociągająca. Wymaganie Kościoła, aby studium teologii było oparte nie tylko na literaturze, ale również na osobistym świadectwie wykładowcy, jest ważne. W teologii nie wystarcza jedynie zimny przekaz treści. Teologia ma wprowadzić w tajemnicę żywego Boga. Co mamy czynić, kiedy brak takich nauczycieli? Uważam za rzecz bardzo dobrą, że nasza prowincja zachowała własny Dom Studiów. Ale co mamy czynić, gdy słaby poziom nauczania prowadzi do postaw schizofrenicznych? Wymaga się, by bracia uczestniczyli w obowiązkowych wykładach, ale jakość wykładów jest taka, że podczas nich czytają książki lub piszą listy, ignorując profesora. Czy taka sytuacja, znana i przyjęta przez wszystkich, nie ma negatywnych skutków wychowawczych? Prowadzi przecież do marnowania czasu, do postawy nieuczciwości i tylko zewnętrznej, fikcyjnej duchowości. (Komunizm narzucił model społeczeństwa, w którym wszystko było zakłamane. Czy musimy naśladować ten model w Zakonie?)

W formacji intelektualnej, jaką proponujemy braciom, trzeba zadbać, aby studiowane dyscypliny tworzyły harmonijną całość. Czy są one studiowane w ramach tego samego języka filozoficznego? Czy też studia dają jedynie filozoficzną erudycję i znajomość różnych i sprzecznych opinii, które nie wiodą do spójnej syntezy? Czy wychowawcy i profesorowie spotykają się, czy wymieniają swoje opinie, czy dzielą się treścią swoich wykładów, zmierzając do spójności w tym, co jest wykładane? Taka współpraca pomiędzy profesorami, choć trudna, jest konieczna. Ponadto, trzeba zatroszczyć się o spójność pomiędzy tym, co jest wykładane, a modelem życia, jaki się proponuje - trzeba zadbać o spójność studiowanych dyscyplin ze stylem życia, modlitwy, pracy i wypoczynku w klasztorze. Czy zawartość wykładów z teologii liturgii ma jakieś praktyczne echo w codziennej liturgii naszych klasztorów i parafii? Czy nie jest często tak, że teologia i życie to dwa całkiem różne światy?

11. Ważne jest, aby w ciągu lat formacji, bracia znaleźli dla siebie jakiegoś teologicznego i duchowego mistrza. Nie zawsze znajdą dobrego kierownika duchowego, ani też nie zawsze będą żyć w idealnej wspólnocie. Zmieniające się trendy ideologiczne często pozostawiają człowieka w zagubieniu. Brat kończący formację winien znaleźć mistrza, którego autorytet jest poświadczony przez Kościół, który go poprowadzi w jego drodze do świętości. Może nim być św. Tomasz, św. Augustyn, czy też jakiś bardziej współczesny autor. Musi to być jednak ktoś taki, kogo doktryna nie budzi wątpliwości, kogo można studiować przez wiele lat i którego nauka będzie karmić osobistą duchowość i głoszenie. Bez takiego intelektualnego

wsparcia i przykładu młody zakonnik pozostanie zagubiony w życiu i bez ukierunkowania w głoszeniu. W czasie formacji bracia winni zostać przekonani, że warto poświęcić wiele lat na formowanie siebie, swego umysłu i serca na podstawie doktryny mistrza, nawet jeśli żył on wiele wieków temu, a studiowanie jego języka i dzieł wymaga wysiłku. Jeżeli nie otrzymają wprowadzenia w studium mistrzów teologicznych, będą szukać sami. A literatura, która stanie się dla nich duchowym pokarmem, może być bardzo rozmaita: broszurki zielonoświątkowców, buddyzm tybetański, pop-psychologia, ideologia New Age'u.

Studiując świętych i duchowych mistrzów trzeba szukać odpowiedzi na praktyczne pytania: Jak mam organizować swój czas? Jak powinienem reagować, gdy widzę, że postawa mego przełożonego jest sprzeczna z Ewangelią? Jak mam funkcjonować we wspólnocie, w której istnieje konflikt pomiędzy pokoleniami? Co mam robić, jeśli odkryję, że mój klasztor jest ubogi, a ojcowie są bogaci? Co mam robić, gdy mam wszystkiego dość? Jak mam znaleźć wśród różnych obowiązków czas na moją osobistą modlitwę? Jak mam zestawić razem osobiste inicjatywy z pracą mi powierzoną? Właściwego ukierunkowania w poszukiwaniach odpowiedzi na te i tym podobne pytania, najlepiej szukać we wspólnocie. Jeśli jednak brakuje nam żywych mistrzów, szukajmy w przykładzie i w doktrynie mistrzów sprzed lat. Niestety w naszym Zakonie nie mamy współczesnych kanonizowanych świętych. Święci zaś z dawnych epok nie zawsze mogą nam pomóc w rozwiązywaniu współczesnych dylematów.

12. Wizja dominikańskiego życia, którą proponuje się w latach formacji wstępnej, potrzebuje kontynuacji i rozwoju w latach następnych. Nie sądzę, że jest to tylko kwestia organizowania teologicznych lub duszpasterskich sesji dla kapłanów. Potrzeba raczej zrozumienia faktu, że wzrost duchowy jest długotrwałym procesem, który nie kończy się ze święceniami i opuszczeniem studentatu. Trudności w życiu kapłańskim, nieuchronne kryzysy, przez które trzeba przejść, etapy ciągłego nawracania winny być w jakiś sposób obecne w myśleniu i w oczekiwaniu naszych wspólnot. (Może trzeba nam lepszej znajomości etapów duchowego wzrostu - oczyszczeń i "nocy" - jak je ujmuje karmelitańska tradycja teologiczna? - moglibyśmy wtedy odpowiednio przejść przez trudności, kiedy się pojawiają.) Gdy brak duchowego rozwoju i odnawianego nawrócenia wśród braci ze średniego pokolenia, odpowiadają oni na swoje kryzysy i kompleksy nieufnością, czepianiem się i agresją wobec młodych, co wyklucza wszelką możliwość prawdziwie braterskiego dialogu.

Bracia w czasie formacji wstępnej muszą wiedzieć, że ich życie duchowe zawsze będzie musiało być karmione modlitwą i studiami. Muszą się nauczyć, że gdy zostaną zatrudnieni na pełnym etacie w katechezie, a do tego będą odprawiać liczne nabożeństwa, wiele spowiadać, głosić kazania, prowadzić grupy młodzieżowe, gdy

niedziela będzie w całości poświęcona pracy w parafii, potrzeba im będzie dnia wolnego w tygodniu, dnia poświęconego na odpoczynek, modlitwę i studium. Taki dzień nie jest luksusem, ale koniecznością i prawem, nawet jeżeli to jest traktowane przez niektórych we wspólnocie jako dowód lenistwa lub kaprysu. Rozeznanie przez naszych przełożonych tej potrzeby, biorąc pod uwagę kruchość młodego pokolenia, jest palącą koniecznością dla duchowego zdrowia braci.

Ostatnia uwaga: Uważam, że w formacji potrzebna jest wizja priorytetów Zakonu i prowincji, aby brat odbywający formację wstępną mógł jakoś przewidzieć swoją przyszłość. Musi on oczywiście być otwarty w swym zakonnym posłuszeństwie na wiele zadań, jakie mu się powierzy. Jednakże poczucie niepewności, co do kierunku i rodzaju przyszłej pracy, jakiej od niego będzie się wymagać, jest źródłem bólu i konfliktów. Mam wrażenie, że sugestie pochodzące z Kapituł Generalnych są interpretowane w naszej prowincji jako ideologiczny bzik pochodzący z całkowicie innego świata, którego nie należy traktować poważnie. Wizja przyszłości prowincji rzadko kiedy jest racjonalnie przemyślana i zaplanowana w odpowiedzi na nowe wezwania Kościoła. Skutek jest taki, że brat w formacji wstępnej przygotowuje się do specyficznie dominikańskiej posługi akademickiej na polu badań teologicznych i filozoficznych, bądź do pracy duszpasterskiej, która wychodzi poza metodę i model pracy, jaki jest typowy w parafiach diecezjalnych, a po święceniach odkrywa, iż jego powołanie niewiele różni się od powołania księdza diecezjalnego. Oczywiście nie każdy jest na tyle kompetentny, aby podjąć dalsze studia. Ale praca duszpasterska mogłaby być bardziej zróżnicowana i otwarta na inicjatywy młodego pokolenia.

Wydaje się, że jedyna grupa, której daje się więcej wolności w określeniu rodzaju pracy, jaką podejmuje, to grupa tych, którzy zgłosili się dobrowolnie na zagraniczne misje. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że brakuje konkretnej wizji tego, co mieliby robić, gdy już Polskę opuszczą.

Bardziej określona perspektywa dotycząca przyszłości formowanego brata, która byłaby kontynuowana przynajmniej w pierwszych latach po święceniach, byłaby pomocą w formacji zarówno dla samego formowanego, jak i dla magistra studentatu. Bracia, gdy wiedzą, że są traktowani jak pionki, którymi się rzuca na szachownicy prowincji, łatwo tracą pierwotną apostolską gorliwość.

Kim był król Ezechiasz?

Kamil Roman Burandt OP

To pytanie musimy sobie zadać czytając Drugą Księgę Królewską i Drugą Księgę Kronik. Księgi te bowiem w bardzo różny sposób przedstawiają króla Ezechiasza. Można wręcz się zastanawiać, czy o tego samego króla chodzi autorom i redaktorom obu ksiąg.

Ezechiasz Księgi Królewskiej

Modlitwy Ezechiasza

Księga Królewska opisuje przede wszystkim modlitwy Ezechiasza i odpowiedzi Boga dane królowi. Są one ściśle związane z głównymi wydarzeniami którymi zajmuje się ta księga. Wydarzeniami tymi są: śmiertelna choroba króla[1] oraz zagrożenie zdobycia Jerozolimy przez króla asyryjskiego Sennacheryba.[2]

Modlitwy Ezechiasza są reakcją na te właśnie wydarzenia. Pierwsza modlitwa, to modlitwa w czasie choroby króla, pełna bólu i świadomości, że nie zasłużył on swoim postępowaniem na śmierć. *Ach, Panie, wspomnij na to, proszę, że postępowałem wobec Ciebie wiernie i z doskonałym sercem, że czyniłem, co jest dobre w Twoich oczach.*[3]

Druga modlitwa następuje po przemowie posła asyryjskiego rabsaka, który znieważa samego Jahwe, lekceważąc Jego moc i grożąc rychłym zniszczeniem Jerozolimy.[4] Ezechiasz przyjmuje wtedy postawę pokuty[5] i za pośrednictwem Izajasza prosi Boga o interwencję. *Może Pan, Bóg twój, raczy usłyszeć [wszystkie] słowa rabsaka, którego przysłał król asyryjski, jego pan, aby znieważać Boga*

---

[1] 2 Krl 20, 1-11

[2] 2 Krl 19

[3] 2 Krl 20,3

[4] 2 Krl 18,17-35

[5] 2 Krl 19,1: *Gdy to usłyszał król Ezechiasz, rozdarł swe szaty, okrył się workiem i udał się do świątyni Pańskiej.*

żywego i ukaże go za słowa, które usłyszał Pan, Bóg twój. Przeto wznieś modlitwę za Resztę, która jeszcze pozostaje.[6] Modlitwa ta jest jeszcze nieśmiała. Król czuje się niegodny rozmowy z Bogiem, by prosić Go o tak wielką sprawę. Prosi o pośrednictwo proroka, który ma specjalne względy u Jahwe.

Trzecia modlitwa jest już odważniejsza. Jest to reakcja na list od Sennacheryba, który z całkowitą pewnością mówi o rychłym zdobyciu Jerozolimy, strasząc niewiarą w moc Jahwe i przykładem zagłady innych krajów.[7] Ezechiasz idzie z tym listem do świątyni i już bez żadnych zahamowań, w modlitwie błagalnej, niejako zmusza Boga do działania: *Nakłoń, Panie, Twego ucha, i usłysz! Otwórz, Panie, Twoje oczy, i popatrz! (...) Panie, Boże nasz, wybaw nas z jego ręki! I niech wiedzą wszystkie królestwa ziemi, że ty sam jesteś Bogiem, o Panie!*[8]

Odpowiedzi Boga

Na wszystkie te trzy modlitwy ustami Izajasza odpowiada Pan Bóg. Pierwsza odpowiedź pokazuje, że modlitwa Ezechiasza miła jest Bogu. Uzdrawia On króla, dodając do jego życia jeszcze piętnaście lat, oraz zapowiadając wybawienie Jerozolimy z ręki króla asyryjskiego.[9]

Następne odpowiedzi Boga są potwierdzeniem tej zapowiedzi. Jahwe uspakaja Ezechiasza[10] i zapewnia go, że wysłuchał jego modlitwy.[11] Ostateczna wyrocznia w sprawie króla asyryjskiego jest wspaniałym długim poematem danym Ezechiaszowi przez Boga, ukazującym zagładę najeźdźcy, oraz ocalenie Jeruzalem i Reszty Izraela.[12]

Król Ezechiasz Księgi Królewskiej to przede wszystkim mąż modlitwy, rozmawiający z Bogiem, w którego modlitwach Bóg sobie upodobał.[13] Modlitwy te wplecione są w całe dwa główne wydarzenia życia króla i stanowią przeważającą część opowiadania o Ezechiaszu. Mimo, że w Księdze Kronik także jest mowa o modlitwach Ezechiasza, są to jednak tylko cztery wersy.[14]

---

[6] 2 Krl 19,4
[7] 2 Krl 19, 10-13
[8] 2 Krl 19,14-19
[9] 2 Krl 20,4-6
[10] 2 Krl 19,6: *Nie bój się słów, które usłyszałeś, a którymi pachołcy króla asyryjskiego Mi bluźnili.*
[11] 2 Krl 19,20: *Wysłuchałem tego, o co modliłeś się do Mnie w sprawie Sennacheryba, króla Asyrii.*
[12] 2 Krl 19,21-34
[13] 2 Krl 20,5; 2 Krl 19,20
[14] 2 Km 30, 18-19; 32, 20.24

Ezechiasz Księgi Kronik

Przyjrzyjmy się portretowi króla Ezechiasza w Drugiej Księdze Kronik. Dokonał on w niej wielu bardzo ważnych dzieł dla państwa izraelskiego. Otworzył bramy świątyni Pańskiej, wcześniej zamknięte przez Achaza[15] i naprawił je. Rozkazał kapłanom i lewitom oczyścić siebie i świątynię.[16] Polecił złożyć na nowopoświęcony ołtarz ofiarę przebłagalną i uroczystą ofiarę całopalną, które rozpoczęły kult w świątyni.[17] Wysłał też do ludu Izraela, Judy, Efraima i Manassesa zaproszenia, *żeby przybyli do świątyni Pańskiej w Jerozolimie, aby odprawić Paschę ku czci Pana.*[18] Wymodlił przebaczenie Jahwe nad tymi, którzy spożywali baranka paschalnego nie będąc czystymi.[19] W pierwsze Święto Przaśników ofiarował dla zgromadzenia tysiąc cielców i siedem tysięcy owiec.[20] Przywrócił dawną organizację pracy kapłanów i lewitów w świątyni. Poświęcił część majątku królewskiego na ofiary całopalne. Rozkazał też ludowi Jerozolimy, aby składał daniny należne kapłanom i lewitom, i zorganizował na nie składy w świątyni Pańskiej.[21] Za jego też panowania zniszczono stele, połamano aszery, zniesiono całkowicie wyżyny i ołtarze w całej ziemi Judy, Beniamina, Efraima i Manassesa.[22]

Król Ezechiasz Księgi Kronik to przede wszystkim odnowiciel kultu w świątyni Jerozolimskiej. W Księdze Królewskiej odnowienie to jest tylko krótko wspomniane w wypowiedzi posłańca asyryjskiego rabsaka.[23] Można się także domyślać tego faktu na podstawie czynów, których dokonał w ciągu swojego panowania by wyniszczyć wielobóstwo.[24] Księga Kronik opisuje to przedsięwzięcie w trzech rozdziałach, które zajmują siedemdziesiąt procent tekstu dotyczącego Ezechiasza. Obraz króla przez to staje się jednoznaczny. Zasługi, jakie zdobył przywracając kult w świątyni, przesłaniają wszystkie inne. Jest on przede wszystkim

[15] 2 Km 28,24
[16] 2 Km 29,3-19
[17] 2 Km 29,20-36
[18] 2 Km 30,1
[19] 2 Km 30,18-20
[20] 2 Km 30,24
[21] 2 Km 31,1-20
[22] 2 Km 31,1
[23] 2 Krl 18,22: *Czyż Jahwe nie jest tym, którego wyżyny i ołtarze poznosił Ezechiasz, nakazując Judzie i Jerozolimie: Przed tym tylko ołtarzem w Jerozolimie, będziecie pokłon oddawać Bogu?*
[24] 2 Krl 18,4: *On to usunął wyżyny, potrzaskał stele, wyciął aszery i potłukł węża miedzianego, którego sporządził Mojżesz, ponieważ aż do tego czasu Izraelici składali mu ofiary kadzielne.*

odnowicielem prawdziwego kultu Jahwe.

Przy porównaniu postaci Ezechiasza z jednej i drugiej księgi narzuca się pytanie: czy jest to ten sam król? W tożsamość pierwowzoru obu portretów nie możemy jednak wątpić. Pomimo, iż księgi w różny sposób kreślą sylwetkę Ezechiasza, zgadzają się ze sobą co do pewnych wydarzeń z jego życia. Na ich podstawie możemy wyodrębnić Ezechiasza "wspólnego" obu księgom.

Ezechiasz obu ksiąg

Zarówno Księga Królewska jak i Księga Kronik informuje, że Ezechiasz był synem Achaza i Abijji, został królem Judy mając dwadzieścia pięć lat oraz że panował w Jerozolimie dwadzieścia dziewięć lat.[25] W przeciwieństwie do poprzednika na tronie, swojego ojca Achaza[26], *czynił to, co było słuszne w oczach Pańskich, zupełnie tak jak jego przodek Dawid.*[27] Dzięki temu wszystko, co podejmował kończyło się sukcesem.[28] To on właśnie przywraca kult jednego Boga, niszcząc ołtarze innych bogów i nakazując kult tylko w świątyni.[29] W obu księgach król Ezechiasz jest tym, który organizuje obronę Jerozolimy przed najazdem asyryjskiego króla Sennacheryba, i który wraz z Izajaszem wymadla[30] interwencję Boga i wybawienie Judy z rąk asyryjskich.[31] W pewnym okresie życia dosięga go śmiertelna choroba, z której dzięki swej modlitwie Pan Bóg go wybawia.[32]

Ezechiasz obu ksiąg to także budowniczy wodociągu sprowadzającego wodę do Jerozolimy,[33] oraz zarządca kraju, którego piękno i bogactwo podziwiali posłowie babilońscy.[34] Po śmierci króla następcą tronu został jego syn Manasses.[35]

Co do tych faktów autorzy obu ksiąg są zgodni. Zgodność ta potwierdza tożsamość postaci Ezechiasza z Księgi Królewskiej i z Księgi Kronik. Możemy zatem temu samemu królowi przypisać miano odnowiciela kultu świątynnego jak i człowieka modlitwy.

---

[25] 2 Krl 18,1-2; 2 Krn 29,1
[26] 2 Krl 16,2; 2 Krn 28,1
[27] 2 Krl 18,3; zob. 2 Krn 29,2
[28] 2 Krl 18,7: *We wszystkim, co przedsiębrał, miał powodzenie*, zob. 2 Krl 32,30
[29] 2 Krl 18,22; 2 Krn 29-31
[30] 2 Krl 19, 1-4. 14-19; 2 Krn 32,20
[31] 2 Krl 19,35; 2 Krn 32,21
[32] 2 Krl 20, 1-11; 2 Krn 32, 24-26
[33] 2 Krl 20,20; 2 Krn 32,30
[34] 2 Krl 20,12-13; 2 Krn 32,31
[35] 2 Krl 20,21; 2 Krn 32,33

Dlaczego jednak redaktorzy ksiąg co innego uznali za ważne w kreśleniu sylwetki króla Ezechiasza? Dlaczego Księga Kronik właściwie pomija modlitwy Ezechiasza, a Księga Królewska prawie nic nie mówi o tak ważnej sprawie w państwie, jaką było odnowienie kultu świątynnego przez króla?

Na te pytania odpowiedź mogłyby dać jedynie szczegółowe badania historii redakcji obu tekstów.

TEOLOGIA PRZY HERBATCE

Zmienność Niezmiennego[1]

Piotr Sikora OP

Nowożytna myśl filozoficzna odkryła, a raczej jaśniej niż poprzedzające ją epoki uświadomiła sobie, że człowiek jest istotą historyczną. Oznacza to, iż jego rozumienie siebie i świata uwarunkowane jest przez czas i miejsce: kulturę jaką odziedziczył i w której żyje. Nie możemy wyjść ponad historię, uzyskać absolutnego, nieuwarunkowanego punktu widzenia. Nasze rozumienie siebie i świata nieustannie się zmienia (pogłębia?), zmienia się też nasze rozumienie wydarzeń i tekstów z przeszłości: w świetle wciąż nowych doświadczeń i prób ich opisu, to co dawniejsze nabiera nowego znaczenia (ujawnia nowe znaczenie?).

Objawienie biblijne, a więc i Objawienie chrześcijańskie, jest objawieniem historycznym, czyli realizuje się w historii i poprzez historię. Tzn. dokonuje się przez wydarzenia historyczne i w historii napisane teksty, wyjaśniające owe wydarzenia. Objawienie takie podlega prawom historyczności. Jest ograniczone właściwościami języka symbolicznego cywilizacji, w której miało miejsce. Wydarzenia objawiające odchodząc w przeszłość podlegają nieustannie nowym reinterpretacjom.

Jednocześnie, prawdziwe Objawienie, które mówi o Bogu i naszej do Niego relacji, musi być trwałe i niezmienne. Musi zachować swoją tożsamość, objawiać zawsze tego samego Boga (który jest niezmienny) oraz, niezależnie od warunków kulturowych, pozostawać dostępne (zrozumiałe) dla tych, ku którym się kieruje. Inaczej traci swój sens. Pojawia się więc pytanie: w jaki sposób zagwarantować ową konieczną tożsamość pośród nieprzerwanie zmiennych uwarunkowań kulturowych?

Najłatwiejszym, choć i tak nie pozbawionym trudności, rozwiązaniem byłoby uznanie Objawienia za proces nigdy nie zakończony: Bóg objawia Siebie każdemu pokoleniu na nowo. Jednakże chrześcijaństwo odrzuciło tę koncepcję, uznając iż Jezus Chrystus, Słowo Przedwieczne, *objawienie doprowadził do końca i doskona-*

---

[1] Tekst ten jest refleksem spotkania na temat artykułu E. Schillebeeckxa, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*, *Znak* 7 8 (1968).

łości[2]. Po Chrystusie *nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego.*[3]

Jak w takim razie wydarzenia i teksty z odległej przeszłości, często obce i niezrozumiałe, mogą objawiać nam zawsze tego samego Boga? W jaki sposób mogą wyznaczać najbardziej podstawowy kierunek naszego życia? Jak zagwarantować tożsamość sensu przesłania sprzed kilku tysięcy lat? Czy jest to w ogóle możliwe? To ostatnie pytanie jest najbardziej fundamentalne, ponieważ jest pytaniem o możliwość chrześcijaństwa w ogóle.

Spróbuję wskazać trzy momenty, które decydują, iż tożsamość i zrozumiałość Objawienia jest możliwa do utrzymania pomimo historyczności człowieka. Każdy z tych momentów stanowi wielki temat, każdy był na przestrzeni dziejów przedmiotem przemyśleń i sporów. Nie zamierzam oczywiście niczego rozstrzygać, a chcę jedynie wskazać miejsca, gdzie według mnie można znaleźć odpowiedzi na wyżej postawione pytania.

Pierwszym momentem jest ludzka natura. Jesteśmy istotami uwarunkowanymi przez kulturę, w której żyjemy, ale uwarunkowanymi niecałkowicie. Jest w nas coś, co poza tę kulturę wykracza, coś co jest wspólne nam, dwudziestowiecznym Europejczykom, Pigmejom i Hebrajczykom z I wieku. Jest to nasza ludzka natura. Stanowi ona podstawę do porozumienia między nami, umożliwia je, jakkolwiek z powodu różnicy kultur byłoby ono trudne. Mówi się o ponadczasowości pewnych pytań i problemów. Są to z reguły pytania i problemy dla człowieka fundamentalne. I właśnie tego dotyka Objawienie, dlatego też mogę, po z górą dwudziestu wiekach, zrozumieć co mówił Bóg przez proroków biblijnego Izraela.

Drugi moment jest związany z Tym, Który objawia. Jak mówią hermeneuci porozumienie dotyczy zawsze jakiejś sprawy, o której mówi przekaz (tekst). Tekst mówi o jakiejś rzeczywistości i gdy odczytujemy go, chodzi o tę rzeczywistość, a nie o poglądy autora. Sprawą, Rzeczywistością, o którą chodzi przy odczytywaniu tekstów Objawienia, jest nie Coś dalekiego i bezosobowego, lecz Bóg Żywy, Trójca Osób, który jest bliższy tak autorowi natchnionemu, jak i temu, kto teksty natchnione odczytuje, bardziej niż każdy z nich sam sobie. Z Rzeczywistością tą można nawiązać bezpośredni, osobisty kontakt. Jeśli ktoś zna osobiście Boga, rozumie co o Nim zostało napisane. I na odwrót: nie można być teologiem (rozumieć właściwie tekstów natchnionych) nie będąc przyjacielem Boga.

I wreszcie moment trzeci. Sens danego wydarzenia, czy tekstu ujawnia się stopniowo, w miarę jak ujawniają się jego konsekwencje, w miarę jak kształtuje się

[2] Sob. Wat. II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, *Dei Verbum, 4.*

[3] Tamże.

i modyfikuje dzięki niemu pewna tradycja. Tego, co tekst zawiera dowiadujemy się śledząc kolejne próby jego odczytania. Wszystko to dzieje się w ramach pewnej wspólnoty, wspólnoty rozumienia. Gdy ciągłość owej wspólnoty zostanie przerwana, czy to przez "wymarcie", czy też przez zbyt gwałtowne spotkanie z inną wspólnotą (tradycją), właściwe rozumienie przestaje być możliwe. Tu jest miejsce Kościoła i jego tradycji, jako koniecznej wspólnoty rozumienia Objawienia Bożego. Tym bardziej, że działa w nim, gwarantując mu ową niezbędną ciągłość, sam Autor Objawienia Duch Święty.

Wykaz prac magisterskich i końcowych

Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów obronionych w 1994 roku

Cezary Binkiewicz OP
"Problem cierpienia Boga w teologii klasycznej i współczesnej"
teologia dogmatyczna
dr W. Szymona OP
Celem pracy było wykazanie, że temat cierpienia Boga nie jest problemem podejmowanym tylko przez protestantów czy prawosławnych, bądź pojedynczych, mało znanych teologów katolickich, lecz głęboko przenika całą chrześcijańską tradycję. Fundamentalne założenia idei cierpienia Boga autor zestawia z tzw. teologią klasyczną. Widząc jej niewystarczalność, próbuje zwrócić uwagę na potrzebę takiego mówienia o Bogu, które nie negując nauki Kościoła, byłoby bliskie ludzkiemu doświadczeniu oraz pewnym intuicjom biblijnym.

Kamil Roman Burandt OP
"Nauka o chrzcie w *Objaśnieniach Psalmów* św. Augustyna"
patrologia
ks. doc. dr hab. E. Staniek
Celem pracy było pokazanie bogactwa nauki o chrzcie, na podstawie największego dostępnego w języku polskim zbioru kazań św. Augustyna. Pierwszy rozdział pracy jest analizą starotestamentalnych figur chrztu, jakie biskup Hippony odnalazł w Psalmach. Rozdziały drugi i trzeci są wykładami systematycznymi, w których objaśniany jest znak sakramentalny, warunki chrztu oraz jego skutki. Czwarty rozdział kontynuuje tematykę dwóch poprzednich, ukazując jej powiązanie z sakramentologią i eklezjologią. Wątkiem przewodnim w tym rozdziale jest polemika Augustyna z donatystami.

Wojciech Delik OP
"Tajemnica Wcielenia i Zbawienia w *Wielkiej katechezie* świętego Grzegorza z Nyssy"
patrologia
ks. doc. dr hab. E. Staniek
Praca jest prezentacją syntezy nauki o tajemnicy Zbawienia i jej związku z tajemnicą Wcielenia, zawartej w *Wielkiej Katechezie* Grzegorza z Nyssy. Synteza została dokonana na podstawie samodzielnej analizy tekstów. Teologia biskupa Nyssy jest teologią spotkania kochającego Boga i obdarzonego wolnością człowieka. Grzegorz ukazuje nam prawdziwy sens ludzkiego życia. Człowiek został stworzony przez kochającego Boga, by dzielić z Nim Jego nieskończone dobra - Jego życie. Biskup podkreśla nieustannie prawdę o wolności człowieka, a więc i jego odpowiedzialności za własne czyny. Wolność ta jest dla autora *Wielkiej katechezy* nieodłącznym składnikiem ludzkiej godności. Szczególnie istotne jest również podkreślanie nierozerwalnego związku tajemnicy Zbawienia z tajemnicą Wcielenia.

Romuald Faliński
"Chrzest, bierzmowanie, Eucharystia jako misteria wtajemniczenia chrześcijańskiego w *Katechazach mistagogicznych* świętego Cyryla Jerozolimskiego"
patrologia
ks. doc. dr. hab. E. Staniek
Praca omawia trzy sakramenty wtajemniczenia w oparciu o dzieło św. Cyryla Jerozolomskiego. Każdemu sakramentowi poświęcono jeden rozdział, a każdy rozdział składa się z trzech części. W pierwszej omówione są obrzędy, w drugiej podstawy biblijne, a w trzeciej owoce sakramentu.

Andrzej F. Fornal OP
"Kościelny wymiar profesji zakonnej w ustawodawstwie kościelnym"
prawo kanoniczne
dr J. Śliwa OP
Praca miała na celu przegląd ważniejszych posoborowych dokumentów pod kątem kościelnego wymiaru profesji. Składa się ona z trzech rozdziałów. Rozdział pierwszy ma charakter historyczno-analityczny. Ukazano i zanalizowano w nim w zarysie dokumenty kościelne oraz świadectwa Pisma Świętego i Tradycji dotyczące powstania życia zakonnego i profesji zakonnej. Rozdział drugi pokazuje nowe spojrzenie na profesję rad ewangelicznych w dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz w ustawodawstwie kościelnym do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku.

Rozdział trzeci ma charakter teologicznego opracowania, opartego na dokumentach kościelnych dotyczących konsekracji zakonnej.

Wojciech Jędrzejewski OP
"Temat przebaczenia w *Listach* św. Cypriana"
patrologia
ks. doc. dr hab. E. Staniek
Praca referuje podejście świętego Cypriana do chrześcijan, którzy ciężko zgrzeszyli po chrzcie świętym. Zasadniczy problem dotyczy pytania: czy jest możliwe i na czym polega przebaczenie udzielane takim ludziom przez Boga za pośrednictwem Kościoła?

Piotr Kołacz OP
"Obraz Boży w człowieku według św. Augustyna"
teologia dogmatyczna
prof. dr hab. J. Salij OP
W oparciu o dokonaną analizę trzech antymanichejskich komentarzy do Księgi Rodzaju i traktatu "O Trójcy Świętej", autor przedstawił augustyńską naukę o obrazie Bożym w człowieku. Praca prezentuje naturę obrazu Bożego ze szczególnym zwróceniem uwagi na jego trynitarny charakter. Jest on zwłaszcza widoczny w psychologicznej interpretacji Trójcy Świętej, którą autor omówił spoglądając na obraz Boży w perspektywie tajemnicy Stworzenia. Dalsza analiza tekstów biskupa Hippony, tym razem w perspektywie tajemnicy Odkupienia, pozwoliła wykazać, iż obraz Boży w człowieku jest rzeczywistością bardzo dynamiczną i pełną życia. Pod wpływem grzechu ulega on bowiem zniekształceniu. Wraz z nawróceniem człowieka, dzięki łasce Chrystusa i poznaniu Boga, rozpoczyna się proces jego odnowienia, który zostaje uwieńczony odzyskaniem pełni piękna w zjednoczeniu z Bogiem w wiecznej szczęśliwości.

Vladislavs Lapelis OP
"Perykopa o myciu nóg w Ewangelii św. Jana"
teologia moralna, biblistyka, mistyka, patrologia
dr W. Giertych OP
Celem tej pracy była analiza trzech tekstów komentujących opisany w Ewangelii św. Jana gest umywania nóg. Za podstawę posłużyły kazania św. Augustyna, komentarze św. Tomasza z Akwinu i pisma mistyczne Adrienne von Speyr. Św. Au-

gustyn tłumaczy perykopę o myciu nóg z pozycji duszpasterza, troszczącego się o powierzone mu owce. W geście dostrzega pokorę Pana, umycie nóg stanowi symbol chrztu i pojednania oraz zachętę do naśladowania Chrystusa. Św. Tomasz z Akwinu rozpatruje ten gest bardziej pod kątem naukowym. Widzi on w geście umycia nóg symbol oczyszczenia ludzkich uczuć, podkreśla pokorę, miłość, umiarkowanie i służbę bliźnim. Adrienne von Speyr stara się na podstawie tego gestu wyjaśnić tajemnicę spowiedzi i tajemnicę posługi kapłana.

Sylwester Laskowski OP
"Nauka encykliki *Humanae vitae* na temat przekazywania ludzkiego życia i kontrowersje wokół jej recepcji za czasów pontyfikatu Pawła VI (1968-1978)"
teologia pastoralna
ks. dr M. Ostrowski
Praca przedstawia naukę *Humanae vitae* odnośnie przekazywania życia ludzkiego oraz wpływ, jaki ta encyklika wywarła na katolicką literaturę przedmiotu w Polsce. Składa się ona z trzech części: w pierwszej autor ukazuje próby szukania rozwiązań problemów życia seksualnego przed wydaniem encykiliki. W drugiej części przedstawia naukę, jaką papież Paweł VI zawarł w *Humanae vitae*. Trzecia część ukazuje wypowiedzi episkopatów na temat nowego dokumentu oraz konkretne działania Kościoła w Polsce, mające na celu zapoznanie się z tym dokumentem i głębsze zrozumienie zagadnień dotyczących przekazywania życia.

Stanisław Lityński OP
"Samowychowanie według *Listu Jana Pawła II do młodych całego świata*"
teologia moralna
dr J. C. Wichrowicz OP

Grzegorz Łukawski OP
"Osoba we wspólnocie Kościoła według teorii prawa Remigiusza Sobańskiego"
prawo kanoniczne
dr J. Śliwa OP

Piotr Oktaba OP
"Μακροθυμία Boża w Liście św. Pawła do Rzymian"
teologia biblijna Nowego Testamentu
prof. dr hab. A. Jankowski OSB

Słowo μακροθυμία, zwykle tłumaczone jako "cierpliwość", występuje dwukrotnie w Liście do Rzymian (Rz 2,4; 9,22). Używając go, św. Paweł nawiązał do starotestamentowego objawienia się Jahwe jako Boga "nieskorego do gniewu" (Wj 34,6). Boża cierpliwość, powstrzymanie gniewu, aby doprowadzić grzeszników do nawrócenia, jest stałym elementem działania Boga w historii.

Michał Romanek
"Aspekty wiary Abrahama według Listu św. Pawła do Galatów"
teologia biblijna
prof. dr hab. A. Jankowski OSB
Po omówieniu elementów postawy wiary Abrahama (rozdz.I) i jej przedmiotu (rozdz.II), autor szeroko przedstawia typologiczny aspekt wiary Abrahama (rozdz.III). W pracy przyjęto metodę analizy epistolarno-retorycznej.

Maciej Rusiecki OP
"Eklezjologia tekstów euchologijnych Wigilii Paschalnej w *Mszale Rzymskim* Pawła VI"
teologia liturgii
ks. dr hab. J. Janicki
Przedmiotem badań tej pracy jest nauka o Kościele, jaka wynika z analizy i krytycznego opracowania modlitw Wigilii Paschalnej. Podstawą pracy jest łaciński tekst typicznego wydania *Mszału Rzymskiego* z 1975 roku. Praca składa się z dwu części. Pierwsza zawiera krytyczne opracowanie tekstu, ukazuje źródła w starożytnych sakramentarzach i kodeksach liturgicznych oraz wskazuje dokonane w modlitwach zmiany i kryteria ich wprowadzania w nowym *Mszale*. Druga część jest syntezą teologiczną, będącą próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Kościół wyraża siebie w sprawowanej liturgii. Wskazuje podobieństwa pomiędzy przedstawieniem wiary Kościoła w euchologii *Mszału* a nauką zawartą w "Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*".

Roman Schulz OP
"Problem Maryi, Dziewicy i Matki, jako przewodniczki wiary w programie formacji młodych w nauczaniu papieża Jana Pawła II"
eklezjologia
ks. prof. dr hab. S. Nagy SCJ
Praca ukazuje postawę wiary Maryi oraz wskazuje na potrzebę wiary w życiu

młodego człowieka. Maryja została ukazana jako wzór zawierzenia Bogu, jako Uczennica Chrystusa i Wychowawczyni, która troszczy się o Kościół i każdego chrześcijanina.

Wykaz prac końcowych z filozofii

Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów obronionych w 1994 roku

Mariusz Garbol OP
"Motyw Księgi u Brunona Schulza"
doc. dr hab. E. Wolicka
Próba rekonstrukcji symbolicznych znaczeń motywu **Księgi** w prozie literackiej Brunona Schulza, w oparciu o szeroko rozumianą tradycję żydowską, ze szczególnym uwzględnieniem *Kabbały*.

Jacek Kraus
"Śmierć jako wydarzenie w życiu osoby"
dr W. Wawro OP

Tytus Piłat OP
"Gnoza a wiara - założenia i konsekwencje antropologiczne na podstawie *Hymnu o Perle* św. Efrema Syryjczyka i *Pieśni o perle* w przekładzie Czesława Miłosza"
doc. dr hab. J. A. Kłoczowski OP
W swojej pracy, na podstawie dwu utworów literackich, autor zestawia ze sobą różne koncepcje drogi człowieka do Boga, rozumienia człowieka i poznania Boga proponowane przez gnozę i wierę chrześcijańską.

Grzegorz Przechowski OP
"Problem jedności psychofizycznej człowieka w świetle artykułu 5 kwestii 76. Sumy Teologii św. Tomasza z Akwinu"
prof. dr hab. Z. Włodek

Grzegorz Rogowski OP
"Pojęcie miłości według Karola Wojtyły"
doc. dr hab. E. Wolicka

Praca jest analizą dzieła Karola Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*. Autor omówił w niej składowe elementy pojęcia miłości i ukazał wszelkie jej uwarunkowania. W drugiej części pracy, dotyczącej metafizycznych aspektów miłości, autor przedstawia definicję miłości *caritas*, którą posługiwał się Karol Wojtyła.

Piotr Sikora OP
"Jedność psychofizyczna człowieka w myśli św. Tomasza z Akwinu (według STh 1, 75-76)"
doc. dr hab. J. A. Kłoczowski OP
Praca pokazuje, że św. Tomasz z Akwinu, nie redukując człowieka tylko do ducha, lub tylko do materii, lecz zachowując oba te elementy, wypracował koncepcję tłumaczącą pierwotne doświadczenie jedności ludzkiego bytu i uniknął wprowadzenia dualizmu dusza - ciało.

Szczepan Smirnow OP
"Analiza koncepcji wolności w twórczości Fiodora Dostojewskiego (aspekt antropologiczny)"
dr W. Wawro OP
Autor podjął analizę *Legendy o Wielkim Inkwizytorze*, by na jej podstawie wyjaśnić wewnętrzne motywy, na bazie których Dostojewski zbudował własną koncepcję wolności. Zdaniem autora, u podłoża tej koncepcji leży problem osobistej wiary, która nie mogąc zobaczyć "twarzą w twarz", ciągle wątpi.

Aleksander Staniek OP
"Komunikacja egzystencjalna jako wspólne dochodzenie do prawdy"
dr Cz. Piecuch
Zasadnicza część pracy poświęcona jest występującemu w filozofii Karla Jaspersa, opisowi poszczególnych fenomenów składających się na proces nawiązywania więzi z drugim człowiekiem oraz elementów przerywających go. Ważnym składnikiem tego procesu jest doświadczenie prawdy występujące na poszczególnych etapach ludzkiego rozwoju. Celem komunikacji z drugim jest dojście - przez odkrywanie własnej egzystencji - do prawdy transcendentalnej.

OO. Dominikanie
Bibl. Studium Oec.