

BISKUPIE SEMINARIUM DUCHOWNE
DIECEZJI GDAŃSKIEJ

STUDIA GDAŃSKIE

TOM V

GDAŃSK-OLIWA 1983

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Ks. Jan Balbus CM, Ks. Grzegorz Gólski CM (redaktor), Ks. Ernest Kleinert, Ks. Kazimierz Kloskowski, Ks. Wiesław Lauer, Ks. Alojzy Rotta

Za zezwoleniem władzy duchownej

WYDAWCA
KURIA BISKUPIA GDAŃSKA
w GDAŃSKU-OLIWIE, ul. Cystersów 15

Ks. Bp Lech Kaczmarek

KOŚCIÓŁ W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

Truizmem wydaje się twierdzenie, że świat współczesny różni się diametralnie od świata XVIII i XIX wieku. W ustawicznie zmieniających się warunkach życia, w zmieniającym się stale obliczu społecznym świata, Kościół jako instytucja bosko-ludzka ma do wypełnienia pewne zadania, zawsze takie same, choć sposób podchodzenia do człowieka XX wieku, rzecz jasna, odbiega znacznie i powinien odbiegać od sposobu podchodzenia do ludzi, do świata XVIII czy XIX wieku. Na tę elastyczność podchodzenia do psychiki człowieka zwraca uwagę dokument Soboru Watykańskiego II „*Gaudium et spes*” ostrzegając jednak równocześnie, że zmienione metody podchodzenia nie mogą w niczym ubliżać jednoznaczności, trwałości, niezmienności nauki Kościoła.

Stary Seneka mawiał: *Homo sum et nil humanum a me alienum esse puto*. Ta maksyma rzymskiego pisarza nie jest w pewnym tego słowa znaczeniu obca Kościołowi. I dlatego Kościół zdając sobie sprawę, że został ustanowiony dla ludzi wie, że nic co ludzkie nie powinno mu być obce. Dlatego też czytamy w dokumentach Soboru Watykańskiego II: *Kościół ma przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz ze wszystkim wśród czego on żyje, świat klęsk i zwycięstw, świat z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany popada wprawdzie w niewolę, lecz został wyzwolony przez Chrystusa*¹. Kościół współczesny świadomy swych związków ze światem wychodzi naprzeciw współczesnemu człowiekowi z dwoma potężnymi atutami — o jakich już św. Jan Vianney wspominał, a mianowicie z modlitwą i miłością.

Kościół współczesny świadom solidarności, jaka łączy wszystkich lu-

¹ KK, nr 2.

dzi na świecie, podchodzi do współczesnego człowieka z życzliwością, świadom roli jaką może i powinien spełnić, byleby człowiek, przyjmując wyciągniętą dłoń Kościoła, zechciał z nim współpracować, niczym prawa ręka z lewą ręką, jak mówi stare chińskie przysłowie: obie bowiem ręce uczą nas, że każda ma do spełnienia swoje zadanie, jedna drugiej powinna pomóc, jedna drugiej nie może zazdrościć i nie zazdrości. Obie spełniają swe zadanie. Kościół: *nie potrafi wymowniej okazać swej solidarności, szacunku i miłości dla całej rodziny ludzkiej, w którą jest wszczepiony, jak nawiązując z nią dialog na temat różnych problemów, przynosząc światło czerpane z Ewangelii oraz dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił, jakie Kościół sam pod przewodnictwem Ducha Świętego otrzymał od swego Założyciela*².

W ten sposób Kościół spełnia istotne zadanie polegające na tym, że jest przedłużeniem Chrystusa Pana i jego misji zbawczej. Tutaj więc znajduje się odpowiedź na pytanie, jakie stawia sobie wybitny niemiecki teolog Karl Barth, kiedy pyta: *dlaczego ostatecznie została stworzona społeczność chrześcijańska?* Barth twierdzi, że tradycyjna nauka o Kościele *de Ecclesia* nie dawała dotychczas żadnej albo wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, dlaczego potrzebna jest społeczność kościelna? Z jednej strony traktowała dzieło zbawcze Chrystusa dokonane przez Niego i objawione przez Ducha Świętego a z drugiej strony podkreślała istnienie i działalność Kościoła, tworząc w ten sposób niejako zamknięte koło, na które składają się dwie niejako różne sfery zapominając, że przecież Kościół spełnia zadanie kontynuacji Chrystusa, Jego roli i zadań³.

I.

Działalność misyjna Kościoła wypływa z wewnętrznej konieczności drzemiącej w samym Kościele; konieczności coraz to nowego odradzenia się, podobnie jak jedna z wysp holenderskich stale zalewana falami i wylaniająca się na nowo z fal, nosi hasło wywoławcze: *fluctuat nec mergitur*.

Ze stanowiska współczesnej eklezjologii trzeba stwierdzić, że Kościół nic innego nie czyni i nic innego nie mówi, jak to, co mówił i co czynił Chrystus. Kościół czyni to *in memoriam Eius* — na Jego pamiątkę. Kościół nie tylko pochodzi od Chrystusa, nie tylko zawdzięcza swój początek Chrystusowi, Zbawiciel nie tylko stoi u kolebki owej grupy uczniów i tradycji ewangelijnej, której oni są nosicielami, ale Chrystus Zmartwychwstały razem z Duchem Świętym to w a-

² KK, nr 3.

³ Zob. Karl Barth, *Dogmatic*, t. 3, § 72.

r z y s z y Kościołowi w Jeruzalem, w Galilei, Samarii aż po krańce ziemi. Kościół jest świadom swego pierwotnego doświadczenia paschalnego. Tu spoczywa wielka szansa Kościoła współczesnego, wielkie zadanie Kościoła. Kościół Chrystusowy nie jest tylko pamiątką po Chrystusie, jakby wspomnieniem Chrystusa, ale jest znakiem żywym, jako że przez mękę i śmierć Chrystus — Syn Boży dał życie Kościołowi.

Stąd Kościół nie jest kontynuacją żydowskiej tradycji, ale jest otwarty na przyszłość, otwarty ku wielości narodów, którym zwiastowana jest Ewangelia.

Jakże trafne są tu słowa św. Pawła: *Dlatego odtąd nie mamy już nikogo według ciała i jeśliśmy znali Chrystusa według ciała, to Go już teraz nie znamy, jeśli tedy kto jest w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. Dawne czasy przeminęły. Oto wszystko nowym się stało. A wszystko z Boga, który nas z sobą pojednał przez Chrystusa i dał nam urząd jednania. W Chrystusie bowiem Bóg pojednał świat ze sobą, nie poczytując mu jego grzechów i udzielając mu słowa pojednania⁴.*

Właśnie św. Pawłowi mamy do zawdzięczenia, przeważnie jemu, że ukazał nam Kościół jako Mistyczne Ciało Zbawiciela — wzrastające przez Chrystusa. Stąd jeśli wielu ludzi na Zachodzie czyta współcześnie Pismo Święte, rozkoszuje się pięknem zawartych tam nauk, bogactwem posłannictwa mądrości a nie rozumie Ewangelii, tak jak rozumie i pojmuje ją Kościół Chrystusowy, nie zrozumie nigdy sensu Kościoła, ponieważ rozkoszowanie się — o ile tak wolno powiedzieć — artystyczne Pismem Świętym, mówiącym o potrzebie miłości między ludźmi, to jeszcze nie wszystko. Pismo Święte, dopiero gdy odczytywane jest w świetle Ducha Świętego w Kościele, staje się aktualnie efektywne. Dopiero w społeczności kościelnej rozumiemy w pełni sens Pisma Świętego.

Można by zapytać, ilu chrześcijan dzisiaj, w świecie współczesnym, żyje rzeczywiście Jezusem Chrystusem na co dzień? Wielu z nich wierzy w jakiegoś Pana Boga, w Kogoś nadrzędnego nad światem. To nie jest wiara w Tego, który — jak uczy święty Paweł w liście do Galatów: *I żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus. A o ile teraz żyję w ciele, to żyję we wierze w Syna Bożego, który mnie umiłował i wydał samego siebie za mnie⁵.* Tak więc pierwsze zadanie, jakie ma do wypełnienia Kościół współczesny w świecie, to podkreślanie sensu swojego istnienia, jego celowości, którą jest Chrystus Pan działający w Kościele i poprzez Kościół.

⁴ II Kor 5, 16.

⁵ Ga 2, 20.

Tak więc zadanie Kościoła nie polega jedynie na tym, aby przeciwstawiać się laicyzmowi i ateizmowi różnego gatunku. Zadanie Kościoła, zadanie chrześcijan w świecie współczesnym jest zadaniem świadków Jezusa Chrystusa, współpracowników Jego posłannictwa, urzeczywistniających, praktykujących Jego naukę i posłannictwo. Nigdy nie dość dzisiaj mówić o tym ludziom w katechezie, na kazaniach ale i w apostołstwie świeckich na wszystkich płaszczyznach jego działania⁶.

II.

Jeśli zastanawiamy się nad rolą, zadaniem Kościoła w świecie współczesnym nie podobna nie pamiętać, że dzieło Chrystusa Pana, dzieło odkupienia odnosi się do całego człowieka. Stąd też i Kościół w swych relacjach ze światem, musi i powinien obejmować całokształt zagadnień związanych z człowiekiem, który jest stale na drodze do doskonałości i którego zadaniem na świecie — jak uczy św. Tomasz z Aquinu jest *plus esse*, coraz pełniej, coraz doskonalej być. Dzieło odkupienia odnosi się do całego człowieka. Kościół obejmuje swoim zainteresowaniem całokształt spraw, bogaty wachlarz spraw, jakie związane są z człowiekiem i jego różnorodną działalnością na świecie. Stąd też określenie — *chrześcijanin w świecie* jest bogate w treść, bo obejmuje szereg zadań, jakie chrześcijanin ma do spełnienia w różnych dziedzinach życia, nie tylko w dziedzinie gospodarczej, społecznej czy kulturalnej.

Kościół wykazywał zawsze, a w szczególny sposób obecnie zdaje sobie sprawę z konieczności nawiązania kontaktu ze światem. Te relacje między Kościołem a światem wynikają niejako z natury samego Kościoła, jak pisał w swoim czasie Ks. Granat w dziele *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*⁷.

Zainteresowanie, jakie wykazuje Kościół Chrystusowy, a zwłaszcza w s p ó ł c z e s n y Kościół człowiekiem, jego sprawami, wywodzą się stąd, że Kościół pozostaje w ścisłym związku z Chrystusem, jak o tym poprzednio była mowa. Dlatego ma obowiązek interesowania się ludzkimi problemami, ma prowadzić przeciw ludzi, całego człowieka ku Bogu. Ma doprowadzić do pełni człowieczeństwa każdego pojedynczego człowieka. Zresztą św. Paweł (1 Tm 2, 5) wyraźnie mówi, że Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi.

Usiłuje się nieraz głosić zupełnie fałszywie, jakoby Kościół ustosunkowany był negatywnie do świata. Tymczasem jest to manicheizm, nie

⁶ Por. M. Vidal, *Le service de l'Église dans le monde, Prêtres diocésains 1981 r.*, 303—311.

⁷ Lublin 1974, t. II, 445 nn.

mający nic wspólnego z nauką Kościoła. Pan Jezus również potępił zło ale szukał człowieka, który się zagubił. Radość Boża wskutek nawrócenia jednego z grzeszników jest ogromna, jak to wykazuje św. Łukasz (Łk 15, 7).

Określenie *świat* jest oczywiście synonimem zła w Piśmie Świętym, ale nie znaczy to, aby Apostołowie mieli uciekać od świata, jakoby Kościół współczesny miał uchylać się od niesienia pomocy człowiekowi. U św. Jana w ewangelii czytamy: *Ja im przekazałem Twoje słowa, a świat ich znienawidził za to, że nie są ze świata jak ja nie jestem ze świata. Z drugiej strony ten sam Chrystus mówi: Jak Ty mnie posłałeś na świat tak i ja ich na świat posłałem*⁸. Oczywiście w świecie działają siły zła, jesteśmy zwłaszcza w naszych czasach tego świadkami; siły zła, przeciwko którym należy walczyć bronią prawdy, sprawiedliwości i Ewangelii. Dlatego Kościół nie może nigdy wyrzec się prawdy, sprawiedliwości i pokoju. Przyjaźń ze światem jest nieprzyjaźnią z Bogiem — uczył św. Jakub⁹. To prawda *jeśli kto kocha świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem co jest na świecie, pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, nie pochodzi od Ojca, lecz ze świata* — uczy św. Jan (1 J 2, 15—16). Nie mniej jednak Chrystus Pan jest Odkupicielem wszystkich ludzi a to Jego posłannictwo prowadzi w dalszym ciągu Kościół. Dlatego Kościół, tak jak Chrystus, odnosi się do wszystkich problemów świata; nie tylko zagadnienie odkupienia jest ważne ale także prawda o stworzeniu człowieka, prawda o opanowywaniu sił przyrody przez człowieka, o doskonaleniu się człowieka, prawda o podporządkowaniu świata, tworzeniu różnorodnej kultury — to są wszystko zagadnienia związane z tym światem i z ludzkością.

Otóż Kościół dzisiejszy w szczególny sposób jest wrażliwy na tego rodzaju problematykę. I tak być musi, i tak być powinno. Sobór Watykański II uczy: *Człowiek bowiem stworzony na obraz i podobieństwo Boga otrzymał zlecenie, aby rządził światem, w sprawiedliwości i świętości podporządkowując sobie ziemię we wszystkim co na niej jest*¹⁰. To też ludzie przez swoją pracę rozwijają dzieło Stwórcy, przyczynając się, by w historii spełniał się zamysł Boży. Mówi o tym także świeżo wydana przez Papieską Komisję *Iustitia et Pax* publikacja poświęcona pracy ludzkiej¹¹. Rozwinał także tę myśl śp. Ksiądz Kardynał Wyszyński w swojej epokowej pracy pt.: *Duch pracy ludzkiej*. Oczy-

⁸ Por. J 17, 14 i 18.

⁹ Jk 4, 4.

¹⁰ Por. KK nr 34.

¹¹ Por. *le travail humain*, Citté du Vatican, Octobre 1978 — Novembre 1979

wiście Kościół nie rości sobie pretensji do jakiegoś teokratyzmu. Uznaje dobrze rozumianą autonomię rzeczy świeckich. Autonomia ta jednak nie oznacza, że świat jest niezależny od Pana Boga, bo zależność u m a c n i a był stworzony, który bez tej zależności traciłby wiele.

Człowiek współczesny nie zawsze chce uznać swoją zależność od Boga i na tym polega jedna z największych tragedii, jeden z największych dramatów współczesnego ateizmu. Człowiek usiłuje obywać się bez Boga. Stąd występuje zjawisko sekularyzacji, laicyzmu, to jakiś znaczący fakt naszej cywilizacji zachodniej. W tej sytuacji sekularyzm, jako system ideologiczny, który nie tylko usprawiedliwia ów fakt, lecz uważa go za obiektywny, za źródło a także za normę postępu ludzkiego, idzie aż tak daleko, że pragnie zdobyć dla człowieka absolutną autonomię wobec własnego przeznaczenia. Kościół zdając sobie sprawę z tego, że świat nasz nie jest najlepszym ze światów, nie podziela jakiegoś przesadnego optymizmu, ale wobec świata takiego, jakim on jest, stara się wypełnić zadanie, swoje posłannictwo zbawcze.

III.

Z dotychczasowych rozważań wynika jasno, jak ściśle relacje łączy Kościół z Jezusem Chrystusem, założycielem Kościoła, stale w Kościele działającym. Wszystkie definicje Kościoła nie uwzględniające instytucjonalnego charakteru i działania Ducha Świętego w Kościele, są z góry skazane na przegrane.

Definicja Edwarda Schillebeeckxa, który twierdzi, że *Kościół jest pierwszym sakramentem zbawienia, który jest przygotowany dla wszystkich ludzi zgodnie z wiekuistym postanowieniem Boga, a to zbawienie nie jest ponadto żadnym monopolem Kościoła, lecz na podstawie odkupienia przez Chrystusa, który umarł dla zbawienia całego świata i zmartwychwstał, jest w tym całym świecie skutecznie dostępne*¹², jest błędna, ponieważ pomija charakter instytucjonalny Kościoła i rolę Ducha Świętego, który jest przecież duszą Kościoła.

Sobór Watykański II posługuje się wieloma opisowymi określeniami Kościoła, jako Ludu Bożego, Ciała Mistycznego Chrystusa i porównywanego do owczarni, każe wnioskować, że gdy mowa o Kościele, nie chodzi tylko o uaktualnienie i niejako o przyszłość Jezusa Chrystusa, ale chodzi o to, że Chrystus Pan jest drogą do Królestwa Bożego, które głosił. Królewskość Chrystusa zmartwychwstałego jest podporządkowana temu, aby Pan Bóg był wszystkim we wszystkich, jak uczy św. Paweł¹³. I na to warto zwrócić szczególną uwagę.

¹² Por. E. Schillebeeckx, *God Kirch weld*, Mainz 1970, 267.

¹³ I Kor 15, 24-28.

Kontrowersyjny teolog Hans Kiing w swoim sławnym już dzisiaj *Christ sein*, choć wiele popełnia błędów teologicznych i na wiele jego sformułowań trudno się zgodzić, uczy jednak, że właśnie dzięki Kościołowi sprawa Jezusa Chrystusa doznaje kontynuacji, że sprawa Chrystusa jest całkowicie identyczna ze sprawą Bożą i ze sprawą człowieka oraz że Bóg zostaje tu w pełni uznany jako Ten, który zdolny jest w pełni zhumanizować człowieka.

Jeśli mowa o roli, o zadaniu, o posłannictwie Kościoła w świecie współczesnym, warto sobie przypomnieć, że misja, posłannictwo Jezusa Chrystusa polegało na proklamowaniu Królestwa Bożego, które jest bliskie i na daniu człowiekowi możliwości otwarcia się na przyjęcie owego Królestwa Bożego, na przyjęcie z szczerością dziecka i to na łonie świata dzisiejszego, często bardzo bogatego we wiadomości, w czynnik intelektualny a bardzo biednego i dziecinnego, gdy chodzi o wolę, uczucia i namiętności.

Zachodzi zawsze pewne ryzyko stwarzania sztucznych podziałów. Przestrzegaj już przed tym w swoim czasie filozof francuski Henryk Bergson, który mówił, że umysł ludzki niejednokrotnie dokonuje podziału tam gdzie powinien dbać o zachowanie jedności rzeczy, która sama w sobie jest jedna, a którą niepotrzebnie dzielimy. Stąd jego sławne określenie *Le morcellage*. Należy pamiętać, że nie wolno rozdzielać tych dwu dziedzin, mianowicie ewangelizacji od służby sprawiedliwości, wolności od służby rozwojowi i pokojowi. Wszystkie te rzeczy stanowią pewną jedność i całość. Jakieś spirytualizowanie Ewangelii polega nieraz na złym rozumieniu ich sensu i treści. Także słowa i działanie Jezusa Chrystusa usiłuje człowiek nieraz przesadnie spirytualizować a przecież, choć Chrystus Pan wyraźnie głosił, że Królestwo Jego nie jest z tego świata, ale że pochodzi od Boga — podkreślał w swoim nauczaniu, że wszystko w życiu ma świadczyć o naszym przywiązaniu do Pana Boga i wszystko stanowi pewną jedność.

Innymi słowy, z ewangelizacji wynika dbałość o sprawiedliwość, o wolność, o rozwój ludów, o pokój. Ile razy człowiek szuka Pana Boga, może wystąpić takie zjawisko, że człowiek oddziela czynnik ludzki od czynnika boskiego. Ale kiedy Pan Bóg sam objawia się człowiekowi, objawia się poprzez akt, w którym On jest Stwórcą i Zbawicielem swoich stworzeń. Jest równocześnie ich początkiem a zarazem nie jest stworzeniem. Dlatego Objawienie Boże jest jakimś poświadczeniem, a testacją, zatwierdzeniem tego świata, człowieka biologicznego, psychicznego, duchowego, jednostki, narodu. Jest akceptacją pragnień i cierpień, radości życia i tajemnicy śmierci, wolności i grzechu, jako ryzyka wpływającego z ograniczoności naszego ja.

Jezus Chrystus mówi, działa, uzdrawia, karmi, gromadzi, formuje

swoich uczniów — owszem zakłada to, co po Wielkanocy stanie się Kościołem. Właśnie w naszych czasach Kościół ma szczególnie to zadanie do wypełnienia — mianowicie stałe wykazywanie, że wszystkie te sprawy ziemskie i dotyczące naszego zbawienia, powinny tworzyć pewną całość; są podporządkowane jednemu celowi, do jednego i tego samego celu zmierzają. W tym znaczeniu można by powiedzieć, że zadanie Kościoła w świecie współczesnym polega na tym, aby Pan Bóg objawił się ludziom, ludzkości dzisiejszej znękaney jako Król sprawiedliwości i pokoju.

Można także powiedzieć, że Kościół istnieje na świecie dlatego, aby być żywym znakiem nadziei, *nadziei wbrew wszelkiej nadziei* — jak powiedział św. Paweł w liście do Rzymian 4, 18. Mając na uwadze czynnik ludzki Kościoła, sprawiający niejednokrotnie zawód, można słusznie o wielu współczesnych członkach Kościoła, chrześcijanach, powiedzieć to, co mówił Fryderyk Nietzsche: *Na twarzach chrześcijan nie widzę zbawienia*. Można by też powtórzyć zdanie Juliusza Guesda, że przeszłość do was należała. Coście uczynili z nią panowie chrześcijanie? I dlatego mówiąc o roli i posłannictwie Kościoła w świecie współczesnym, można ulec pewnemu złudzeniu, mianowicie nie będąc z siebie zadowolonymi, można poszukiwać Kościoła pierwotnego, tego Kościoła, który na nowo powinien stać się pierwotnym Kościołem dawnych chrześcijan. Ta pocieszająca mitologia bywa niebezpieczna i zwodnicza.

Pisma apostołów i ewangelistów pouczają nas, że nawet w pierwotnym Kościele nie brakowało ze strony apostołów ludzkiej słabości. Nie wszystko rozumieli, nie zawsze głęboko wierzyli i postępowanie ich bywało narażone na poślizgi. Chrześcijanie pierwszych pokoleń byli raz wierzący, to znowu wątpiacy. Raz rozumiejący, raz mało rozumiejący. Niemniej jednak uświadamiali sobie z całą szczerością, że nie zawsze są takimi, jakimi być powinni. Niejako chełpili się z tego, że byli nieraz naiwni. Jezus Chrystus odpowiadał im: *Teraz wierzycie, bo nadchodzi godzina a nawet już nadeszła, że rozpierzchniecie się każdy do swoich a mnie zostawicie samego. Wszakże nie jestem sam, bo Ojciec jest ze mną. To wam powiedziałem abyście pokój mieli we mnie. Na świecie bowiem doznacie ucisku, ale ufajcie, Jam zwyciężył świat*¹⁴.

W takie ręce ludzi słabych złożył Chrystus Pan losy Kościoła. Kościół pierwotny gromadzi się w gronie uczniów Chrystusa, wokół dwunastu, uzupełnionych przez Macieja. I to grono zostaje posłane przez Chrystusa Pana na świat, pomimo swoich dotychczasowych błędów i

¹⁴ J 16, 31-33.

uchybień we wierze. Także św. Mateusz zapowiada równocześnie założenie Kościoła i mękę Chrystusa. Założenie Kościoła, ustanowienie Eucharystii — teologia uznaje poza czynnikiem boskim w momencie tworzenia Kościoła ogromny dystans istniejący między Ewangelią i nami, między Chrystusem i nami, między Jego wiernością w miłości i naszą słabością, naszym wątpliwym, naszą powolnością.

Kościół na przestrzeni dziejów jest świadkiem miłosierdzia Bożego i angażowania się Pana Boga w nasze sprawy. Kościół głosi przebaczenie, rekunciację, głosi łaskę. I dlatego Kościół jest równocześnie na służbie Ewangelii głoszonej na tym świecie, na służbie miłości, którą głosi a którą otrzymał od Ojca przez Jezusa Chrystusa poprzez Ducha Świętego. Ten Kościół głosił i głosi miłość bratnią jednych do drugich. Tu znajduje swój początek posłannictwo kapłańskie Kościoła w tym pełnym oddaniu siebie Bogu za świat w łączności z ofiarą Chrystusa. *Wiemy, żeśmy przeszli ze śmierci do życia, bo miłujemy braci* — jak powie św. Jan¹⁵.

Aby zrozumieć posłannictwo Kościoła w świecie współczesnym pamiętać trzeba, że nie wystarczy tu określenie, że zadaniem Kościoła jest świadczenie o Chrystusie (*martiria*); że zadaniem Kościoła jest służba bliźnim (*diakonia*); że zadaniem Kościoła jest stworzenie wspólnoty (*kojnonia*). Tego rodzaju klasyfikacja w dużej mierze słuszna, oznacza jednak coś sztucznego. Każda z tych funkcji pozostaje w zależności jedna od drugiej, a wszystkie razem rozwijają się. Zadanie Kościoła nie może ograniczać się jedynie do urzędu profetycznego. To bowiem grozi odchyleniem protestanckim, pomijającym zagadnienie zła moralnego i śmierci.

Rola Kościoła nie może ograniczać się do służebności kapłańskiej Chrystusa, dlatego że tu może wziąć początek niebezpieczeństwo jakiejś religii pocieszenia, usprawiedliwiającej istniejącą niesprawiedliwość. Rola Kościoła nie może ograniczyć się do urzędu, do posłannictwa królewskiego Chrystusa. Tu bowiem może wziąć początek jakiś triumfalizm moralny, polityczny czy klerykalny.

Wielu ludzi będzie dziś patrzyło i patrzy na Kościół z różnego punktu widzenia. Jedni pragną widzieć w Kościele po prostu szkołę mądrości i jakiegoś ducha walki. Inni pragną w nim widzieć rodzaj krytycznej inteligencji w społeczeństwie. Dla innych Kościół będzie ruchem społecznym, humanitarnym, ewentualnie rewolucyjnym. Wielu redukuje rolę Kościoła na Zachodzie do rządu administrowania religii. Wielu będzie szukało tutaj jakiegoś utożsamienia społecznego, jakiejś tożsamości społecznej, jakiej gdzie indziej nie znajdują.

¹⁵ I J 3, 14.

Tymczasem Kościół jest rzeczywistością złożoną i można by o nim powiedzieć, że przedstawia się on jako jedność w wielości — *unitas in diversitate*; i że najważniejszą sprawą jest uznać, że przez Kościół działa Chrystus i Duch Święty. Mimo ludzkich błędów, strony ludzkiej Kościoła, to dzieło Jezusa Chrystusa doznaje w Kościele kontynuacji. Poprzez Kościół przejawia się Chrystus, działa w Kościele i poprzez Kościół.

S. Stefania Idalia Wrona

SPOŁECZNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ CHRZEŚCIJANINA

Problematyka odpowiedzialności nie jest tematem wyimaginowanym, abstrakcyjnym, lecz wysuwa ją samo życie. Podkreśla się niekiedy wzniośle, że człowiek współczesny bierze odpowiedzialność za siebie i za świat, który przemienia. Ale równocześnie słyszy się głosy alarmujące o braku odpowiedzialności w życiu rodzinnym, społecznym, zawodowym. Właśnie z życia problematyka ta przedarła się do filozofii i do innych nauk. Jest to bowiem zagadnienie wieloaspektowe: psychologiczne i socjologiczne, prawne i moralne a nawet pedagogiczne. Niniejsze opracowanie stawia problem od strony społeczno-moralnej. Zanim jednak postawi się pytanie o odpowiedzialność za poszczególne dziedziny życia społecznego, trzeba wpierw przyjrzeć się bliżej samemu pojęciu odpowiedzialności.

Już sama etymologiczna analiza słowa *odpowiedzialność* nasuwa pytanie: kto, za co i wobec kogo odpowiada. Tego rodzaju pytań nie można kierować do czegoś bezosobowego, ale tylko do kogoś. Pytanie może postawić również nie coś, lecz ktoś. A więc o odpowiedzialności można mówić jedynie w świecie osób¹. Tym kimś, przed którym jest człowiek odpowiedzialny, może być jego własne *ja*, inni ludzie względnie Bóg. Osoba ludzka może odpowiadać swym zachowaniem, postawą, całym życiem. Odpowiedzialność jest to zdolność do brania na swój rachunek wszystkich swoich działań niezależnie od tego, jak będą oceniane. Sprawca jest odpowiedzialny za swoje czyny i ich skutki. Odpowiedzialność jest relacją osoby, która jest sprawcą czynu, do osoby, ku której czyn ten jest skierowany. Jest to zatem relacja międzyosobowa. Nie jest zatem odpowiedzialny np. kamień, który spadając rani taternika. Natomiast racją odpowiedzialności jest fakt bycia osobą i poznawcze odkrycie tego faktu. Człowiek afirmuje swój osobowy charakter w takim stopniu, w jakim przyjmuje odpowiedzialność za to,

¹ Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 180 n.

co czyni. Stąd nie bez racji mógł napisać S a i n t - E x u p é r y, że być człowiekiem — to być odpowiedzialnym. A psychologowie poczucie odpowiedzialności uważają za oznakę dojrzałości osobowej człowieka.

W praktyce życiowej słowo *odpowiedzialność* występuje często z przymiotnikiem, np. odpowiedzialność indywidualna, społeczna, prawna, administracyjna, odpowiedzialność moralna itd. Odpowiedzialność występuje tam, gdzie było jakieś działanie lub jego zaniechanie. I tak działaniu o charakterze społecznym odpowiada odpowiedzialność społeczna. Odpowiedzialnym może być tylko ten, kto jest zdolny zrozumieć porządek prawno-moralny i zająć wobec niego stanowisko, a ponadto musi być świadomy w momencie wykonywania lub zaniechania czynu. Zatem stopień odpowiedzialności będzie zależał od tego, jaką świadomością dysponuje człowiek w chwili spełnienia czynu. Moralna odpowiedzialność wzrasta w miarę wzrostu poznania, w miarę wzrostu zasobu wiedzy. Także gdy chodzi o odpowiedzialność prawną (np. podczas rozprawy sądowej) również bywa brany pod uwagę stopień świadomości sprawcy czynu.

Struktura odpowiedzialności jest związana najściślej z działaniem człowieka, a nie z tym, co tylko *dzieje się* w człowieku. Za to, co tylko *dzieje się* w człowieku, odpowiada on wyłącznie wtedy, gdy jakimś czynem wywołał ten stan rzeczy, względnie mógł mu się przeciwstawić. Tylko wtedy jest człowiek odpowiedzialny za wykonywany przez siebie czyn i jego skutek, gdy czyn ten jest jego własnym czynem, czyli gdy jest to działanie świadome i wolne. Taki czyn wypływa bezpośrednio z centrum jaźni tej osoby, tzn. że jaźń zgadza się z tym, co rozgrywa się w człowieku. Chodzi zatem o swobodę decyzji. Człowiek jest rozmyślnym sprawcą tych skutków, które przewidział i które chciał. W znaczeniu moralnym nikt nie odpowiada za czyn, którego nie wykonał, którego nie chciał wykonać lub któremu nie mógł przeszkodzić. Rodzaj i wielkość odpowiedzialności moralnej zależy nie tylko od wartości skutku działania, lecz jest także rezultatem motywów podjęcia decyzji². Nie zawsze wyniki działania będą zgodne z zamierzeniami. Skutki naszego działania bywają bogatsze aniżeli intencje. Wielkość odpowiedzialności zależy nadto od wartości działania, od znaczenia czynu. W praktyce przejawia się to w głębszym zastanawianiu się przed podejmowaniem ważnych decyzji i w starannym przygotowaniu się do wypełniania poważniejszych zadań.

Miarą odpowiedzialności jest również miara wolności. Ograniczenie wolności domaga się zmniejszenia odpowiedzialności i odwrotnie: z rozszerzeniem wolności człowieka rozszerza się zakres odpowiedzialności.

² R. Ingarden, *Über die Verantwortung*, Stuttgart 1970, 32.

ci. Granicę, za którą człowiek nie może być już za nic odpowiedzialny, stanowi zupełne pozbawienie wolności tak, że wszystko jest wymuszone, a on nie jest w stanie się przeciwstawić, jest bezradny i bezsilny³. Z tym jednak, że nawet wówczas jego akty wewnętrzne mogą pozostać wolne i za nie jest odpowiedzialny.

Jeżeli jakiś czyn jest wynikiem decyzji i działania wielu osób, wszystkie te osoby uczestniczą w odpowiedzialności są *współodpowiedzialne*. Odpowiedzialność poszczególnych jednostek istnieje jednak wyłącznie na tyle, na ile czyn jest ich własnym czynem, w jakim zakresie przyczyniły się do jego zaistnienia. Przy czym praktyczne określenie zakresu odpowiedzialności poszczególnych osób może być niezmiernie trudne. Współodpowiedzialność realizuje się w określonych grupach społecznych i charakter każdej z tych grup specyfikuje rodzaj i zakres odpowiedzialności poszczególnych członków grupy. Ogólną normą może być tu zasada, według której tym wyższa jest odpowiedzialność, im mniejsza jest przestrzeń społeczna dzieląca członków grupy i im wyższe jest dobro w niej realizowane⁴. Wspólnota działająca — ściśle biorąc — nie stanowi nowego podmiotu działania, lecz wprowadza nowe stosunki pomiędzy ludźmi, którzy są realnymi podmiotami działania. Zarówno z punktu widzenia ontologicznego jak i moralnego działania społeczne są czynnościami osób ludzkich. Jedynie osoba ludzka ma byt substancjonalny i jedynie ona jest odpowiedzialna moralnie. Społeczność nie posiada bytu osobowego i odpowiedzialność moralna za działalność społeczną spada na osoby będące jej członkami⁵.

Społeczna odpowiedzialność za realizację dobra wspólnego jest uzależniona od wolności społecznej, a więc od nieskrępowanej możliwości dążenia do dobra wspólnego wszystkich członków społeczności. Natomiast osobowej wolności odpowiada zasadnicza odpowiedzialność człowieka za swój rozwój osobowy. *Odpowiedzialność jest konsekwencją naturalną i odpowiednikiem wolności*⁶. Istnieje jakieś wzajemne sprzężenie między wolnością i odpowiedzialnością, o czym nie można zapominać. Oczekiwanie poczucia odpowiedzialności w warunkach skrępowania i ograniczenia wolności społecznej będzie próżne, będzie daremne. Również żądanie wolności bez podejmowania odpowiedzialności byłoby czymś niebezpiecznym społecznie. Właśnie przed tym przestrzegali papież Paweł VI: *Nie pozwólcie, by zanikło w nas poczucie związku, jaki*

³ Tamże, 20 n.

⁴ Ks. J. Majka, *Solidarność i współodpowiedzialność*, „Ateneum Kapłańskie” nr 367(1970) 245.

⁵ St. Jarocki, *Katolicka nauka społeczna*, Paris 1964, 293 n.

⁶ Cz. Strzeszowski, *Wolność osobowa człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL” nr 1(1967) 7—10.

zachodzi między wolnością a odpowiedzialnością chrześcijan, jak zresztą i każdego kulturalnego człowieka⁷. Odpowiedzialność wynika nie tylko ze świadomości i wolności, ale także z odniesienia do wspólnego dobra, z poczucia powinności wobec nadrzędnego porządku. Ścisłe powiązanie odpowiedzialności z osobową strukturą człowieka sprawia, że osoba ludzka ma obowiązek przyjęcia na siebie odpowiedzialności za swoje czyny pod groźbą pomniejszenia swej osobowości, niespełnienia swego osobowego ja poprzez działanie wolne, przez które człowiek realizuje siebie. Zwiększające się stale uzależnienie jednych ludzi od innych, od mniejszych i większych społeczności, sprawia, że działalność osobowa człowieka ma w coraz większym stopniu charakter społeczny. Coraz częściej musimy odpowiadać wobec innych i za innych. W miarę jak życie społeczne rozwija się i tworzy coraz nowe więzy między ludźmi, świat współczesny coraz bardziej uświadamia sobie odpowiedzialność każdego za wszystkich i za wszystko, co się dzieje w świecie⁸. Odpowiedzialność wobec ludzi krzyżuje się zakresem z odpowiedzialnością wobec Boga i własnego sumienia.

Należy jeszcze wyróżnić tzw. odpowiedzialność zbiorową, według której wina jednego członka grupy społecznej pociąga za sobą odpowiedzialność każdego z pozostałych członków ze względu na sam fakt przynależności. Oczywiście chrześcijanie nie mogą tak pojmować odpowiedzialności społecznej. (Także współczesne prawodawstwa poszły w kierunku likwidowania odpowiedzialności zbiorowej). Chodzi natomiast o to, że chrześcijanin czuje się odpowiedzialny nie tylko za rozwój (za doskonalenie) własnej osobowości, ale również za realizację dobra wspólnego. Jedno z drugim zresztą ściśle się łączy. Dobro wspólne bowiem zawiera całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swoją doskonałość. Dlatego też dobro wspólne stanowi imperatyw moralny, a odpowiedzialność za jego realizację obciąża wszystkich członków społeczności. Niesprzeczność dobra wspólnego z dobrem osobowym na płaszczyźnie idealnej pozwala również zbieżnie widzieć odpowiedzialność za realizację dobra wspólnego i osobowego. Mając w ten sposób ogólnie zarysowane pojęcie odpowiedzialności, można z kolei przyjrzeć się odpowiedzialności chrześcijanina, czy w ogóle człowieka, za poszczególne dziedziny życia społecznego: w rodzinie, państwie, w społeczności ogólnoludzkiej, w przedsiębiorstwie, w Kościele.

I tak w życiu rodzinnym odpowiedzialność dotyczy wszystkich członków rodziny, którzy są zdolni do jej podjęcia, chociaż w różnym

⁷ Papież Paweł VI, *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1971, 73.

⁸ J. Kalinowski, *Initiation à la philosophie morale*, Paris 1966, 149 n.

zakresie aniżeli dzieci. Z pewnym uproszczeniem sprawy można powiedzieć, że za porządek prawny w rodzinie jest odpowiedzialny przede wszystkim mąż, a żona za porządek miłości. Jednakże biorąc pod uwagę sytuację współczesnej rodziny, gdzie szczególnie miłość bywa zagrożona, powodując cierpienia i tragedie, rozwody, okaleczenia psychiczne i moralne, wydaje się, że odpowiedzialność za miłość będzie miała centralne miejsce. Gdyż właśnie miłość warunkuje realizację podstawowych celów małżeństwa i rodziny takich jak: doskonalenie osobowe członków rodziny, rodzenie i wychowywanie dzieci. Wspólnota miłości, jedność, nie rodzi się, ani nie rozwija spontanicznie w oparciu o pociąg zmysłowy, czy uczuciową sympatię, która może wygasnąć, a nawet przerodzić się w uczuciową nienawiść. Pociąg seksualny jedynie na krótko tworzy złudzenie związku, jednakże bez miłości *związek* ten pozostawia obcych równie daleko od siebie, jak byli dotąd. Zdarza się niekiedy, że zaczynają się siebie wstydzić lub nawet nienawidzić. Kiedy znikają złudzenia, dwoje ludzi zaczyna odczuwać wobec siebie chłód i obcość jeszcze wyraźniej niż uprzednio⁹.

Niebezpieczeństwo ulegania takim złudzeniom wydaje się być poważne i dlatego choć różne są szczegółowe role i zadania małżonków, to jednak analogicznie równa jest ich odpowiedzialność zwłaszcza za wzajemną miłość, jej zachowanie i rozwój¹⁰. Odpowiedzialność ta jest przede wszystkim odpowiedzialnością za osobę, która się wciąga w najściślejszą wspólnotę życia i działania, którą się czyni w pewnym sensie swoją własnością, korzystając z jej oddania. I dlatego istnieje też odpowiedzialność za własną miłość — czy jest tak dojrzała i gruntowna, że druga osoba oddając w niej siebie nie dozna zawodu, nie będzie oszukana. Oderwanie miłości od poczucia odpowiedzialności za osobę jest zaprzeczeniem miłości, która bez odpowiedzialności jest zawsze i z reguły egoizmem¹¹.

Odpowiedzialność za miłość w małżeństwie nakłada na małżonków obowiązek pracy nad przeobrażeniem siebie, wyzbywaniem się egoizmu, doskonaleniem swej osobowości, dopracowywaniem swej miłości przez przełamywanie egoizmu i chęci użycia. Odpowiedzialność wyklucza wszelkie formy *używania* osoby. Miłość wymaga trudnej pracy samowychowawczej. Atmosferę domu rodzinnego trzeba kształtować, pielęgnować i chronić. Nie wyręczą w tym człowieka udogodnienia postępu techniki, ani automatyzacja prac domowych, a żadna nawet najbardziej precyzyjna maszyna nie zastąpi miłości i zaufania w rodzinie. Sztuki kochania trzeba się uczyć przez całe życie.

⁹ E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1971, 68.

¹⁰ Ks. St. Olejnik, *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1970, 133.

¹¹ Bp K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, 119 n.

Odpowiedzialność za miłość w rodzinie wiąże się ściśle z odpowiedzialnością za prokreację. Gotowość na rodzicielstwo stanowi konieczny warunek miłości¹². Odpowiedzialność w tej dziedzinie jest nie tylko odpowiedzialnością za życie i zdrowie dziecka, lecz również za życie i zdrowie matki. Praktyka lekarska podaje wiele dowodów na to, że każdy zamach na życie nienarodzonego dziecka jest także zagrożeniem dla fizycznego, a bardzo częstego i psychicznego zdrowia kobiety. Pozytywne wykluczenie możliwości rodzicielstwa przez stosowanie sztucznych środków jest przeciwne nie tylko porządkowi natury, ale równocześnie samej miłości. W dalszej konsekwencji prowadzi to do niewierności małżeńskiej, do ogólnego upadku obyczajów, zaniku szacunku dla kobiet ze strony mężczyzn i zdegradowanie ich do roli narzędzia, będącego środkiem użycia¹³.

Odpowiedzialność za życie w rodzinie rozciąga się na okres przed jego zaistnieniem. Praktycznie oznacza to troskę o higienę psychofizyczną, a więc również zwalczanie nałogu palenia tytoniu i picia alkoholu nie tylko u mężczyzn, lecz zwłaszcza u kobiet. Odpowiedzialność za życie wyklucza też bezmyślne płodzenie, które jest po prostu brakiem odpowiedzialności, zwłaszcza w wypadku rodziców obciążonych chorobami dziedzicznymi. Planowanie rodziny jest przejawem roztropności, a często bywa też wynikiem konieczności. Odpowiedzialność za wychowanie wymaga od rodziców dbałości o wysoki poziom swej moralności i intelektu, dawania przykładu wzajemnej miłości, zgody i szacunku. Rodzina jest szkołą bogatszego człowieczeństwa, naturalnym środowiskiem dziecka zarówno pod względem biologicznym jak i społecznym¹⁴.

Odpowiedzialność rodziców za wychowanie domaga się stworzenia takiej atmosfery rodzinnej, która zapewniłaby wszystkim członkom tej wspólnoty życie w poczuciu bezpieczeństwa, skrępowanie wyłącznie względem miłości i poczucie, że jest się na terenie rodziny akceptowanym jej członkiem, a nie tylko przedmiotem zabiegów wychowawczych. Pod wpływem miłości rodziców dziecko zaczyna dawać dowody miłości, przewycięża swój egocentryzm. Kierownicza rola w wychowaniu przypada rodzicom, ale pod ich kierunkiem dzieci wychowują się same przez to, że muszą tkwić i rozwijać się w ramach społeczności dziecięcej, w grupie rodzeństwa. A więc w większej grupie rodzinnej pro-

¹² Tamże, 231.

¹³ Papież Paweł VI, *Humanae vitae*, 17.

¹⁴ Cz. Strzeszewski, *Funkcja społeczna rodziny w świetle katolickiej nauki społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” nr 2(1970) 15; Bp K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 237.

ces wychowawczy przebiega łatwiej. Możliwe jest samowychowanie dzieci, wychowanie młodszych przez starszych, nie ma tak silnego i jednostronnego nacisku rodziców na psychikę dziecka. W większej grupie rodzinnej łatwiej rozwijają się takie cnoty jak: poświęcenie, ofiarność, karność, solidarność i odpowiedzialność. Zdobywanie wymienionych cnót jest jednak możliwe w każdej rodzinie, gdyż wychowanie jest w pierwszym rzędzie prawem i obowiązkiem rodziców.

Ponieważ podstawę zdrowia psychicznego i dojrzałości dziecka stanowi rozwój od przywiązania do matki do przywiązania do ojca i ostatecznej syntezy obu uczuć, odpowiedzialność za wychowanie jest obowiązkiem i uprawnieniem obojga rodziców. Jeżeli jeden pierwiastek — ojcowski lub macierzyński — nie rozwija się u dziecka, prowadzi to do neuroz różnego rodzaju¹⁵.

Wychowanie człowieka tylko wtedy można nazwać całkowitym, gdy przygotowuje do wszelkiego rodzaju obowiązków¹⁶. Życie rodzinne jest wzorcem życia społecznego, przyczynia się do uspołecznienia swych członków, w nim tworzą się wartości społeczne konieczne dla istnienia społeczeństwa: zdobywanie w rodzinie środków do życia zapoczątkowuje organizację życia społecznego, produkcję, konsumpcję i instytucję własności, odpowiedzialność za życie rodzinne jest źródłem odpowiedzialności społecznej, organizacja władzy w rodzinie staje się wzorcem wszelkich systemów władzy, kultura rodzinna jest źródłem kultury narodowej, więź rodzinna stanowi podstawową więź społeczną, rozszerza się na więź narodową i państwową.

Pełni osobowego rozwoju nie może zagwarantować człowiekowi rodzina, gdyż nie jest w stanie wytworzyć takiej sumy wartości duchowych i materialnych, która by umożliwiła jej członkom osiągnięcie największego stopnia rozwoju wszystkich doskonałości osobowych. Z tego względu dobro wspólne zakłada potrzebę istnienia szerszej społeczności, którą jest państwo¹⁷. Osiągnięcie pełni rozwoju osobowego wymaga wniesienia wkładu w dobro wspólne. Każdy zatem obywatel jest osobiście odpowiedzialny za swój wkład w dobro wspólne państwa¹⁸.

Skoro udział wszystkich członków społeczności państwowej w urzeczywistnianiu dobra wspólnego gwarantuje jego osiągnięcie, odpowiedzialność za realizację tego dobra jawi się w pierwszym rzędzie

¹⁵ E. Fromm, *j.w.* 56—57.

¹⁶ A. Wielowiejski, *O sytuacji małżeństwa dziś*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968.

¹⁷ Ks. J. Kondziela, *Normatywny charakter „bonum commune”*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, t. 2(1969) 60.

¹⁸ *Tamże*, 66—67.

jako uprawnienie obywateli, ale jest także ważkim i trudnym obowiązkiem. Odpowiedzialność za dobro wspólne państwa jest uprawnieniem, gdyż każdy obywatel ma prawo uczestniczenia w realizacji tego dobra, a także z tego względu, że w realizacji wspólnej wartości ważny jest wysiłek każdego człowieka. Ponadto odpowiedzialność ta jest źródłem innych osobowych uprawnień takich, jak czynny udział w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym państwa.

Odpowiedzialność za osobiste doskonalenie i stworzenie sprzyjającego temu rozwojowi porządku społeczno-państwowego ponoszą wszyscy obywatele, a szczególnie władza społeczna. Zatem poszukiwanie najlepszego modelu społecznego i jego realizacja nie może być monopolizowana przez władzę państwową. Do tego muszą być włączone wszystkie siły społeczne. Fakt ten uzasadnia omawianie odpowiedzialności za dobro wspólne państwa w oparciu o zadania obywateli i obowiązki władzy państwowej. Przez wypełnienie swoich obowiązków wobec państwa i mniejszych społeczności człowiek wnosi swój wkład w dobro wspólne. Solidarne działanie wszystkich członków społeczności państwowej, mające na celu wypełnienie ich zadań, jest tym samym działaniem na rzecz dobra wspólnego.

Zasadnicze i podstawowe zadanie państwa polega na skutecznym popieraniu i ochronie osobowych praw swoich członków. W stosunku do innych grup społecznych i organizacji państwo powinno zachować charakter pomocniczy i nie przejmować bezpodstawnie ich zadań, gdyż przez to pozbawiłoby ich samodzielności i odpowiedzialności za własne działanie¹⁹, powinno szanować ich wewnętrzne prawa, zapewnić im zachowanie autonomii i pluralizmu.

Nasuwa się pytanie, jakie obowiązki i prawa mają państwa względem siebie? Każde państwo ma prawo wymagać od innych poszanowania swojej niepodległości, integralności terytorialnej i obrony przeciw agresji²⁰. W trudnych warunkach wymagających pomocy takich, jak: głód, epidemie, brak środków rozwoju, przeludnienie, państwo ma prawo do bezinteresownej pomocy nie prowadzącej do neokolonializmu. Dobro wspólne staje się obecnie coraz bardziej powszechne i pociąga za sobą prawa i obowiązki dotyczące całego rodzaju ludzkiego²¹. Dziś bardziej niż kiedykolwiek każdy człowiek jest odpowiedzialny wobec ludzkości.

Respektowanie przez państwo praw obywateli, mniejszych społeczności i innych państw ułatwia wypełnienie innego ważnego zadania

¹⁹ Ks. W. Piwowarski, *Państwo — Obywatel*, „Zeszyty Naukowe KUL” nr 1(1964) 44.

²⁰ KDK. 79.

²¹ KDK. 26.

państwa, jakim jest zapewnienie pokoju wewnętrznego i zewnętrznego warunkującego szczęście obywateli. Pokoju na ziemi nie można osiągnąć, jeśli nie zabezpieczy się dobra poszczególnych osób i jeśli ludzie dobrowolnie nie będą obdarzać siebie nawzajem bogactwami swego umysłu i ducha. Do zbudowania pokoju konieczna jest zdecydowana wola poszanowania innych ludzi i narodów oraz ich godności i praw²². Lekceważenie praw osobowych prowadzi do niepokoju, wewnętrznego wzburzenia, a nawet krwawych rewolucji. Dowodów na to podaje aż nadto historia ludzkich dziejów.

Odpowiedzialność państwa za pokój wewnętrzny sprowadza się do takiej ingerencji w życie społeczne, która zapewniłaby równość społeczną, sprawiedliwy podział dóbr, poszanowanie podstawowych praw i umożliwiała wszystkim członkom społeczności integralny rozwój osobowy. Odpowiedzialność za pokój jest udziałem nie tylko osób wchodzących w skład rządu, lecz także tych, którzy wpływają na kształtowanie się życia politycznego, a więc przywódców stronnictw politycznych, kierownictw prasy, kierownictw życia gospodarczego i uczonego.

Odpowiedzialne uczestnictwo w życiu politycznym przejawia się m. in. w zainteresowaniu się tym życiem i wykonywaniu czynnego i biernego prawa wyborczego. Obywatel nie może dla wygody czy większej korzyści materialnej odmawiać przyjęcia proponowanej mu funkcji państwowej. Wybór właściwych kandydatów na członków władzy państwowej, jest sprawą ważną i skomplikowaną. Pomyłki przy stawianiu kandydatur bywają nieraz tragiczne, a konsekwencje ponosi wówczas cały naród, niekiedy nawet cały świat, dlatego odpowiedzialność obywateli za korzystanie z czynnego prawa wyborczego jest olbrzymia. Odpowiedzialne postępowanie w tej dziedzinie wymaga poważnego zainteresowania się sprawą wyborów, poznania kandydatów i kierowania się przy głosowaniu dobrem ogółu, a nie sympatią osobistą lub wyrachowaniem.

Odpowiedzialne działanie członków społeczności państwowej wymaga jednak zgodnej z rzeczywistością znajomości sytuacji państwa, warunków, celów i perspektyw. Jest to możliwe wtedy, gdy rozporządza się dostateczną ilością pewnych informacji. Z uprawnienia do odpowiedzialności za dobro wspólne państwa wynika prawo do obszernej i prawdziwej informacji o własnym kraju.

Następne zagadnienie to odpowiedzialność za postęp i pokój świata. Encyklika *Mater et Magistra* widzi w rozwoju kulturalnym, moralnym, intelektualnym i gospodarczym elementy wspólnego dobra, postuluje

²² KDK. 78.

też proporcjonalność tego rozwoju, jego równomierność warunkująca jego trwałość i zachowanie pokoju²³.

Przyczynianie się w miarę swych sił i zdolności do prawdziwego postępu własnego społeczeństwa jest prawem i obowiązkiem każdego człowieka²⁴. Postęp nie dokonuje się pod naciskiem ślepych sił natury, lecz jest dziełem ludzi wolnych, stąd wywodzi się odpowiedzialność za niego. Podmiotami odpowiedzialności za postęp w całej społeczności ogólnoludzkiej są nie tylko państwa, lecz wszyscy ludzie. Z tego tytułu wszyscy powinni przyczyniać się do rozwoju produkcji dóbr i usług, stworzenia lepszych warunków życia, umożliwienia wszystkim ludziom dostępu do dóbr kulturalnych, wytworzenia odpowiednich warunków oddawania czci Bogu, wyrabiania przeświadczenia prowadzącego do podjęcia większej odpowiedzialności, by móc w wolności zająć otwartą postawę wobec innych ludzi. Prawdziwy postęp polega bowiem na rozwoju świadomości moralnej, która prowadzi człowieka do podejmowania odpowiedzialności za szersze wspólnoty i pozwala mu otworzyć się wobec innych i wobec Boga²⁵. Prawdziwy postęp polega bowiem na tym, by stosunki ludzkie były oparte na słuszności, na pogłębionym ukształtowaniu sumienia, co pozwala człowiekowi podejmować odpowiedzialność społeczną.

Ponieważ przynajmniej konieczne minimum środków materialnych warunkuje duchowy rozwój człowieka, odpowiedzialność za rozwój odnosi się przede wszystkim do krajów gospodarczo zacofanych. Dopóki kraje wysoko rozwinięte nie zetknęły się bliżej z krajami opóźnionymi w rozwoju, nie były odpowiedzialne za ich niedorozwój. Dzisiaj jednak cały świat stał się jednością, od wszystkich krajów zależy rozwój i pokój świata. Problem rozwoju krajów gospodarczo zacofanych sprządza się do ogólnego postępu ich kultury materialnej i duchowej. Ustrój społeczny i polityczny, który jest ważnym czynnikiem rozwoju gospodarczego, w krajach zacofanych jest hamulcem rozwoju²⁶. Udzielanie im pomocy jest nie tylko wymogiem sprawiedliwości, ale również zdrowego rozsądku i wyrazem troski o własne dobro. Nędza tych krajów stanowi bowiem wielkie niebezpieczeństwo dla współczesnej cywilizacji. Różnice poziomu kulturalnego w skali światowej stają się niepokojącym problemem. Kraje zacofane patrzą bowiem z zazdrością

²³ Ks. J. Majka, *Moralne podstawy międzynarodowej współpracy społeczno-gospodarczej i kulturalnej w świetle enc. Mater et Magistra*, „Zeszyty Naukowe KUL” nr 3(1963) 9.

²⁴ KDK. 65.

²⁵ Papież Paweł VI, *Enc. Octogesima adveniens*.

²⁶ Cz. Strzeszewski, *Teoria wzrostu gospodarczego i zagadnienie krajów zacofanych gospodarczo*, „Zeszyty Naukowe KUL” nr 2(1961) 36 n.

i nienawiścią na dobrobyt innych narodów. Uświadomienie sobie własnej krzywdy może doprowadzić te kraje do buntu i protestu. Natomiast integracja kulturalna i gospodarcza zbliża ludzi. Widzimy więc, że związki między rozwojem a pokojem świata są bardzo ścisłe, organiczne. Z jednej strony pokój jest warunkiem rozwoju, m. in. dlatego, że pokój i rozbrojenie pozwalają skierować na rzecz rozwoju krajów zacofanych olbrzymie zasoby energii i kapitału. Sumy wydawane w ostatnich latach na zbrojenia według zgodnej opinii ekonomistów świata socjalistycznego i kapitalistycznego wystarczyłyby do całkowitego zlikwidowania głodu, trudności mieszkaniowych i oświatowych. Z drugiej strony pokój nie może być zbudowany inaczej, jak tylko w ścisłym powiązaniu z pełną równowagą w stosunkach międzyludzkich i organicznym łańdkiem społecznym²⁷. niesprawiedliwość społeczna między narodami, rosnąca przepaść między nimi stanowi realną groźbę dla pokoju. niesprawiedliwy podział świata na bogatych i biednych, dyskryminacja, nietolerancja, rasizm i nacjonalizm wszelkich odmian prowadzą do konfliktu na skalę ogólnoświatową. Nie ulega wątpliwości, że pomiędzy sprawiedliwością a pokojem zachodzi sprzężenie zwrotne. Praca na rzecz sprawiedliwości i postępu jest pracą dla pokoju²⁸. To zagadnienie obchodzi nie tylko ekonomistów, socjologów, polityków i dyplomatów, lecz wszystkich ludzi na świecie. Wielu ludzi skłonnych jest sądzić, że strzeżenie i zabezpieczenie pokoju należy wyłącznie do polityków i mężów stanu. Zbyt mała jest świadomość tego, że obywatele wszystkich państw są za to w jakiś sposób odpowiedzialni.

Udział w odpowiedzialności jest podstawowym wymogiem ludzkiej natury. Z tego względu każdy człowiek ma prawo do uczestniczenia w odpowiedzialności we wszystkich dziedzinach życia. Odnosi się to także do życia w Kościele. Przesłanki i podstawy społecznej odpowiedzialności w życiu Kościoła stanowią: zasada pomocniczości, która ma zastosowanie również w Kościele, nowa wizja Kościoła jako Ludu Bożego, w którym istnieje hierarchia służby i nie ma zastosowania przeciwstawienie elementu czynnego (kler) i biernego (świeccy), zasada kolegialności biskupów przypomniana przez Sobór Watykański II, poszerzenie rozumienia sensu apostołstwa świeckich, idea dialogu wprowadzona w miejsce paternalizmu oraz uświadomienie sobie godności, praw i obowiązków osoby ludzkiej. Formułując inaczej, są to elementy składające się na atmosferę, w której możliwy jest rozwój odpowiedzialności w Kościele.

²⁷ Ks. J. Majka, *Zagadnienie wojny i pokoju w nauce Soboru Watykańskiego II*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, 158.

²⁸ Ks. J. Kondziela, *Pokój i sprawiedliwość: sprzężenie zwrotne*, „Tygodnik Powszechny” nr 4 z 23.1.1972 r.

Słaba świadomość swoich praw i obowiązków w Kościele w wierze tradycyjnej, niepogłębionej sprawa, że wielu ludzi nie poczuwa się do odpowiedzialności za Kościół i jego sprawy. By dobrze wypełnić swoje zadanie w Kościele, człowiek musi uwzględniać w swoim życiu i działaniu nie tylko wertykalną łączność z Bogiem, lecz także łączność horyzontalną z innymi ludźmi i zależnie od konkretnej sytuacji społecznej, politycznej, kulturalnej i gospodarczej przemieniać świat od wewnątrz. Społeczne zaangażowanie chrześcijan jest integralną częścią ewangelicznego posłannictwa.

Kościół obejmujący wszystkie narody, musi dbać o ich dobro, także w dziedzinie życia gospodarczego i stosunków społecznych. Encykliki społeczne ostatnich papieży są właśnie wyrazem tej troski. Ważną częścią odpowiedzialności chrześcijanina jest też odpowiedzialność za dobro wspólne w dziedzinie gospodarczej. Najczęściej jest ona rozpatrywana jako odpowiedzialność za dobro wspólne przedsiębiorstwa, za tworzenie i rozdział dochodu społecznego oraz odpowiedzialność za kierownictwo życia gospodarczego.

Bardziej szczegółowe rozważania powyższych zagadnień, mieć będą znaczenie li tylko historyczne bez uwzględnienia nauczania społecznego Jana Pawła II, co jednak wykracza poza ramy niniejszego opracowania.

Ks. Andrzej Kowalczyk

KRYTYKA LITERACKA I EGZEGEZA PERYKOP O CHRZCIE JEZUSA

O chrzcie Jezusa piszą wszyscy trzej synoptycy, czwarty ewangelista nie ma opowiadania o chrzcie, a jedynie podaje świadectwo Jana Chrzciciela o zstąpieniu na Jezusa Ducha Świętego, które według synoptyków miało miejsce po Jego chrzcie. Chrzest w ewangeljach synoptycznych jest przedstawiony jako moment przełomowy w życiu Jezusa, od chrztu rozpoczyna On swoją działalność mesjańską. Od chrztu też rozpoczyna opowiadanie o życiu Jezusa ewangelista Marek a Mateusz i Łukasz wspominają tylko nieliczne epizody z okresu przed chrztem, wszystkie zresztą wyjęte z dzieciństwa Jezusa, dotyczące Jego narodzenia lub narodzenia Jego poprzednika. Relacje o chrzcie u Marka i Łukasza są do siebie bardzo podobne, chociaż nie identyczne, relacja Mateusza jest nieco dłuższa od poprzednich.

Pragniemy w artykule tym przedstawić interpretację opowiadań o chrzcie łącznie z dyskusją, jaka się wokół nich toczy, oraz wyjaśnić różnice w treści i formie tych opowiadań. Aby sprostać podjętemu zadaniu, wszystkie trzy perykopy poddajemy wnikliwej krytyce literackiej.

Mt 3, 13 *Tote paraginetai ho Iēsous apo tēs Galilaias epi ton Iordanēn pros ton Iōannēn tou baptisthēnai hup' autou.*

Wtedy przyszedł Jezus z Galilei nad Jordan do Jana, żeby przyjąć chrzest od niego.

Mk 1, 9 *Kai egeneto en ekeinaiis tais hēmerais ēlthen Iēsous apo Nadzaret tēs Galilaias kai ebaptisthē eis ton Iordanēn hupo Iōannou.*

W owym czasie przyszedł Jezus z Nazaretu w Galilei i przyjął od Jana chrzest w Jordanie.

Łk 3, 21 *Egeneto de en to baptisthēnai hapanta ton laon kai lēsou baptisthentos.*

Kiedy wszystek lud przystępował do chrztu, Jezus także przyjął chrzest.

Żaden z ewangelistów nie określa dokładnie czasu przyjścia Jezusa do Jana.

Mt) Mateusz rozpoczyna opowiadanie od przysłówka *tote* (wtedy). Jest to dla niego charakterystyczne. Przysłówek *tote* występuje u Mt 90 razy. Słowo *paraginomai* (przychodzę) używa Mateusz trzy razy: tutaj oraz w 2, 1 i 3, 1; Marek używa je tylko raz: w 14, 43.

Mk) Marek rozpoczyna perykopę od formuły, która składa się z dwóch występujących niezależnie od siebie wyrażen: a) *kai egeneto*, b) *en ekeinai tais hēmerais*. Wyrażenie *kai egeneto* u Mk występuje cztery razy w opisie wizji Ezechiela związanej z jego powołaniem na proroka (Ez 1, 1nn). Wyrażenie *en ekeinai tais hēmerais* na początku perykopy u Mk występuje tutaj oraz w 8, 1.

U Mt wyrażenie *a* występuje na początku perykopy tylko we formułach kończących kazania: 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 i 26, 1. Wyrażenie *b* na początku perykopy występuje u niego w 13, 1 i 22, 23. Wyrażenia *a* i *b* połączone w jedną formułę u Mt nie występują, natomiast znajdujemy je 14 razy u Łk; por. Łk 1, 5 *Egeneto en tais hēmerais Hērodou*. Wyrażenia *a* i *b* połączone u Mk poza tym przypadkiem nie występują. Wydaje się, że Marek stworzył formułę *a+b* przez połączenie Mateuszowego wyrażenia z formuły kończącej mowy *kai egeneto* — może pod wpływem Ezechielowego *kai egeneto* z opisu wizji — i wyrażenia rozpoczynającego u Mt kazanie w przypowieściach *en tē hēmera ekeinē* (Mt 13, 1). W pewnym sensie podobny przykład uzupełnienia wyrażenia Mateuszowego przez Marka mamy w Mk 1, 32 *Opsias de genomenēs, hote edou hēlios* (Z nastaniem wieczora, gdy słońce zaszło). Mateusz w tekście paralelnym (8, 16) posiada tylko pierwszą część tego sformułowania: *Opsias de genomenēs*.

Ponieważ Marek nie wspomniał jeszcze w swojej ewangelii miasta rodzinnego Jezusa, uzupełnia relację Mateusza o przybyciu Jezusa z Galilei nazwą miasta Nazaret. Wymiana przez Marka słowa *paraginetai* na *elthen* łączy się z użyciem na początku *kai egeneto*. Zamiana zdania celowego *żeby przyjąć chrzest* na orzekające *i przyjął chrzest* było konieczne ze względu na usunięcie przez Marka dialogu Jezusa z Janem.

Łk) *Egento + en to +* bezokolicznik jest charakterystyczną dla Łukasza formułą przejętą z LXX¹. Od podobnej formuły *kai egeneto en*

¹ M. Zerwick, *Graecitas biblica Novi Testamenti*, Romae, 1966, 132.

to rozpoczyna się opis wizji Ezechiela (1, 1). Formuła *en tō* + bezokolicznik występuje tam 8 razy. Łukasz prawdopodobnie pod wpływem tego opisu zmienia początek opowiadania o chrzcie.

Trzeci ewangelista wspominał już wcześniej Galileję, Nazaret i Jordan, dlatego w perykopie o chrzcie nie wymienia tych nazw.

Mt 3, 14 *ho de Ioannēs diekōluen auton legon, Egō chreian echō hupo sou baptisthēnai, kai sou erchē pros me;*

15 *apokritheis de ho Iēsous eipen pros auton, Afes arti, houtōs gar prepon estin hēmin plērosai pasan dikaiosunen tote afiēsīn auton.*

3, 14 Lecz Jan powstrzymywał Go mówiąc: „Ja potrzebuję chrztu od Ciebie, a Ty przychodzisz do mnie?”

15 Jezus mu odpowiedział: „Pozwól teraz, bo tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe”. Wtedy Mu ustąpił.

Marek i Łukasz nie posiadają tego dialogu. Jeśli chodzi o formę literacką warto zwrócić uwagę na paralelizm odwrotny w wierszach 13 i 14: *paraginetai, baptisthēnai, hup' autou — hupo sou, baptisthēnai, erchē*. Formuła *apokritheis de ho Iēsous eipen* jest typową dla Mt, występuje u niego 7 razy; u Mk znajdujemy podobną w 14, 48. Rzeczownik *dikaiosunē* (sprawiedliwość) występuje u Mt 7 razy: tutaj oraz w: 5, 6, 10, 20; 6, 1, 33; 21, 32. U Mk w ogóle nie występuje. O wypełnieniu (*plerōsai*) Prawa i proroków mówi Jezus w kazaniu na górze (Mt 5, 17). *Sprawiedliwość* oznacza w tym wierszu plan Boga. *Wypełnienie sprawiedliwości* to podporządkowanie się Bogu. Jezus musi przyjąć chrzest pokuty, ponieważ wola Boga jest, aby upokorzył się i cierpiał za grzechy innych zgodnie z tym, co prorok zapowiedział w Pieśniach o Słudze Jahwe ,por. Iz 53, 6 „Wszyscyśmy pobłądzili jak owce, każdy z nas się obrócił ku własnej drodze; a Jahwe zwałił na niego winy nas wszystkich”. Zdziwienie Jana Chrzciciela doskonale harmonizuje z Iz 52, 15b „bo ujrzą coś, czego im nigdy nie opowiadano, i pojmą coś niesłychanego”.

Brak tego tekstu u pozostałych synoptyków tłumaczy się na ogół w następujący sposób: pierwotna forma opowiadania o chrzcie, czyli Markowa, nie posiadała go; tradycja późniejsza², albo inaczej wspólnota Mateusza³ włączyła dialog Jezusa z Janem, aby podkreślić wyższość Jezusa nad swoim poprzednikiem. Fakt bowiem przyjęcia chrztu przez Jezusa był dla pierwotnej gminy niezrozumiały, stanowił nawet

² V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London, 1972, 159.

³ O. da Spinetti, *Matteo. Commento al „Vangelo della Chiesa”*, Assisi, 1973, 77.

przeszkodę dla właściwego pojmowania Jego godności. A. Descamps⁴ nazywa te dwa wiersze „niekoniecznymi” z punktu widzenia literackiego. Podobnie M. Sabbe⁵ uważa, że nawet jeśli je opuścimy „całość na tym nie ucierpi”. Według niego charakter redakcyjny, tzn. Mateuszowy, potwierdzają użyte tutaj terminy *sprawiedliwość* i *wypełnić* tak bardzo w stylu pierwszej ewangelii. Włączony dialog może nawet nie mieć nic wspólnego z faktem historycznym⁶.

Nam się wydaje, że nie ma powodu, aby zaprzeczać historyczności dialogu. Jego charakter Mateuszowy niekoniecznie świadczy o inkluzji, ponieważ samo opowiadanie posiada też charakter Mateuszowy; por.; *tote, paraginetai, kai idou*. Nie jest przekonywujące wysuwanie problemu zgorznienia chrztem Jezusa przez wspólnotę Mateusza jako motywu zasadniczego włączenia dialogu. Ostatecznie dialog ten nie wnosi nic istotnego ponad to, co na temat godności Jezusa i Jana mamy już w ewangelii Marka. Czy również nie u Marka Jan Chrzciiciel mówi: „Idzie za mną mocniejszy ode mnie, a ja nie jestem godzien schylić się, żeby rozwiązać rzemyk u Jego obuwia”? (Mk 1,7). Mateusz szerzej opisuje chrzest Jezusa po prostu dlatego, że ewangelię swoją adresuje do Żydów, którzy byli świadkami działalności Jana, a nawet wielu z nich przyjęło Jego chrzest. Mateusz miał motyw, aby włączyć dialog, ale też tak samo dobry motyw, aby go wyłączyć, miał Marek. Marek pisząc dla chrześcijan pochodzenia pogańskiego, zamieszkałych w Rzymie, mniej jest zainteresowany Janem Chrzciicielem; dowodem na to może być nie tylko brak dialogu, ale także krótszy u Marka opis jego działalności, oraz brak długiej perykopy *Poselstwo Jana Chrzciiciela i świadectwo Jezusa o Janie* (Mt 11, 2-15). Powiedzieliśmy „może być”, bo istotnie nie musi, jednak już to samo stawia pod znakiem zapytania twierdzenie o włączeniu dialogu przez Mateusza.

Ale to nie wszystko. Zwróćmy uwagę na pewną prawidłowość, jaka zachodzi w perykopach o chrzcie. Najszerzej o chrzcie mówi Mateusz. Marek jest chrztem mniej zainteresowany od Mateusza, opuszcza zarówno dialog jak i zdanie o wyjściu Jezusa z wody. O wyjściu z wody mówi jakby w nawiasie, akcent kładzie natomiast na teofanii: *i natychmiast, gdy wychodził z wody, ujrzał*. Łukasz jeszcze bardziej wysuwa na pierwszy plan teofanię — o wyjściu Jezusa z wody w ogóle nie pisze. Ostatni ewangelista zupełnie pomija opis chrztu a wspomina tylko teofanię. Jeśli przyjmiemy, że ewangelia Mateusza jest pierwsza — a więc dialog został przez Marka usunięty — otrzymamy cztery

⁴ A. Descamps, *Le christianisme comme justice dans le premier évangile*, w: ETL 22, 1946, 28.

⁵ M. Sabbe, *Le baptême de Jésus*, w: *De Jésus aux Évangiles*, Gembloux—Paris, 1967, 184.

⁶ Por. O. da Spinetti, dz. cyt., 77.

etapy prawidłowej ewolucji zainteresowania chrztem: od największego do najmniejszego.

Jeśli chodzi o zainteresowanie osobą Jana Chrzciciela, to trzeba dodać, kolejność ewangelii przedstawia się inaczej: najmniej o Janie mówi Marek, więcej mówi Mateusz, a jeszcze więcej Łukasz i czwarty ewangelista. Czy jednak można w tym wypadku mówić o ewolucji rozpoczynając od Marka jako etapu pierwszego? Można, ale taka ewolucja jest mniej prawdopodobna niż w poprzednim przypadku. Przedstawione tutaj stopnie zainteresowania dadzą się wytłumaczyć inaczej, niekoniecznie ewolucją z Markiem jako pierwszym etapem. Marek najmniej interesuje się Janem, ponieważ — jak już powiedzieliśmy — pisze dla pogan oddalonych od terenu działalności Jana Chrzciciela; Mateusz pisze o nim szerzej, ponieważ adresuje swoją ewangelię do Żydów; Łukasz jeszcze bardziej interesuje się Janem ze względu na cele, które sobie stawia: chce być historykiem wydarzeń mesjańskich; poza tym pewne fakty związane z dzieciństwem Jezusa i Jana mają — jak się wydaje — według Łukasza ważne znaczenie teologiczne. Jan Ewangelista pisze dużo o Janie Chrzcicielu między innymi dlatego, że był jego uczniem.

Trudno się zgodzić z V. Taylorem⁷, który twierdzi, że Marek nie posiada dialogu, ponieważ problem relacji Jezus — Jan Chrzciciel jeszcze nie był mu znany, że w przeciwieństwie do Mateusza mógł się ograniczyć do podania samych tylko faktów. Przecież dialog pomimo swojej wartości apologetycznej jest także faktem, zresztą podawane przez Marka fakty wcale nie są pozbawione treści teologicznej. Po drugie: usunięcie dialogu przez Marka zasadniczo nie szkodzi — jak powiedzieliśmy — tematowi godności Jezusa w jego ewangelii. Po trzecie: jeśli problem relacji Jezus — Jan powstał po Marku i ma o tym świadczyć brak dialogu u Marka, to dlaczego tego dialogu nie ma także Łukasz? Czy można się zgodzić z tym, że Łukasz, skrzętny zbieracz tradycji o Janie Chrzcicielu nie wiedział nic o jego dialogu z Jezusem? Musiał o nim wiedzieć, ale widocznie nie był nim zainteresowany. A zatem „gorszący” fakt chrztu Jezusa nie był tak wielkim problemem jak się wydaje. W każdym bądź razie, jeśli dialog nie był ważny dla Łukasza, również mógł być nieważny dla Marka.

Przyczynę usunięcia dialogu przez Marka odkrywamy śledząc główne tematy jego ewangelii: tajemnicę Jezusa Syna Bożego i niezrozumienie prawdziwej godności Jezusa przez współczesnych. Marek stara się wykazać, że godność Jezusa była dla świadków Jego życia tajemnicą aż do Jego śmierci na krzyżu, dlatego Jezus został odrzucony

⁷ V. Taylor, dz. cyt., 159.

przez naród żydowski. Ponieważ na podstawie dialogu można wnioskować, że Jan wiedział kim Jezus naprawdę jest, Marek woli go opuścić. Ewangelista jest pewny, że Jan nie zdawał sobie sprawy z synostwa Bożego Jezusa, usuwa więc dialog, aby czytelnikowi nie sugerować takiej opinii. Podobny cel ma zmiana słów w teofanii *Ten jest mój Syn* (Mt) na *Ty jesteś mój Syn* (Mk). Z formuły Mateuszowej łatwiej jest niż z Markowej wyciągnąć wniosek, że obecni przy chrzcie poznali Synostwo Boże Jezusa. Dodajmy, że dla uniknięcia nieporozumienia, Marek usuwa także perykopę *Poselstwo Jana Chrzciciela*, w tym wypadku jednak chodzi o coś przeciwnego; ewangelista nie chce zasugerować, że Jan Chrzciciel nie rozpoznał w Jezusie Mesjasza.

Poza tym musimy się zgodzić, że Markowi, który tak bardzo podkreśla Synostwo Boże Jezusa, mogła nie odpowiadać forma dialogu. Prorok uznaje swoją niższość, nie chce Jezusa ochrzcić, ale czy to nie za mało? Czy prośba Syna Bożego o chrzest skierowana do Jana nie mogła się wydawać ewangelistcie niepotrzebnym dowartościowaniem chrztu Janowego?

Z Mt 3, 14 wynika, że Jan rozpoznał w Jezusie Mesjasza. Dlaczego więc wysłał później posłów z zapytaniem, czy On jest *Tym, który ma przyjść*? Pytanie to według niektórych biblistów świadczy, że Jan Chrzciciel nie był pewny co do Jego godności mesjańskiej i w konsekwencji dialog Jezusa z Janem jest historycznie nieprawdziwy. Ale nie tylko dialog, również nieprawdziwe byłoby świadectwo Jana o Jezusie w czwartej ewangelii (por. J 1, 32-34), nieprawdziwa byłaby także relacja o teofanii po chrzcie w perykopach synoptycznych. Uważamy, że takie wnioski są zbyt daleko idące. Pytanie Jana raczej świadczy o wątpliwościach jego uczniów niż jego samego. Uczniów Jana Chrzciciela prawdopodobnie niepokoiła obojętność Jezusa wobec faktu aresztowania ich mistrza; jeśli Jezus jest Mesjaszem, dlaczego nie interweniuje na korzyść proroka, którego misję potwierdził przyjmując od niego chrzest? Dlaczego Jezus Mesjasz toleruje niesprawiedliwość, nie staje do walki ze złem panoszącym się w narodzie? Być może również Jan miał swój cel stawiając to pytanie Jezusowi, chciał mianowicie sprowokować Jezusa do objawienia swojej godności Mesjasza i inauguracji „dnia Pańskiego”, czyli wielkiego sądu nad narodem i światem.

Mt 3, 16 *baptistheis de ho Iēsous euthus anebē apo tou hudatos kai idou ēneōchthēsan (auto) hoi ouranoi, kai eiden (to) pneuma (tou) theou katabainon hōsei peristeran (kai) erchomenon ep' auton.*

A gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast wyszedł z wody.

I otworzyły Mu się niebiosa i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębicę i przychodzącego nań.

Mk 1, 10 *kai euthus anabainōn ek tou hudatos eiden schidzomenous tous ouranous kai to pneuma hōs peristeran katabainon eis auton.*

i natychmiast, gdy wychodził z wody, ujrzał rozdzierające się niebo i Ducha jak gołębicę zstępującego nań.

Łk 3, 21b *kai proseuchomenou aneōchthenai ton ouranon**

22a *kai katabēnai to pneuma to haigon sōmatikō eidei hōs peristeran ep' auton*

21b A gdy się modlił, otworzyło się niebo

22a i Duch Święty w postaci cielesnej niby gołębicą zstąpił na Niego.

Mt) Słowa *kai idou ēneochthēsan (autō) hoi ouranoi, kai eiden* przypominają wiersz 1 z opisu wizji Ezechiela z rozdz. 1: *kai ēnoichthēsan hoi ouranoi, kai eidon* (i otworzyły się niebiosa i ujrzałem). Przysłówek *euthus* (natychmiast) występuje u Mt 7 razy. Marek używa go 42 razy, Łukasz tylko jeden raz. Wzmiankę o tym, że Jezus *natychmiast wyszedł z wody* należy przyjąć prawdopodobnie jako stwierdzenie, że nie wyznawał żadnych grzechów; chrzest bowiem łączył się z wyznaniem grzechów, por. w. 6: „Przyjmowali od niego chrzest w Jordanie, wyznając przy tym swe grzechy” (por. także Mk 1, 5).

to pneuma tou theou. W ST Duch Jahwe oznaczał nieosobową siłę, którą Bóg udzielał swoim wybranym, aby mogli spełnić powierzona im misję. Ducha Jahwe otrzymuje Otniel (Sdz 3, 10), Gedeon (Sdz 6, 34), Jefte (Sdz 11, 29), Samson (Sdz 13, 25), Balaam (Lb 24, 2), Saul (1 Sam 10, 6-10) itd. Czasy mesjańskie będą według proroków okresem wylania się Ducha Jahwe i Jego szczególnej działalności. Według Izajasza Duch Jahwe spocznie na Królu mesjańskim, por.:

Iz 11, 1 I wyrośnie różdżka z pnia Jessego,
wypuści się odrośl z jego korzenia.

2 I spocznie na nim Duch Jahwe (*kai anapausetai ep' auton pneuma tou theou*),
duch mądrości i rozumu,
duch rady i męstwa,
duch wiedzy i bojaźni Jahwe.

Ducha Bożego otrzyma też Sługa Jahwe:

Iz 42, 1 Oto mój sługa, którego podtrzymuję,

wybrany mój, w którym upodobała sobie dusza moja.
 Sprawilem, że Duch mój na Nim spoczął (*thēsō to pneuma
 mou ep' auton*);
 On przyniesie narodom prawo.

W świetle choćby powyższych dwóch tekstów zstąpienie Ducha Bożego na Jezusa ma charakter wyraźnie mesjański. W synagodze w Nazarecie Jezus tekst o Słudze Jahwe i zstąpieniu Ducha Świętego odniesie właśnie do siebie (por. Mt 12, 17-21). Należy podkreślić, że nie jest to pierwsza ewangeliczna wzmianka o działaniu Ducha Świętego w życiu Jezusa; z Mateuszowej ewangelii dzieciństwa dowiadujemy się, że Jezus z Ducha Świętego został poczęty (por. 1, 20).

Czy zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa należy rozumieć w sensie starotestamentalnym, jako udzielenie przez Boga potrzebnych darów? Tak interpretują je niektórzy współcześni bibliści Np. według O. da Spinetoli człowieczeństwo Jezusa otrzymało w chwili zstąpienia Ducha Świętego moc, której dotąd nie miało, prawdziwe bogactwo duchowe⁸. Opinię tą zdają się potwierdzać słowa Piotra z przemówienia w domu Korneliusza: „Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10, 38). Interpretacja ta jednak nie bierze pod uwagę czegoś bardzo zasadniczego, mianowicie, że Jezus jest Słowem wcielonym, które było u Boga i było Bogiem (J 1, 1-14). Pochodzenie Jezusa nie ma sobie równego wśród wielkich postaci ST, który z proroków lub wodzów Izraela mógłby powiedzieć to, co powiedział Jezus: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem”? (J 8, 58). Zstąpienie Ducha Świętego było raczej znakiem niż rzeczywistym ubogaceniem osobowości Jezusa.

W NT termin *Duch Święty* i terminy podobne oznaczać mogą nie tylko moc Bożą ale również Osobę Bożą. Ten drugi sens występuje w takich sformułowaniach, w których Duchowi przypisuje się działania osobowe, np.: „rzekł Duch Święty: „Wyznaczcie mi już Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołałem” (Dz 13, 2). W ewangelii Mateusza Duch Święty wymieniony jest obok Ojca i Syna w nakazie chrztu (por. 28, 19).

Wyrażenie *pneuma (tou) theou katabainon* przypomina sformułowanie z opisu snu Jakuba w Rdz 28, 12: *kai hoi aggeloi tou theou anebainon kai katebainon* (i aniołowie Boży, którzy wstępowali i zstępowali). W ST działanie Ducha na człowieka nie jest określane jako „zstąpienie”; por. Lb 11, 25: „Spoczął na nich duch”; Lb 24, 2: „Ogarnął (Balaama) duch Boży”; Sdz 6, 34: „duch Jahwe uzbroił Gedeona”; Sdz 11, 29: „duch Jahwe był nad Jeftem” itd.

⁸ O. da Spinetoli, dz. cyt., 87.

Gołębica nigdzie w Piśmie św. poza tym tekstem nie jest znakiem Ducha Świętego. W Ps 68, 14 gołębica jest symbolem narodu izraelskiego względnie arki przymierza; w Pieśni nad Pieśniami 2, 14; 5, 2; 6, 9 przedstawia „oblubienicę” czyli naród wybrany. Najczęściej gołobicę egzegeci kojarzą z dwoma tekstami: opisem stworzenia świata (Rdz 1, 2) i potopu (Rdz 8, 11). W tym pierwszym czytamy, że była „ciemność nad powierzchnią bezmiaru wód, a tchnienie Boga unosiło się nad tymi wodami” (*kai pneuma theou epeferato epanō tou hudatos*). Noemu gołębica przynosi gałązkę oliwną zwiastując tym samym rychły koniec czasu kary i powracające na ziemię życie. Niewątpliwie oba te wydarzenia w jakimś sensie powtarzają się w czasie chrztu Jezusa: Duch unosi się nad wodami Jordanu, z których wychodzi Jezus dając początek nowemu stworzeniu; gołębica w momencie chrztu zapowiada koniec okresu odrzucenia ludzkości przez Boga.

Wyraz *erchomenon* (przychodzącego) wydaje się być w tym zdaniu niepotrzebny, Mateusz dodaje go prawdopodobnie pod wpływem opisu wizji Ezechiela; por. Ez 2, 1 *kai ēlthen ep' eme pneuma* (i przyszedł na mnie duch). W czasie tej wizji Ezechiel zostaje powołany na proroka; por. Ez 2, 3: „Powiedział mi: „Synu Człowieczy, posyłam cię do synów Izraela, do ludu buntowników...” Czwarty ewangelista pisze o „zstąpieniu i spoczynku Ducha” na Jezusie (por. J 1, 32).

Mk) Marek ze względu na tryb orzekający w poprzednim zdaniu nie powtarza już Mateuszowego *A gdy Jezus został ochrzczony*, poza tym wyraz *euthus* (natychmiast) łączy nie z *anebē* (wyszedł), lecz z *eiden* (zobaczył). Takie połączenie sugeruje natychmiastowe wyjście z wody, na pierwszym planie jednak stawia widzenie.

Mateusz pisze, że *niebiosa Mu się otwarły* — Marek, że *widział rozdzierające się niebo*. Zmiana podmiotu jest wynikiem inwersji kolejności wyrazów w zdaniu dokonanej przez Marka w celu jedynie odróżnienia się od Mateusza; zwróćmy uwagę na pary następujących wyrazów u Mt: *ēneōchthesan* — *eiden* i *katabainon* — *peristeran*. U Mk kolejność wyrazów w tych parach jest odwrotna: *eiden* — *schidzomenou* i *peristeran* — *katabainon*.

Wyraz *ēneōchthesan* (otworzyły się) Marek zastępuje przez *schidzomenou* (rozdzierające się). Celem tej zmiany jest powiązanie opowiadania o chrzcie z opowiadaniem o śmierci Jezusa. Gdy Chrystus skonał „zasłona przybytku świątyni rozdarła się (*eschisthē*) na dwoje,, z góry na dół” (Mk 15, 38; por. Mt 27, 51). Rozdarcie się zasłony Marek kojarzy z rozdarcie się nieba przy chrzcie. Dla Marka śmierć Jezusa jest jakby drugim chrztem, dopełnieniem dzieła rozpoczętego w wodach Jordanu, ostatecznym wypełnieniem aktu pokuty. Chrzest rozdarł niebiosa tylko dla Jezusa, Jego śmierć na krzyżu otworzyła dostęp do Boga

wszystkim ludziom. O połączeniu śmierci z chrztem przez Marka świadczy następujący logion: „Kielich, który Ja mam pić, pić będziecie, i chrzest, który Ja mam przyjąć, wy również przyjmiecie” (Mk 10, 39). W tekście paralelnym u Mt (20, 23) nie ma mowy o chrzcie.

Rozdarcie niebios z rozdarciem zasłony w świątyni proponuje połączyć u Mk H. Schlier⁹. Zwraca on uwagę, że w obydwu przypadkach mamy symbol otwarcia się dostępu do Boga na mocy ofiary Chrystusa. Dodajmy, że opis chrztu z opisem śmierci łączy jeszcze więcej elementów: 1) przy chrzcie daje się słyszeć głos z nieba — Jezus na krzyżu zawołał wielkim głosem; 2) przy chrzcie Bóg zaświadcza o synostwie Bożym Jezusa — setnik po skonaniu Jezusa wyznaje, że On był Synem Bożym; 3) przy chrzcie Ojciec niebieski odzywa się do Jezusa — Jezus na krzyżu woła do Ojca Niebieskiego; 4) przy chrzcie Ojciec nazywa Jezusa Synem „umiłowanym” — Jezus na krzyżu cytuje Ps 21, w którym jest aluzja do miłości Bożej: „Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje” (*sōsato auton, hoti thelei auton*).

Marek nie ma przy rzeczowniku *pneuma* określenia *to theou*. Łukasz w miejscu paralelnym ma to *pneuma to hagion*. Natomiast to *pneuma* bez przymiotnika znajduje się w świadectwie Jana Chrzciciela w czwartej ewangelii (J 1, 32). W NT to *pneuma* bez przymiotnika na oznaczenie Ducha Świętego występuje bardzo rzadko, między innymi w Dz 10, 19: „Kiedy Piotr rozmyślał jeszcze nad widzeniem, powiedział do niego Duch”; por. Dz 11, 12; Rz 8, 16. W pierwszych dwóch ewangeliiach to *pneuma* bez przymiotnika występuje 5 razy (teksty równolegle ułożone są paralelnymi):

Mt	Mk
3, 11 <i>en pneumati hagio</i>	1, 8 <i>en pneumati hagiō</i>
3, 16 <i>pneuma theou</i>	1, 10 <i>to pneuma</i>
4, 1 <i>hupo tou pneumatos</i>	1, 12 <i>to pneuma</i>
10, 20 <i>to pneuma tou patros</i>	13, 11 <i>to pneuma to hagion</i>
12, 18 <i>thēsō to pneuma mou</i> (Iz)	
12, 28 <i>en pneumati theou</i>	
12, 31 <i>tou pneumatos</i>	3, 29 <i>eis to pneuma to hagion</i>
22, 43 <i>en pneumati</i>	12, 36 <i>en tō pneumati to hagio</i>

Dlaczego Marek w perykopie o chrzcie i w perykopie następnej, w zdaniu: *A zaraz potem Duch wyprowadził Go na pustynię* (1, 12) nie dodaje swoim zwyczajem przymiotnika *hagion*? Czy jest to przypadek, czy też kryją się za tym jakieś motywy literackie lub teologiczne? Na

⁹ H. Schlier, *De Verkündigung der Taufe Jesu nach den Evangelien*, w: *Besinnung auf das N. T.*, Freiburg 1964, 213.

głębszy sens tych wyjątkowych u Marka form może wskazywać fakt, że w obu przypadkach chodzi o działanie Ducha w Jezusie.

Zwróćmy uwagę, że Marek w miejsce czterech różnych terminów Mateuszowych używa tylko dwóch, bardziej typowych dla terminologii chrześcijańskiej.

Wyraz *erchomenon* Marek usuwa jako zbędny.

Łk) Łukasz nie ma wzmianki o wyjściu z wody, ale też nie ma wzmianki o wyznawaniu grzechów przez pokutników. W miejsce Markowego imiesłowu *anabainōn* kładzie imiesłów *proseuchomenou* (modłacemu się). Łączenie różnych wydarzeń w życiu Jezusa z modlitwą jest cechą charakterystyczną Łukasza; np. o modlitwie Jezusa pisze on w 5, 16, podczas gdy w tekście paralelnym nie pisze o niej ani Mateusz (8, 4), ani Marek (1, 45); por. także Łk 6, 12 i Mk 3, 13; Łk 9, 18 i Mt 16, 13 oraz Mk 8, 27.

Łukasz pomija czasownik *eiden* (zobaczył). Chodzi mu prawdopodobnie o to, aby czytelnik nie odnosił widzenia tylko do Jezusa. Taka interpretacja *zobaczył* jest możliwa, ponieważ u niego podobnie jak i u Mk Ojciec niebieski zwraca się do Jezusa — *Ty jesteś*. Usunięcie *eiden* domagało się jednak podkreślenia, że Duch Święty zstąpił w postaci widzialnej, dlatego Łukasz włącza wyrazy *sōmatikō eidei* (w postaci cielesnej).

Należy podkreślić, że Łukasz zgodnie z Mt a przeciwko ewangelii Marka używa wyrazu *anoigō* (otwieram) i *epi* (na). Przemawia to za tym, że Łukasz znał Mt. B. H. Streeter¹⁰ klasyk teorii dwóch źródeł, według której Łukasz nie znał Mt, wyjaśnia tę zgodność następująco: w źródle Q musiało istnieć też opowiadanie o chrzcie różniące się co do formy od Markowego i na nim oparli się Mateusz i Łukasz¹¹.

Mt 3, 17 *kai idou fōnē ek tōn ouranōn legousa, Houtos estin ho huios mou ho agapētos, en hō eudokēsa.*

A głos z nieba mówił: „Ten jest mój Syn najmilszy, w którym mam upodobanie”.

Mk 1, 11 *kai fōnē egeneto ek tōn ouranōn, Su ei ho huios mou ho agapētos, en soi eudokēsa.*

A z nieba odezwał się głos: „Ty jesteś mój Syn najmilszy, w Tobie mam upodobanie”.

Łk 3, 22b *kai fōnē eks ouranou genesthai, Su ei ho huios mou ho agapētos, en soi eudokēsa.*

a z nieba odezwał się głos: „Ty jesteś mój Syn najmilszy, w Tobie mam upodobanie”.

¹⁰ B. H. Streeter, *The Four Gospels. A Study of Origins*, London 1924, 188.

¹¹ Por. także V. Taylor, dz. cyt., 160.

Mt) Sformułowanie *kai idou fōnē* znajduje się w opisie widzenia Ezechiela (1, 25). Mateusz używa imiesłowu *legousa* prawdopodobnie pod wpływem Ez 2, 2 *kai ēkouon autou lalountos pros me* oraz 2, 7 *akoue tou lalountos pros se*. Zdanie *kai idou fōnē ek ton ouranōn legousa* powtórzone jest z niewielką zmianą w perykopie o przemienieniu Jezusa: *kai idou fonē ek tēs nefalēs legousa* (Mt 17, 5a). Powtórzone jest tam również w formie identycznej świadectwo Ojca o Jezusie: *houtos estin ho huios mou ho agapētos, en ho eudokēsa* (por. Mt 17, 5b).

W ST synem Boga nazywany jest naród izraelski; por. Ez 4, 2; Iz 1, 2; Oz 11, 1; Jer 31, 9.20. W Ps 2, 7 Bóg nazywa swoim synem Króla mesjańskiego: *Huios mou ei sou, ego sēmeron gegennēka se* (Tyś Synem moim, Ja Cię dziś zrodziłem). Autor Listu do Hebrajczyków (5, 5) słowa te odnosi do Jezusa.

Wyrażenie *ho agapētos, en ho eudokēsa* w formie nieco zmienionej znajduje się u Mt w cytacie pierwszej pieśni o Słudze Jahwe: *ho agapētos mou eis hon eudokēsen hē psuchē mou* (umiłowany mój, w którym moje serce ma upodobanie Mt 12, 18; por. Iz 42, 1). Warto dodać, że w tekście masoreckim Izajasza mowa jest nie o *umiłowanym* lecz o *wybranym*, podobnie w LXX: *ho eklektos mou, prosedeksato auton hē psuchē mou* (wybrany mój, upodobała sobie go dusza moja). A zatem Mateusz pod wpływem opisu teofanii nad Jordanem używa w cytacie zamiast *eklektos* — *agapētos*, oraz zamiast *prosedeksato* — *eudokēsen*. Mateuszowi chodzi o wyraźniejszą identyfikację Jezusa z Cierpiącym Sługą Jahwe; por. Iz 42, 1-7; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12.

Ponieważ świadectwo Ojca niebieskiego przy chrzcie rozpoczyna się od zaimka wskazującego *ten*, można wnioskować, że było ono skierowane nie tylko do Jezusa, lecz także do obecnych, a przynajmniej do Jana Chrzciciela. W czwartej ewangelii Jan rzeczywiście da świadectwo, że ujrzał Ducha zstępującego na Jezusa (por. J 1, 31).

Nie wszyscy jednak uczeni przyjmują realność teofanii. M. Sabbe¹² uważa, że opowiadanie o chrzcie należy do wizji apokaliptycznych. Na ten gatunek literacki wskazuje jakoby terminologia: *widzieć, otwarte niebiosa, zstąpienie Ducha*. A zatem perykopa nie byłaby relacją o wydarzeniu, lecz proklamacją godności mesjańskiej Jezusa. F. Lentzen-Deis¹³ nazywa teofanię „wizją interpretatywną” i stara się poprzeć swoją tezę analogiami z literatury rabinistycznej i targumicznej. Z tym się zgodzić nie możemy. Teorie te raczej zakładają niemożliwość zjawiska nadprzyrodzonego, niż udowadniają jego nieistnienie.

¹² M. Sabbe, art. cyt.

¹³ F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1970.

nie. Niektórzy egzegeci, np. O. Cullmann¹⁴, A. Feuillet¹⁵ przyjmujący realność teofanii twierdzą, że wizja podczas chrztu zrodziła w Jezusie świadomość mesjańską. J. Schniewind¹⁶ porównuje ją do wizji Pawła pod bramami Damaszku. O. da Spinetoli¹⁷ dopuszcza możliwość, że słowa Ojca niebieskiego w czasie chrztu zostały skomponowane przez gminę pierwotną dla wyrażenia stanu duszy Jezusa w owym momencie lub podobnym w Jego życiu. Również i te opinie trudno zaakceptować, nie ma bowiem żadnych tekstów w NT, z których wynikałoby, że Jezus nie miał świadomości mesjańskiej przed chrztem. Dialog Jezusa z Janem Chrzcicielem każde domyślać się czegoś przeciwnego, mianowicie, że Jezus znał swoją godność mesjańską już przed chrztem.

Mk) Wyrażenie *kai idou* (i oto) występuje w opisie pierwszej wizji Ezechiela 5 razy, u Mt i Łk po 17 razy, natomiast ani raz u Mk. Wyrażenie *kai egeneto* (i stało się) występuje we wspomnianej wizji Ezechiela 4 razy. Wniosek jest taki: Markowi nie odpowiada wyrażenie *kai idou* i kiedy je spotyka, zmienia na jakieś inne, w naszym przypadku, być może pod wpływem Ez na *kai egeneto*. Przykładem podobnej zmiany może być perykopa o Przemienieniu; Mateuszowe sformułowanie *kai idou fonē* (17, 5b) Marek zastępuje wyrażeniem *kai egeneto fone* (9, 7b); w tym samym wierszu Mateusz ma *idou nefalē*, natomiast Marek *kai egeneto nefalē*.

Zamiast zaimka wskazującego *houtos* mamy tutaj zaimek w 2 osobie. Jest to prawdopodobnie wpływ Ps 2, 7 *Huios mou ei sou*. Ale nie jest wykluczony jeszcze inny motyw tej zmiany: Marek nie chce zasugerować czytelnikowi, że już w czasie chrztu współcześni poznali Synostwo Boże Jezusa; por. komentarz do Mt 3, 14-15. W opisie Przemienienia Marek zgodnie z Mateuszem używa zaimka wskazującego *houtos*.

Określenie *huios agapētos* znajduje się u Mk poza perykopą o chrzcie i Przemienieniu także w przypowieści o przewrotnych rolnikach (por. 12, 6); w tekście paralelnym Mt ma *huion mou* (por. 21, 37).

Łk) Trzeci ewangelista przejmuje od Mt kolejność wyrazów *fonē eks ouranou*, natomiast zgodnie z Mk usuwa *idou* oraz używa wyrazu *ginomai* jednak nie w 3 osobie, lecz konsekwentnie do zastosowanej na początku opowiadania formuły *egeneto + en tō + bezokolicznik* — w bezokoliczniku. Należy podkreślić, że w kolejności wyrazów Łukasz zgadza się z Mt przeciwko Mk.

¹⁴ O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Nauchatel—Paris, 1958, 65—67.

¹⁵ A. Feuillet, *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance au précurseur*, w: RB 77, 1970, 42.

¹⁶ J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1968, 26.

¹⁷ O. da Spinetoli, dz. cyt., 83.

Ks. Zdzisław Kropidłowski

PRÓBA OCENY BIBLI GDAŃSKIEJ

Treść: Wstęp. — I. Geneza nowego przekładu Biblii w środowisku protestanckim na początku XVII wieku. — II. Charakterystyka ogólna Biblii Gdańskiej: 1. Oprawa typograficzna i układ treści. 2. Argumenty: do poszczególnych ksiąg i do rozdziałów. 3. Uwagi marginesowe. 4. Źródła i pomoce tłumacza. — III. Wartość literacka i językowa Biblii Gdańskiej: 1. Porównanie z Biblią Brzeską. 2. Porównanie z Biblią Wujka. — Zakończenie.

WSTĘP

W początkach XVI wieku w całej Europie rosło zapotrzebowanie na Biblię jako jedyną księgę zawierającą zdrową i praktyczną filozofię życia. Wykorzystał to Marcin Luter. Pismo Święte w jego rękach stało się narzędziem walki religijnej oraz propagandy filozoficznej i wyznaniowej. Na temat Biblii tak pojętej dyskutowała cała Europa. Polska również chciała o Piśmie Świętym rozprawiać z polskim tekstem w ręku¹. Wydanie narodowego przekładu nie było łatwe. Ale używanie Biblii jako oręża w walce wyznaniowej skłaniało reformatorów i ich mecenasów do podjęcia wysiłków w tym kierunku.

W roku 1551 Jan Seklucjan wydaje w Królewcu Ewangelię św. Mateusza w oparciu o tłumaczenie Stanisława Murzynowskiego², którą dedykuje księciu pruskiemu Albrechtowi. W październiku tegoż roku wydaje Seklucjan Cztery Ewangelie³, a we wrześniu 1552 roku Dzieje i Pisma Apostolskie, które dedykuje królowi polskiemu Zygmuntowi Augustowi. W 1553 roku wydaje Seklucjan cały Nowy Testament, na wydawanie którego uzyskuje u księcia Albrechta przywilej wyłączności. Przekład ten dotarł i rozpowszechnił się również w głębi Polski. Dążył do tego zarówno Seklucjan jak i książę Albrecht,

¹ Por. M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, Poznań 1968, I, 90 n, 160.

² Por. *tamże*, 156.

³ Por. S. Ringeltaube, *Gründliche Nachricht von polnischen Bibeln*, Danzig 1744, 55.

któremu zależało na pozyskaniu społeczeństwa polskiego dla nowego wyznania⁴.

Praca Seklucjana spowodowała reakcję w środowisku katolickim w Polsce. W 1556 roku drukarz krakowski Mikołaj Scharffenberger wydaje Nowy Testament w tłumaczeniu Marcina Bielskiego w oparciu o przekład Murzynowskiego⁵. W oparciu o te same źródła Jan Leopolda dokonał w następnych latach przekładu całej Biblii, a wydał go ten sam drukarz w roku 1561⁶.

W obozie protestanckim pozostało niezmiennie dążenie do wydania Pisma Świętego w języku polskim, ale luteranie na to się nie zdobyli. Myśl dokonania przekładu całej Biblii podjęli natomiast kalwini z inicjatywy Grzegorza Orszaka, pierwszego rektora szkoły pińczowskiej, założonej w 1551 roku⁷. Sprawa ta przybrała realne kształty z chwilą powrotu do Polski Jana Łaskiego⁸. Długo przygotowywana Biblia zwana Brzeską lub Radziwiłłowską wydana została w roku 1563 w Brześciu jako kalwińska, ale zawiera wiele sformułowań uważanych w tym wyznaniu za błędne. W czasie bowiem pracy nad jej przekładem tłumacze zmienili swoje poglądy i opowiedzieli się za arianizmem⁹.

Biblia Brzeska okazała się przekładem pośrednim, kompromisowym dla kalwinów i arian — i przez oba wyznania została przyjęta. Do niej nawiązują wszystkie przekłady niekatolickie w Polsce poza Nowym Testamentem Rakowskim (1606), który już na stronie tytułowej zawiera informację o przynależności do wyznania uznającego za Boga jedynie Ojca Jezusa Chrystusa, czyli do arian¹⁰. Tak sformułowany tytuł zamykał temu przekładowi drogę do innych wyznań. Pod względem językowym przekład ten również zrywa z tradycją protestancką i wykazuje duże braki¹¹.

Po oficjalnym rozbiciu się kalwinów polskich na synodzie piotrkowskim w 1565 roku na dwa wyznania: kalwińskie i antytrynitarskie (ariańskie), sprawę poprawy Biblii Brzeskiej, postulowaną już od mo-

⁴ Por. M. Kossowska, dz. cyt., I, 159 n.

⁵ Por. tamże, 179 nn.

⁶ Por. tamże, 207 nn.

⁷ Por. H. Barycz, *U kolebki małopolskiego ruchu reformacyjnego*, w: *Odrodzenie i Reformacja* 1(1956) 9—32.

⁸ Por. M. Kossowska, dz. cyt., I, 229.

⁹ Por. tamże, 227.

¹⁰ Tekst strony tytułowej: *Nowy Testament: To iest Wszystkie Pisma Nowego Przymierza, z Greckiego języka na Polski znowu wiernie przelożone przez niektóre sługi Słowa Bożego, tajemnic niebieskich i językow do tey pracy potrzebnych wiadome, i Starsze tych Zborów, ktore wyznawają, że nikt inszy, jeno Ociec Pana naszego Jezusa Christusa, jest onym jednym Bogiem Izraelskim, a że on człowiek Jezus Nazareński, ktory się z Panny narodził, a żaden inszy oprócz niego, abo przed nim, jest jednorodzonym Synem Bożym, Raków 1606.*

¹¹ Por. M. Kossowska, dz. cyt., II, 41—51.

mentu jej wydania, podejmują arianie¹². W 1572 roku wydają Biblię Nieświeską w wyniku niezadowolenia najskrajniejszego odłamu arian i z tej edycji ukazuje się w 1574 roku Nowy Testament w tłumaczeniu Szymona Budnego. Jako reakcja na skrajnie radykalne poglądy Budnego, prowadzące do całkowitego zakwestionowania wiary i objawienia, powstał w wyznaniu ariańskim Nowy Testament Marcina Czechowica, wydany w 1577 roku, w którym miejsca kontrowersyjne są sformułowane podobnie jak w Biblii Brzeskiej i Nieświeskiej. Wyrazem przewycięzenia radykalizmu w zborze mniejszym i w poglądach Budnego jest wydanie przez niego w roku 1588 poprawionego tekstu Nowego Testamentu.

Natomiast kalwini nie zdobyli się w XVI wieku na nowy przekład polski. Wydali tylko Nowy Testament i Psalterz według tekstu Biblii Brzeskiej, dokonując jedynie korekty tekstu w miejscach bardziej rażących dowolnością i błędami. Nastawieni nieufnie do każdej inicjatywy nowego przekładu postanowili kalwini zlecić odpowiednio przygotowanym swoim ministrom dokonanie dokładnej korekty tekstu Biblii Brzeskiej celem ponownego jej wydania. W 1606 roku ukazuje się najpierw ze względu na duże zapotrzebowanie tylko Nowy Testament zwany Gdańskim, którego tekst nie znalazł uznania w zborze kalwińskim. Wydanie całej Biblii przeciągało się i dopiero w roku 1632 udało się kalwinom wraz z braćmi czeskimi (arianami) i luteranami wydać Biblię Gdańską, która miała być tylko korektą Biblii Brzeskiej a okazała się nowym samodzielnym tłumaczeniem Pisma Świętego.

Ze strony katolickiej walkę wyznaniową z inowiercami przy pomocy Pisma Świętego podjęli jezuici. W końcu XVI wieku ukazuje się w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka najpierw Nowy Testament (1593), potem Nowy Testament i Psalterz (1594), a wreszcie pośmiertnie (1597) przekład całej Biblii (1599) zwany Biblią Wujka. Z argumentami Biblii Wujka polemizuje autor przedmowy do Nowego Testamentu Gdańskiego i tłumacz Biblii Gdańskiej, Daniel Mikołajewski.

I. GENEZA NOWEGO PRZEKŁADU BIBLIJ W ŚRODOWISKU PROTESTANCKIM NA POCZĄTKU XVII WIEKU

W liście dedykującym Biblię Gdańską księciu Krzysztofowi Radziwiłłowi czytamy, że została ona wydana „dla niedostatku exemplarzy Biblii Brzeskiej, bądź ludzi bądź czasów zazdrością wygubionych”. Nie tylko zresztą brak egzemplarzy Biblii Radziwiłłowskiej, ale również „z

¹² Por. *tamże*, I, 254—259.

przyczyny ogromnego formatu nie była dogodna do częstego i podręcznego użycia". Dlatego na synodach protestanckich w Polsce pod koniec XVI wieku rozważano możliwość nowego poprawnego wydania Biblii.

Nowego przekładu tekstu Pisma Świętego na język polski dokonał minister z Secymina, *eruditus theologus*, Marcin Janicki, a synod secymiński (1600) oficjalnie dziękował mu za dokonany trud. Ostroróg zachęcał do jak najszybszego wydania przekładu i obiecał pokryć koszt. Synod w Ożarowie (1600) uchwalił wydanie przekładu całego Pisma Świętego dokonanego przez tegoż tłumacza. Synod secymiński dystryktowy (1601) powołał na członków zespołu rewizyjnego Franciszka Stankara, Andrzeja z Łukowa (Andrzeja Strażnickiego) i Józefa ze Szczekocin. Ważnej decyzji upoważnienia do druku nie mogła podjąć jedna prowincja, przeto synod ożarowski (1602) odłożył tę kwestię do Generalnej Konwokacji Seniorów w Bełżycach (1603), podczas której postanowiono wydać nowy przekład jako dzieło trzech wyznań reformatorskich Korony i Litwy. Zaproponowano również nowy skład zespołu redakcyjnego i wybrano ze strony kalwińskiej Daniela Mikołajewskiego, Franciszka Stankara, Baltazara Krośniewicza i Andrzeja Strażnickiego, a ze strony braci czeskich Jana Turnowskiego i Marcina Gracjana. Konwokacja w Baranowie (1604) potwierdziła postanowienie Konwokacji Bełżyckiej o wydaniu przekładu przez trzy Kościoły protestanckie, ale zdecydowano — ze względu na ogromne zapotrzebowanie — wydać najpierw tylko Nowy Testament. Do korekty tekstu wyznaczono Daniela Mikołajewskiego i Jana Turnowskiego. Ponieważ przedstawiciele innych Kościołów nie przybyli na Konwokację, nie zostały one dopuszczone do korekty tekstu¹³. Polecono korektorom, aby „pilnie weźrzawszy i one konferując z Biblią Brzeską, Czeską, Pagninową, Wulgatą, i annotacje, wzięwszy od braciej na to wysadzonych, sporządziwszy, w Imię Pańskie wydali”¹⁴.

Pracą korekcyjną zajął się głównie Daniel Mikołajewski, chociaż Jan Turnowski z nim współpracował¹⁵. Niewiele wiemy o tej pracy. Rękopis Marcina Janickiego zaginął i dlatego nie doszło do wydania całej Biblii w jego tłumaczeniu. Wydano jedynie Nowy Testament pod następującym tytułem: *Nowy Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa z greckiego na polski język z pilnością przełożony: A teraz znowu przeźrany i z dozwoleń Starszych wydany we Gdańsku. Drukowany u wdowy Guilhelma Guilmothana. Roku Pańskiego 1606.* — Jest to tzw. Nowy Testament Gdański. Ani w tytule ani w przedmowie do czyteln-

¹³ S. Ringeltaube, dz. cyt., 208 n.

¹⁴ Por. M. Sipayłłówna, *W sprawie genezy Biblii Gdańskiej*, w: *Reformacja w Polsce* 6(1934) 144.

¹⁵ Por. J. Łukaszewicz, *O kościołach Braci czeskich w dawnej Wielkopolsce*, Poznań 1835, 375.

nika nie podano nazwiska tłumacza tekstu ani autora przedmowy. Nie wymieniono również, kto był protektorem lub inspiratorem wydania. Wzmianka, że tekst oparty jest na wersji Nowego Testamentu z Biblii Brzeskiej, pozwala wiązać przekład z Kościołem kalwińskim. Fragment przedmowy dotyczący genezy przekładu wspomina tylko bardzo krótko i ogólnikowo o „wielu ludziach pobożnych”. Mówi też o większej dokładności nowego przekładu w porównaniu z Biblią Brzeską oraz o przydatności wydania Pisma Świętego w małym formacie dla codziennego użytku.

W związku z powyższym rodzi się uzasadnione pytanie, czy Nowy Testament Gdański jest tylko poprawionym tekstem Biblii Brzeskiej czy też samodzielnym tłumaczeniem. Kwestię tę wyjaśnia analiza przedmowy do Nowego Testamentu Gdańskiego i wymowa pewnych faktów.

— Ze słów przedmowy:

„Aleśmy też z wielką pracą i pilnością dawną Nowego Testamentu edycją Brzeską z Greckim textem znieśli, i wedle niego to, czego było potrzeba, uważnie i nie bez wielkich przyczyn poprawili... z tą jednak ochroną, żebyśmy wszędy za sznur a prawidło Grecki autentyk mieli, którym językiem, jako to wszystkim wiadomo, Księgi Nowego Testamentu od Ewangelistów i Apostołów Pańskich napisane, i Kościołowi Bożemu podane są”

— mogło by się wydawać, że przekład jest tylko poprawą Biblii Brzeskiej. Przemawiałoby również za tym zapotrzebowanie społeczne wyrażone w instrukcji udzielonej korektorom na zjeździe w Baranowie (1604.) Jednakże w tej samej przedmowie umieszczono rozważania filologiczne, wykazujące błędy w tekście brzeskim, a ukazujące rzeczywistą postawę autora przedmowy, pozostającego w opozycji do tego tekstu i do metody tłumaczenia swych poprzedników. Ponadto od pracy nad wydaniem Nowego Testamentu odsunięto samego tłumacza Marcina Janickiego. Ze słów zawartych w liście Andrzeja Hünefelda z drukarni Guilmothana:

„A naprzód jeszcze Roku 1606, gdy Nowy Testament Polski in 8^o X. Mikołajewski w Panu odpoczywający wydał, mówił zaraz y o drukowaniu Bibliey całej w Drukarniej mojej”¹⁶

— wynika, że głównie Mikołajewski zajmował się pracą korekcyjną i reprezentował zbory wobec drukarza. Jego też należy uważać za autora przedmowy, również ze względu na powiązanie myśli w niej zawartych z tekstem Biblii Gdańskiej.

W tekście Nowego Testamentu Gdańskiego widać wyraźnie dwie tendencje: pierwsza — to tłumaczenie tekstu naśladowujące Biblię Brzeską, druga — to tłumaczenie wprost przeciwne. Wynika z tego, że w

¹⁶ Zob. *Przyczynek do dziejów wydawnictwa Biblii Gdańskiej, List Hünefelda do Jednoty Wileńskiej*, w: *Zwiastun Ewangeliczny* 20(1881—1882) 8—14.

opracowaniu tekstu Nowego Testamentu Gdańskiego brało udział dwóch ludzi o odmiennych poglądach. Jednym z nich był Marcin Janicki, którego tekst zbliżony do Biblii Brzeskiej zbory przyjęły i postanowiły wydać; znaczne zaś odstępstwa pochodzą od korektorów, a raczej od jednego korektora — Daniela Mikołajewskiego, autora przedmowy.

Nowy Testament Gdański wywołał ogólne niezadowolenie i zniechęcenie. W tej sytuacji wydanie całej Biblii było niemożliwe. Poza tym Daniel Mikołajewski nie miał jeszcze gotowego przekładu całego Pisma Świętego¹⁷, chociaż umawiał się z Hünefeldem na wydanie całej Biblii¹⁸. Konwokacja Generalna w Bełżycach (1613) wypowiedziała się w tej sprawie:

„Przekład Biblięj iż nie wyszedł przez ten czas w druk, przeto ta praca zlecona jest jednemu bratu, żeby wersyey brzeskiej poprawił na tych miejscach, kędy *a veritate Hebraica et greca* w przekładzie i annotacyach *discedit*”¹⁹.

Identyczne wymagania stawiały też inne synody i ostrzegały przed odstępstwami. Mikołajewski zlecenie przyjął, mimo że stawiane wymagania nie były zgodne z jego koncepcją wykonania przekładu²⁰.

W międzyczasie Mikołajewski składa pisemną deklarację drukarzowi Hünefeldowi, który tak o tym pisze:

„Pomnię że i oto wczas z X. Mikołajewskim y pomocnikami jego, który sobie był tey prace przybrał, mówiono, aby się Brzeskich Tłumaczów jako najbardziej trzymał. Ale on z nimi Panem Bogiem y sumieniem swoim świadczył, żeć *recto pede* w tej mierze szedł; A nie tylko nic *in Praejudicium* Brzeskiej *Editiey* nie czynił ale się też jej niby *Ducem* y *Seductum* niejakiego trzymał; Przestrzegając przedniey *Originalnego Textu S.* do którego zrozumienia tak wielce *Zacnych Edycyey* y *Tłumaczów* w innych językach, których i on z łaski Bożey, jako udawał, powiadomiony był, posłużyło, którychby się samiż nieśmiertelney pamięci, wysokiej mądrości y nauki Brzescy tłumacze, gdyby teraz zmartwychwstali, bez wszelkiego wątpienia, dierzeli, a za tym y tey Polskiej rewiziey nie zganiliby, co X. Mikołajewski w Prefacyi drugiey w Biblięy położoney dawa znać, która to Prefacya z Podpisem właśnie takim, jaki w Biblięy jest, niewiem *quo consilio* y *cuius instinctu* concipowanym, własną ręką jego pisana u nas jest w dobrym schowaniu; y gotowiśmy wszyscy co tu przytaczamy, komu to wiedzieć należy, na oko pokazać”²¹.

Mikołajewski ukończył tłumaczenie w 1623 roku. W tymże roku na synodzie w Lublinie prosił o pieniądze na druk. Przeznaczenie dotacji przekraczało kompetencje synodu dystryktowego i sprawę tę odłożono do synodu prowincjonalnego w Okszy (1625). Delegat Wielkopolski przedstawił stan prac nad wydaniem Biblii. Synod wyraził tłumaczowi

¹⁷ Por. M. Kossowska, dz. cyt., II, 88.

¹⁸ Zob. *Przyczynek do dziejów wydawnictwa Biblii Gdańskiej*, j. w.

¹⁹ Por. M. Sipayłłówna, art. cyt., 147.

²⁰ Por. M. Kossowska, j.w.

²¹ Zob. *Przyczynek do dziejów...*, j.w.

podziękowanie za świątobliwą pracę, a sprawę przyznania pieniędzy odłożył do zjazdu superintendentów w Orlu (1626)²², który tak postanowił: „Ponieważ Brat miły w Krystusie Panu ks. Daniel Mikołajewski Zborów kujawskich senior na tę konwokację do Orla nie przybył, będąc... po kilkakroć przez listy obwieszony, My... stanowimy tedy, aby teraz *solemniter nomine omnium Ecclesiarum Polonicarum et Lithuanicarum* tegoż brata milego ks. superintendenta kujawskiego prosić, aby tę pracę swoją na przyszły da Pan Bóg synod prowincjonalny, który ma być w Bełżycach roku niniejszego 1626 w pierwszy Piątek po św. Mateuszu, to jest dnia 23. września prezentował, lubo też sam przez się, lub też przez kogo ufałego z wiernych..., żebyśmy pisali do braci W. Ks. Litewskiego na ich synody, ażeby *delegatos suos* na synod do Bełżyc przysłali, na czas wyżej pomieniony i tam spoinie poprawę wersyi Brzeskiej rewidowali, i jeśli się zdać będzie, aprobowali, także i o nakładzie na druk co pewnego jednostajnie konkludowali... Iż to jest u nas wszystkich *unanimiter conclusum*, aby od Brzeskiej Biblii nigdzie nie odstępować, *nisi ubi requireret summa rei necessitas*, zda się nam i to podać do Braci obojej Polskiej i W. Ks. Litewskiego, że gdziebychmy nie otrzymali pracę ks. Mikołajewskiego, aby na tymże synodzie dana była *facultas* braci o wydanie tejże samej Biblii Brzeskiej, jakochmy ją dotąd mieli i *maximo cum fructu* w Zborach Bożych, jako też i *privatim* w domiech krześcijańskich używali”²³.

Zbór Litewski na synodzie zebrany w Wilnie (1625), wyznaczył swoich delegatów na zjazd w Orlu i dał im instrukcję, „która *instructia* takowa iest: 1) Po oświadczeniu i zakomunikowaniu miłości i chęci naszej braterskiej oświadczyć y powolność naszą do wszelkiego y spolnego z Bracią Koronną obmyśliwania dobra Kościoła Bożego opowiedzieć. 2) Biblia *Versii* Brzeskiej, aby była wydana za rzecz potrzebną rozumiemy, tylkoż aby ta wersja, a nie insza krom komekty, jeśliby gdzie *requireret summa necessitas*, czego Bracia naszymi delegaty doyrzeć powinni, a naszym Braci koronnych o to pilnie prosić”²⁴.

W międzyczasie drukarz H i i n e f e l d informował się w sprawie tekstu, który miał drukować.

„Żeby jednak na pewnym fundamencie tę poważną sprawę założyć, zdało mi się rozumienia o tym Małopolskich y Litewskich Zborów doświadczyć, *immediate* od nich samych upewniony być, jeżeliby to jich wola y zadanie było. Przeto zażyłem osoby pewney, która o to do Maleypolski pisała, skąd wiadomość przyszła, że w Litwie już rewidowany Exemplarz Brzeskiej Biblii gotowy był; tam nas poń odesłano”²⁵.

Tą zaufaną osobą był prawdopodobnie kaznodzieja kalwiński w Górkach koło Pińczowa Daniel Clementinus²⁶.

Daniel Mikołajewski na synod bełżycki (1626) również nie przybył.

²² Por. M. Sipayłłówna, *art. cyt.*, 146.

²³ Por. J. Łukaszewicz, *Dzieje Kościoła wyznania helweckiego w dawnej Małej Polsce*, Poznań 1853, 272.

²⁴ Zob. *Akta synodalne wileńskie zborów ewangelickich 1611—1651*, Rkp. Biblioteki Narodowej, w: BOZ, 803, 258.

²⁵ Zob. *Przyczynek do dziejów...*, j.w.

²⁶ Por. W. Wierzchowski, *Noty z wycieczek po kraju*, Biblioteka Warszawska 1858, III, 76—85.

A synod nie zdecydował się ani na odrzucenie pracy Mikołajewskiego ani na ponowne wydanie Biblii Brzeskiej²⁷.

Wreszcie synod wileński (1629) na prośbę H ü n e f e l d a, „żeby nam Exemplarz rewidowany... posłano y nam na tę pracę S. błogosławieństwo dano”²⁸, wydał zezwolenie na druk:

„Zdawna tego pragnęły Zbory nasze tak jako y koronne y wszyscy wzajem wier- ni Pańscy, aby Biblia pism ś. Prorockich y Apostolskich *in sua forma* znowu wydana była, jako rzecz Kościołowi Bożemu najpotrzebniejsza. Do czego yż P. B. skłonił serca gorliwych a pobożnych ludzi, którzy nakładu nie żałują, a wydać te Święte Księgi w Gdańsku usiłują, jako mamy wiadomość o tym z listów do X. J. M .P. Radziwiłła Hetmana Polnego W. X. Litwy od pobożnego męża A. Dobrzańskiego Superattendentą Nowogrodzkiego. Przychylając się tedy z Consensem spólnym do pobożnych zamysłów Bracicy naszej, chcemy y obiecujemy to wy- danie Biblii ś. Brzeskiego przekładu za Rewizyą i poprawą na niektórych miej- scach pobożnych w Bodze miłego Brata X. Daniela Mikołajewskiego, Superatten- denta Zborów Wielkopolskich, *in toto* acceptować. Pewni tedy będąc, yż brat miły X. Mikołajewski w tym poprawowaniu *excepta summa necessitate*, na meryta tych zacnych ludzi, którzy w tym jarzmie pracowali u nas w Litwie, następować nie będzie, aby za różną jaką uchowaj Boże mutacyą *infirmiores in fide* nie turbo- wała, y niewiernych do c a ł u m n i e y ansy nie podawała”²⁹.

Po wydaniu zezwolenia na druk wzrosły jeszcze bardziej naciski na tłumacza, aby nie odstępował od tekstu Biblii Brzeskiej. Sam książę Krzysztof Radziwiłł, najpotężniejszy patron protestantyzmu polskiego, przesłał Mikołajewskiemu napomnienia, dezyderaty i uwagi. Synod ok- szański (1629), reprezentujący Małopolskę, żądał przedrukowania i u- mieszczenia w nowym wydaniu przedmowy, przypisków i *capitum ar- gumenta* Biblii Radziwiłłowskiej³⁰. Na synodzie wileńskim (1630) A n- d r z e j D o b r z a ń s k i, referując sprawę wydania Biblii, uważał za słuszne specjalnym listem synodowym ponowić

„żądność naszą, iżby korekta tej wersjei zwyczajnej nie przyniosła w Zborze Bożym inszej a różnej wersjei, a zatem i konfusyjei”³¹.

Sam drukarz zwlekał z rozpoczęciem druku, szukając aprobaty dla zamierzonej pracy u księcia, u duchowieństwa i wśród szlachty. Rów- nież kolekta ogłoszona w kościołach szła bardzo powoli i nie wystar- czała na pokrycie kosztów³². Mimo twardego stanowiska znacznej części protestantów polskich Mikołajewskiemu udało się, po przesłaniu tłu- maczenia do „uczonych ludzi w Toruniu” dla dokonania cenzury, uzy- skać ostateczne zatwierdzenie do druku. Było to możliwe dzięki nieje-

²⁷ Por. M. S i p a y ł ł ó w n a, *art. cyt.*, 147.

²⁸ Zob. *Przyczynek do dziejów...*, j.w.

²⁹ Zob. *Akta synodalne wileńskie...*, 302.

³⁰ Por. M. S i p a y ł ł ó w n a, *art. cyt.*, 149.

³¹ Zob. *Akta synodalne wileńskie...*, 330.

³² Znamy jedynie rezultaty kolekty uczynionej w zborach małopolskich na Zielone Świątki w roku 1626, która wynosiła 108 zł. Por. A. K o s s o w s k i, *Prote- stantyzm w Lublinie i w Lubelskim w XVI—XVII wieku*, Lublin 1933, 116.

dnolitej postawie zborów. Zbory wielkopolskie były zwolennikami pełnej rewizji tekstu Biblii Brzeskiej. Natomiast zbory małopolskie i litewskie wielokrotnie z uporem podkreślały konieczność trzymania się wzoru³³. W czerwcu 1630 przystąpiono do druku, którego Mikołajewski gorliwie pilnował i wszystkie arkusze drukowane z sobą zabierał³⁴. W miarę jednak posuwania się pracy ujawniały się liczne odchylenia od tekstu brzeskiego. Synod prowincjonalny w Glinianach (1631) uchwalił wprawdzie podziękowanie Wielkopolanom za pracę nad Biblią, równocześnie jednak wyraził „żałość zborów małopolskich, którą podzielały zbory litewskie, że od wersji brzeskiej odstąpili bez koniecznej potrzeby i prosił, by *in residua revisione* ostrożniejsi byli³⁵.

Natomiast książkę *Radziwiłł* nie wypowiedział się na temat pracy. Dopiero w liście z kwietnia 1632 roku odpowiada zborom wielkopolskim na propozycję objęcia patronatu nad drukowaną Biblią. Skłoniła go do tego sytuacja polityczna. Życie króla Zygmunta III, gorliwego katolika, dobiegało końca. Z elekcją Władysława IV protestanci polscy wiązali nadzieje na nowy powiew tolerancji i liczyli na zainteresowanie się nowego króla sprawą protestantów. Należało się przypomnieć. Do tego celu najbardziej przydatny był nowy przekład Biblii. Dysponowano tylko jednym tekstem, tym opracowanym przez Daniela Mikołajewskiego. Toteż książkę *Radziwiłł* przyjął dedykację i zgodził się na protektorat nad przygotowywanym wydaniem zaproponowany mu przez starszych zborów wielkopolskich³⁶. Oto treść listu:

„Ponieważ y list WW. MM. y J. E. M.ć Pan Rey upewnił mie w tym że WW. MM. tę pobożną pracę tak ostrożnie traktujecie, yż ludzi w Bodze odpoczywających *in discrimen* dobrej estymacyey nie przywiedzie, owszem *merito* ich *iucunda recordatione* wznowi, a przytym że Adwersarzom *calumniansi ansa* y kościołowi Bożemu *scandali*, albo *Schismatis occasionem* nie podetknie; Przeto na tym upewnieniu polegając, już więcey na tę nową Biblię Edycją wzdrygać się nie będę, y Zborom W. X. L. *exemplo et hortatu praeibo*, aby tę pracę WW. MM. wdzięcznie przyjąwszy one *publico usu* approbowali. A co się Dedykacyey teyże dali Bóg do tych rzeczy, które *pro gloria Dei suscipiuntur*, nie barzo rad widzę, kiedy się ludzka jaka chluba przymieszuya, wszakże jeśli się y to zda być *ex re Ecclesiae, ut nomen meum huic Editioni subserviat*, tedy w tym woli WW. MM. przeczyć nie chcę y *optimo to animo* od WW. MM. przymę”.

Pracę nad drukiem ukończono pod koniec 1632 roku. Nakład można ocenić na około 1500 egzemplarzy³⁷. Tak jak przy druku innych prac dla potrzeb zborów ewangelickich, część egzemplarzy została wydruko-

³³ Por. Z. Nowak, A. Hünefeld jako nakładca i drukarz Biblii Gdańskiej, w: *Libri Gedanenses* 1(1967) 44.

³⁴ Zob. *Przyczynek do dziejów...*, j.w.

³⁵ Por. M. Sipayłówna, *art. cyt.*, 148.

³⁶ Por. M. Kossowska, *dz. cyt.*, II, 107.

³⁷ Por. Z. Nowak, *art. cyt.*, 50.

wana na papierze lepszym, część na gorszym³⁸. Nakładcą Biblii Gdańskiej był sam drukarz H ü h n e f e l d, o czym sam pisze:

„Niektóre Zbory, tak też *publice et private*, przecie potym umysł odmieniły, y prawie nic a nic ni z kąd, ani na Druk, ani na Correctory, z których jeden u mnie, drugi u kaznodzieje jednego tutejszego przez cały czas drukowania, stół i mieszkanie miał, czego Pan Bóg świadkiem, nieposłały”³⁹.

Chcąc zainteresować społeczeństwo protestanckie nowym przekładem zbory uchwałyły zbiórki na druk Biblii, ale nie przeprowadzały ich ze względu na inne potrzeby zborów. Pierwsze egzemplarze nowego wydania Pisma Świętego dostały się do rąk odbiorców z początkiem 1633 roku.

Daniel Mikołajewski doprowadził do końca dzieło swojego życia. Nie uległ naleganiom środowiska protestanckiego. Te nalegania wynikały z przyzwyczajenia do tekstu Biblii Brzeskiej i z przykrych doświadczeń ubiegłego wieku, kiedy to Szymon Budny i Marcin Czechowic, głosząc poprawę błędów Biblii Brzeskiej, wnieśli do własnych przekładów błędy przekraczające błędy Biblii poprawianej. Przeciwwsta- wił się też Mikołajewski księciu Krzysztofowi Radziwiłłowi, który pra- gnął, aby Biblia Brzeska, znana też powszechnie pod nazwą „Biblia Ra- dziwiłłowska”, nie została zastąpiona przez nowy przekład nie związany tak ściśle z domem Radziwiłłów. Mikołajewski po ukończeniu pracy nad przekładem nie prosił synodu o zatwierdzenie tekstu, nie prosił o zestawienie i porównanie swego przekładu z tekstem Biblii Brzeskiej, ale po prostu zwrócił się do synodu o pieniądze na druk dzieła. Swoimi zabiegami zdołał uniknąć rewizji przełożonego tekstu, co umożliwiło mu wydanie przekładu bardziej zgodnego z tekstem źródłowym i jedno- cześnie odpowiadającego wymaganiom czasu⁴⁰.

II. CHARAKTERYSTYKA OGÓLNA BIBLIJ GDAŃSKIEJ

1. OPRAWA TYPOGRAFICZNA I UKŁAD TREŚCI

Biblia Gdańska wydana została w formie większego modlitewnika (*in octavo*). Kartę tytułową tworzy piękny, specjalnie dla niej wyko- nany, miedziorytowy frontysepis o wymiarach 108×167 mm, rylca ho- lenderskiego sztycharza Corneliusa Claessena Duysenda. Pośrodku został ładnie wkomponowany tytuł dzieła:

³⁸ Por. S. Ringeltaube, *dz. cyt.*, 275.

³⁹ Por. Z. Nowak, *j.w.*

⁴⁰ Por. M. Kossowska, *dz. cyt.*, II, 90.

BIBLIA ŚWIĘTA

To jest.

KSIĘGI STAREGO Y NOWEGO PRZYMIERZA Z ŻYDOWSKIEGO Y GRECKIEGO JĘZYKA NA POLSKI PILNIE Y WIERNIE PRZETŁUMACZONE.*Cum Gratia et Privilegio S. R. M.***WE GDAŃSKU***W Drukarnicy Andrzeja
Hunefeldy***Roku MDC XXXII.**

Tytuł okalają ryciny ilustrujące błogosławieństwo i przekleństwo w oparciu o teksty Kpł 26, 3 i Kpł 26, 15 a u dołu ilustracja czasów mesjańskich do tekstu Iz 11, 6. U góry pod hebrajskim napisem *Jahwe* wyobrażone są alegorycznie sprawiedliwość i pokój. Pod tytułem umieszczona została — oryginalnie ujęta — scena wygnania z raju. U dołu z lewej strony przedstawiona jest postać Mojżesza trzymającego kamienne tablice dekalogu, z prawej zaś postać Aarona w stroju arcykapłańskim.

Po frontyspisie następuje dodatkowa karta ze skróconym tytułem dzieła:

**BIBLIA ŚWIĘTA TO JEST
KSIĘGI STAREGO Y NOWEGO PRZYMIERZA.**

Z kolei umieszczono dwie przedmowy dedykacyjne w formie listów. Pierwsza datowana 4 grudnia 1632 w Orlu pióra księcia Krzysztofa Radziwiłła skierowana jest do króla Władysława IV. List ten utrzymano w tonie listu księcia Mikołaja Radziwiłła do króla Zygmunta Augusta, ale pozbawiono go słów obelżywych pod adresem przeciwników wyznaniowych. List ten jest dedykacją a zarazem gratulacją z powodu elekcji króla. Zapewnia on o wierności poddańczej, ale ją uzależnia: przypomina królowi o jego zobowiązaniach wobec kościołów dysydenckich. Autor listu podkreśla zmianę w sytuacji wyznani-

wej w Polsce od czasu Zygmunta Augusta i uświadamia królowi konsekwencje z naruszenia zaprzysiężonych warunków:

„W. K. M., który już z nami przez świątobliwą przysięgę, jak przez jaki ślubny pierścień, związany i spokojny jesteś, nie zawiedziesz się da Bóg, gdy temu szczeremu pokłonowi dasz u siebie miejsce”.

Autor występuje w roli mentora królewskiego w pełni uprawnionego do tej funkcji:

„A lubo tego o żadnym Polskim i Litewskim sercu nie rozumiem, aby zapomniawszy krajów, praw i czasow, w których żyjemy, miał to szczerze podarze wespół z Religią naszą Ewangelicką przed W. K. M. hydzić, gdyż tu niemasz żadnych Kontrowersyj albo przymówek, ktoreby kogo urażać miały: Wszakże jeśliby się kto obcy tak niechętny znalazł, tedy W. K. M. racz pomnieć, żeć Zakon Boży, z czyjejkolwiek ręki podany nie ma u Pomazańca Bożego wzgardy albo repulsy ponosić. Racz pomnieć, że gdy Kroi Nawyższy wzwie przed się wszystkich Krolow, y gdy z tego, a nie z inszego Statutu rachować się z nimi o chwałę swoją Boską i o rząd ludu powierzzonego będzie, tedy tam nikt cudzymi nie zasłoni się radami; ale sam za się pojedynkiem odpowiadać musi”.

Wyraża też przekonanie o oczyszczeniu słowa Bożego w dedykowanym przekładzie z „ludzkich przysad”. Domaga się swobody sumienia dla poddanych, ale tylko w ramach wyznań uznających Trójcę Świętą. Pod listem podpisał się *Wierny Poddany Chrysztoff Radziwiłł, Książę na Bierzach i Dubinkach*. Datował list w Orlu, miasteczku należącym do Radziwiłłów, znanym z często odbywanych tam synodów protestanckich, dnia 4 grudnia 1632 roku.

Drugą przedmowę stanowi list dedykacyjny **Seniorów Zborów Wielkopolskich** adresowany do księcia Krzysztofa Radziwiłła. List stwierdza, że przekłady Pisma Świętego zawsze przysparzają chwały tym, którzy je biorą pod swoją opiekę, niezależnie od przynależności wyznaniowej. Przekład brzeski przyczynił chwały domowi książęcemu, ten będzie służył jej wzrostowi. Treść listu wymienia wszystkie pożytki płynące z rozczytywania się i poznawania słowa Bożego. Autorzy listu proszą księcia o dedykowanie tej nowej edycji Biblii królowi i mają nadzieję, że jego opieka uchroni przekład przed atakami przeciwników i zapewni spokój wyznaniom wydającym tę Biblię. List datowany jest w Toruniu dnia 18 listopada 1632 roku.

Oba listy otrzymały staranną **oprawę typograficzną**. List księcia Radziwiłła złożony został antykwą z nieznaczną domieszką kursywy dla wyrazów łacińskich. Zaopatrzone go w dwa drobne przerywniki w kształcie kwiatów oraz inicjał florystyczny P. — List superintendentów złożony został drobną szwabachą z nieznaczną domieszką antykwy, a w tytulaturze i cytatach z Pisma Świętego — kursywy oraz zaopatrzone w gotycki inicjał G. Poprzedza go duża winieta ilustracyjna: w środku wazon z owocami a po bokach ornament liścienny spleciony z dwoma dużymi literami A i ptaszkami. Zamyka go podłużna winieta

utworzona z drobnych ozdobników liściennych. Oba listy ujęte są w podwójne ramki liniowe, a u góry zamiast żywej paginy umieszczone zostały ozdobniki liścienne.

Po listach podany jest układ treści. Odbiega on nieco od układu zastosowanego w Biblii Brzeskiej. Poza drobnymi zmianami w kolejności ksiąg wprowadzono inne, istotniejsze. *Modlitwa króla Manassesa* została przeniesiona do Apokryfów. *Pieśń trzech młodzieńców* oraz opowiadanie *O Zuzannie* i *O bałwanie Belu*, które w Biblii Brzeskiej występują oddzielnie, w Biblii Gdańskiej zostały potraktowane łącznie, jako *Przydatki do Daniela*. Do Apokryfów dołączono również *Trzecią Księgę Machabejską*, której brak w Biblii Brzeskiej.

Część wstępną zamyka *Objaśnienie liter i znaków niektórych na brzegach i w księdze używanych*, u dołu którego umieszczona została winieta w kształcie rombu, skomponowana z drobnych ozdobników liściennych wypełniających czystą powierzchnię strony.

Tekst biblijny złożony został drobną ale czytelną szwabachą, zwaną wówczas *Junger*, dostosowaną do wymogów polskiej ortografii⁴¹. Tak zwane *sumariusze* albo *argumenty* podające krótko treść poszczególnych rozdziałów, *przypisy źródłowe* występujące na obu zewnętrznych marginesach oraz *wyrazy wyjaśniające* czy *uzupełniające*, pochodzące od tłumacza a wplecione we właściwy tekst, zostały złożone drobną kursywą tegoż stopnia co szwabacha w tekście głównym. *Liłery* pełniące funkcję *odsyłaczy* od tekstu głównego do przypisów na marginesach zostały złożone drobną antykwą. *Tytuły ksiąg i rozdziałów* wydrukowano antykwą wersalikami.

Druk jest mocno zagęszczony. Tekst biblijny tradycyjnie wydrukowano w dwóch kolumnach. Każda z nich liczy aż 55 wierszy, a każdy wiersz składa się z 32 znaków drukarskich, co daje na jednej stronie łącznie 3520 znaków drukarskich. Kolumny druku ujęte są w podwójne ramki liniowe. Wewnętrzne *marginesy* służą do oznaczenia kolejności wersetów. W górnej ramce biegnie *żywa pagina* zmienna, złożona antykwą, informująca o tytule i rozdziale księgi. W zewnętrznym górnym rogu umieszczona jest *paginacja*. Te zabiegi typograficzne były robione z myślą o czytelniku. Dzięki nim, mimo zagęszczenia druku, tekst biblijny jest przejrzysty, czytelny i łatwy do odszukania. Urozmaicone elementy składu drukarskiego pozwalają w gąszczu drobnych liter i słów optycznie wyróżnić granice ksiąg i rozdziałów, wyrazy wyjaśniające i uzupełniające, odsyłacze, streszczenia i przypisy.

Po tekście biblijnym umieszczono *Reiestr Ewangeliy i Lekcyj, które się czytają w Niedziele i Uroczyste Święta oraz w Pamiątki Świętych*.

⁴¹ Por. Z. Nowak, *art. cyt.*, 49.

Rejestru tego nie wymienia spis treści. Po nim następuje *Passya albo historya o Męce, Śmierci i Pogrzebie Pana naszego Jezusa Chrystusa ze wszystkich czterech Ewangielistów porządnie zebrana*. W niektórych egzemplarzach po pasji zamieszczono jeszcze *Psalmę Dawidowe na Melodie Francuskie uczynione*, według przekładu Rybińskiego⁴². Psalmę zajmują 95 stron i kończą się Rejestrem Psalmów. Dodatkowo umieszczano również *Hymni albo Pieśni Duchowne zwyczajne, a niektóre z Niemieckich przetłumaczone*. Są to pieśni na różne okresy roku liturgicznego, święta i pieśni przygodne. Razem z litanią jest ich wszystkich 158. Całość kończy *Suma Nauki chrześcijańskiej* zredagowana w formie katechizmu protestanckiego.

Biblia Gdańska poza frontysem nie posiada żadnych ilustracji i została wydrukowana przy minimalnym użyciu typograficznego materiału zdobniczego. Najwięcej jest tego w opisanej już części wstępnej. Poza nią znajdują się tylko trzy winiety: pierwsza z nich, trójkątna, z ozdobników liściennych, umieszczona została na stronie 898 i stanowi graficzne zamknięcie ksiąg Starego Testamentu; dwie pozostałe umieszczone są w Nowym Testamencie: na stronie 283 winieta w kształcie rombu z ozdobników liściennych, zamykająca tekst właściwy Nowego Testamentu oraz na stronie 286 winieta podłużna z ozdobników liściennych i motylkowych, pełniąca funkcję przerywnika w rejestrze do Nowego Testamentu. — Sporadycznie i bez wyraźnej konsekwencji występują liczne drobne przerywniki typograficzne w formie jednego, dwóch lub trzech żółędzi. — Najczęstszym elementem zdobniczym są inicjały gotyckie. Występują na początku każdej księgi i jest ich 88. Mają wysokość 4—5 wierszy, a tylko sześć z nich jest bardziej ozdobnych o wysokości 7 wierszy. Nie wyróżniają się walorami artystycznymi. Ten ubogi, stosowany oszczędnie, materiał zdobniczy odznacza się wspólną cechą: jest stylowo jednorodny, doskonale dostrojony do formatu księgi i czcionki, dzięki czemu harmonizuje z całością, nadając Biblii Gdańskiej pod względem graficznym i typograficznym jednolity, spokojny i godny wygląd. Na kształt typograficzny Biblii Gdańskiej wpłynęły zamierzenia wydania księgi w małym formacie, w jednym woluminie i tanio, aby była dostępna dla ogółu wiernych.

2. ARGUMENTY BIBLI GDAŃSKIEJ

Jak prawie każdy z wcześniejszych przekładów Pisma Świętego, Biblia Gdańska ma własne, pochodzące od tłumacza, argumenty wyjaśniające lub skupiające uwagę czytelnika na pewnych tekstach. Tłumacz pisał je do całych ksiąg i do poszczególnych rozdziałów. W Sta-

⁴² Por. M. Kossowska, dz. cyt., II, 108.

rym Testamencie argumentów nie mają księgi podane jako apokryficzne: *Przydatki do Daniela*, *Przydatki do Estery*, *Mądrość Salomona*, w Nowym Testamencie natomiast tylko *List do Filemona*.

Tłumacze poprzednicy Mikołajewskiego w argumentach do ksiąg Pisma Świętego podawali różne wiadomości, na przykład argumenty zawarte w Biblii Wujka z 1599 roku zajmują się: walką wyznaniową (*argument do Księgi Mądrości*), życiorysem autora księgi (*argument do Izajasza*) a także omówieniem nazwy księgi w języku łacińskim lub greckim. — W argumentach mogły się przeto zawierać wiadomości bardzo różne⁴³.

a. ARGUMENTY DO POSZCZEGÓLNYCH KSIĄG

Określenie celu argumentów do poszczególnych ksiąg z wydań Pisma Świętego w XVI wieku jest bardzo trudne. Bardzo ogólnie można powiedzieć, że ich zadaniem było narzucenie czytelnikowi takiego rozumienia treści Pisma Świętego, jakiego chciał tłumacz, autor argumentów. Stąd znajdujemy w nich walkę wyznaniową, wyjaśnienia i zarzuty. Tak było do czasu wydania Biblii Gdańskiej. — Dla Mikołajewskiego argument wprowadzający jest krótkim streszczeniem księgi. Jego funkcja wymaga zastosowania odpowiedniego stylu i dokonania selekcji materiału. Autor musiał wybrać najważniejsze myśli i krótko je przedstawić tak, aby czytelnik zorientował się w całości tekstu a poszukujący jakiegoś fragmentu dzięki argumentom mógł go łatwo odnaleźć.

Argumenty Biblii Gdańskiej i Biblii Wujka bardzo się od siebie różnią. Niewiele jest takich, które można by porównać, dlatego że w Biblii Wujka zastosowano dawny sposób opracowywania argumentów. W Biblii Gdańskiej — poza prorokami mniejszymi — argumenty do poszczególnych ksiąg zawsze zaczynają się od ujętego w jedno zdanie wstępu, określającego: autora, charakter i sens księgi, czas i miejsce napisania, cel i przeznaczenie, a czasem też wyjaśnienie greckiej lub łacińskiej nazwy księgi. Ilustrują to następujące przykłady:

- „W tych Księgach od Symeona najwyższego Kapłana zapisanych” (3 *Mach*).
- „Ezdrasz Kapłan, pobożny i nauczony, opisuje” (1 *Ezd*).
- „Ta Księga pięknie i z wielką pilnością jest napisana” (*Mdr*).
- „Ta księga opisuje dziwne ludu Bożego utrapienia, zwycięstwa nad nieprzyjaciół, dziwne odmiany i osobliwą opatrność, którą Pan Bóg miał nad onym kościołem swoim” (1 *Mach*).
- „Te księgi zebrane są z Księg Kronik, i Ezdrasza i Nehemiasza” (3 *Ezd*).
- „Te księgi spisane na kształt proroctwa” (4 *Ezd*).
- „Ten list posłał Jeremiasz do tych, którzy mieli być zaprowadzeni do Babi-

⁴³ Argumentów nie posiada Biblia Nieświeska z 1572 roku.

lonu do króla Babilońskiego, opowiadając co mu było rozkazane od Boga" (*List Jeremiasza*).

— „Baruch z innymi Żydami zaprowadzony do Babilonii" (*Bar*).

— „Te księgi zamykają w sobie opisanie dobrodziejstw Bożych, Ludowi Izraelskiemu okazanych od śmierci Mojżesza aż do śmierci Jozucgo" (*Joz*).

— „Ozeasz, prorok, po Eljaszu i Elizeuszu do dziesięciorga pokolenia Królestwa Izraelskiego" (*Oz*).

— „Tymi księgami Salomon już w starym wieku swoim oświadczyć chciał wszystkiemu Kościołowi Bożemu, prawdziwą pokutę i nawrócenie swoje: a przytym wyuczyć wszystkich drogi prawdy" (*Syr*).

— „Księgi Izajasza Proroka, wszelakie, w sobie, do pokazania i pożytku Zakonu Bożego należące proroctwa, zamykają. Bo są w nich nauki, przestrogi, napomnienia, naprawy i pociechy osobliwe: które za sprawą Ducha Bożego na piśmie są podane" (*Iz*).

— „Te Księgi Salomonowe wypisują nam ślubiny Kościoła pielgrzymującego, z małżonkiem swym Chrystusem Panem" (*Pnp*).

— „W księgach wtórych Mojżeszowych, które po grecku *Exodus*, to jest, wyjście zowią" (*Wj*).

Po tak urozmaiconym wprowadzeniu argument podaje treść księgi. Długość streszczenia zależy od charakteru księgi, różnorodności jej treści i możliwości jej określenia.

Podaję dla przykładu w całości *argument do 1 Ezd*, przytaczając dla porównania treść argumentu z Biblii Wujka z 1599 roku:

BIBLIA WUJKA

Co to był za Ezdrasz, który te księgi pisał, sprawić się możesz z *siódmego tych ksiąg rozdziału v. 1, 6 i 11*, kędy on rodzaj swój opisuje, i pisarzem, abo Doktorem biegłym w zakonie Mojżeszowym sam się zowie.

W tych tedy księgach wrócenie synów Izraelskich z Babilonu, i z Ziemi Perskiej do Jeruzalem wypisuje. A odtąd się forma Rzeczypospolitej żydowskiej po trzeci krok odmieniła. Naprzód bowiem Mojżesz jako zakonodawca Rzeczypospolitą Żydowską postanowił, a czego sam dla śmierci do skutku nie mógł przywieść, to Jozue dokończył. Po nich byli Sędziowie, ci nie byli właśnie Królami ani pany, tylko różnice między ludźmi uznawali i uspakajali. Dopiero po tych nastali Królowie, za których to upadło Królestwo Żydowskie. Po Sędziach i Królach, i po onej niewoli Babilońskiej, przyszedł rząd na Biskupy i kapłany. Czytaj *Gen. 51*

BIBLIA GDAŃSKA

Ezdrasz, Kapłan pobożny i nauczony, opisuje w tych księgach, jako Bóg po wyjściu 70 lat, lud Żydowski według obietnice swojej, z niewoli Babilońskiej, przez Zorobabela i insze Książęta, do ziemi Izraelskiej przywrócił:

I jako za pomocą Bożą, i dozwoleństwem Darjusza Longimana, Kościół znowu pobudowali, i chwałę Bożą odnowili:

I jako na ostatek za wielką odmianą, i pogorszeniem rzeczy, i Sam Ezdrasz od Artakserksesa, wolność uprosiwszy, z wielką gromadą Żydów do Jeruzalem się nawrócił: z występków lud karał: i porządek piękny, tak w Kościele, jako i w Rzeczypospolitej postanowił.

Ta historyja zaczyna się od dekretu Cyrusowego, o nawróceniu Żydów, aż do dziesiętnastego roku Artakserksesa, który czas zamyka w sobie lat sto czterdzieści i sześć.

W treści i układzie argumentów tłumacz gdański wykazuje całkowitą niezależność od swoich polskich poprzedników, zwłaszcza w odniesieniu do ksiąg Starego Testamentu. Jedyne w Ewangeliach widać pewne ogólne podobieństwo do argumentów Biblii Wujka. Widzimy to na przykładzie *argumentu do Ewangelii św. Mateusza*. W obu przekładach został on bardzo podobnie sformułowany.

BIBLIA WUJKA

Ewangelia Mateusza S. może być na pięć części rozdzielona.

Pierwsza opisuje dzieciństwo naszego Zbawiciela w Rozdz. 1 i 2.

Wtóra ma w sobie przygotowanie, które uprzedziło niżli się okazał, w Rozdz. 3 i na początku 4.

Trzecia opisuje okazanie jego przez naukę i cuda, a to w Galilejej: od pośredniej części Rozdz. 4 aż do 19.

Czwarta o przyjściu jego do Judzkiej ziemi na mękę, w Rozdz. 19 i 20.

Piąta zamyka w sobie on tydzień święty, Męki jego w mieście Jeruzalem, od Rozdz. 21 aż do końca.

BIBLIA GDAŃSKA

Święty Mateusz, który się stał z celnika Apostołem, o czym w Rozd. 9. Życie Pana Chrystusa na świecie dzieli się na dwoje.

I. Na czas przed zaczęciem urzędu: A tu opisuje Rod, poczęcie, narodzenie, objawienie Mędrcom, uciekanie do Egiptu, z tamąd się zaś wrócenie; Chrzt i pokusy jego; co zamyka we 4 Rozd.

II. Na czas zupełnego wieku jego: Kiedy wspomina Pracę, drogi, naukę, cuda i dobrodziejstwa jego: co się zamyka od Rozd. 5 aż do 25, 2.

O cierpieniu jego, to jest: wydanie, pojmanie, męki, śmierć i pogrzeb: co się zamyka w Rozd. 26 i 27.

Tryumf abo Zmartwychwstanie, Objawienie się, Apostołów na wszystkich świat posłanie, Wniebowstąpienie i Ducha Świętego zesłanie: a to w Rozd. 28.

Biblia Wujka w argumentach do pozostałych Ewangelii po podaniu treści ksiąg w podziale na części umieszcza cytaty z dzieł św. Hieronima opowiadające o życiu ewangelistów. Daniel Mikołajewski w argumentach do wszystkich czterech Ewangelii trzyma się jednolitego układu. Najpierw mówi kim był ewangelista, ale podaje tylko to, co wiemy o nim z Nowego Testamentu. Następnie w punktach, schematycznie, podaje treść Ewangelii, przez co uzyskał zwięzłość i przejrzystość. Podobieństwo między argumentami Wujka i Mikołajewskiego wyraża się w podziale treści na części i w określeniu ewangelisty. W szczegółach istnieją znaczne różnice. Mikołajewski korzystał ponadto z przekładu **Biblii Kralickiej** i wiele jego argumentów jest po prostu tłumaczeniem argumentów tej właśnie Biblii braci czeskich⁴⁴.

⁴⁴ Por. J. Szeruda, *Geneza i charakter Biblii Gdańskiej*, Warszawa 1932, 22.

b. ARGUMENTY DO ROZDZIAŁÓW

Sposób pisania argumentów do rozdziałów ksiąg świętych w przekładach polskich był jednolity. Zawsze chodziło o podanie treści zawartej w rozdziale. Od autora zależało, co poda w argumencie, co uzna za ważne i przedstawi czytelnikowi. Takie podsumowanie sposobu rozumienia tekstu rozpowszechniło się w całym ówczesnym świecie, zwłaszcza w okresie nasilenia walki wyznaniowej. W wydaniach Pisma Świętego toczono tę walkę wyznaniową właśnie w ramach argumentów i wykładu tekstu, umieszczanych na końcu rozdziału lub księgi. Dotyczyło to zwłaszcza ksiąg Nowego Testamentu.

Daniel Mikołajewski w argumentach do rozdziałów umieścił streszczenie drugiego stopnia, nawiązujące do streszczenia podanego przed każdą księgą. Tłumacz gdański próbował również wykonać to własnym stylem. Dostrzegalne to już było w pracy nad Nowym Testamentem Gdańskim, jednakże nie uniknął tam poważnej zależności od Nowego Testamentu Wujka z 1593 roku⁴⁵. Natomiast w Biblii Gdańskiej Mikołajewski ustawicznie przeciwstawia się Biblii Wujka. W każdym argumencie stara się być oryginalny. Inaczej formułuje, rozszerza, zawęża lub uogólnia wiadomości zawarte w argumentach. Wynik pracy jest w każdym argumencie inny. Przykładowo podaję poniżej *argumenty Wujka i Mikołajewskiego do piętnastu rozdziałów Księgi Rodzaju*.

BIBLIA WUJKA

Rozdział I

O świata stworzeniu, rzeczy stworzonych różności, i ozdobie, o stanie człowieka, któremu Bóg poddał wszystko, co stworzył.

Rozdział II

Bóg w dzień siódmy odpoczął, i on poświęcił, człowieka w raju posadził, z drzewa pewnego owocu jeść zakazał, a z żebra jego Hewę jemu na pomoc utworzył.

Rozdział III

Chytrością węża Adam i Hewa do upadku przyprowadzeni, z raju poznaczonym karaniu wygnani.

BIBLIA GDAŃSKA

Świat, i wszystko co w nim jest, przez sześć dni Pan Bóg stworzył.

Bóg w dzień siódmy odpoczął, i on poświęcił. 4. Rzeczom z ziemi wychodzącym wzrost dał. 7. Człowieka na wyobrażenie swoje stworzywszy, 8. w raju go posadził. 16. Z drzewa pewnego owocu jeść zakazał. 22. Małżeństwo święte postanowił.

Człowiek przez węża zwiedziony, od Boga odstał. 8. Zaczność przystworzoną potyrawszy, łaskę Bożą utracił. 15. Te-

⁴⁵ Por. M. Kossowska, dz. cyt., II, 65 n.

muż obietnica o naprawie przez Chrystusa uczyniona. 22. Na ostatek z raju był wygnany.

Rozdział IV

Kain Abla brata swego zabił, dla tego od Boga karany, był zbiegiem, i zrodził Henocha, także i Adam zrodził Seta, temu ale narodził się Enos.

Kain z Ablem ofiary czynią. 4. Bóg odrzucił Kaina, a obrał sobie Abla. 5. Kain rozgniewawszy się Abla zabił. 9. Kaźń Kainowa. 17. Potomstwo jego. 25. Zrodzenie Seta i Enocha.

Rozdział V

Rodzaj i potomstwo Adamowe aż do Noego.

Żywot Adamow i potomstwa jego po nim, aż do Noego.

Rozdział VI

Przyczyną potopu grzech ludzki: wszakże sprawiedliwy był Noe, któremu Bóg nakazuje budować korab, aby w nim Noe z swoim narodem, i nasienie wszystkich zwierząt zachowane było.

Bóg grzechami obrażony potopem świata grozi. 4. Noemu korab budować każe. 18. Dla zachowania onego samego, czeladki jego, i innych rzeczy żywiących.

Rozdział VII

Gdy Noe z swemi, i z zwyrzami wszedł do korabia, opanowały wody ziemię sto i pięćdziesiąt dni, i wygładził Bóg wszystko stworzenie, które żyło na ziemi.

Noe z ośmiom dusz, i z zwierzęty według rozkazania Pańskiego do korabia wchodzi. 10. 17. Potopu czas i sposób.

Rozdział VIII

Gdy wody pomału opadły, i potop ustał po wypuszczeniu kruka, i gołębia, Noe z korabia z swemi wychodzi, a zbudowawszy ołtarz ofiarował całopalenia.

Wspomniawszy Bóg na Noego ziemię osuszył. 15. Noe wysiadłszy z korabia ze wszystkim, 20. Bogu ofiary sprawuje.

Rozdział IX

Bóg błogosławi Noego i syny jego, a pozwoliwszy mięso na pokarm, krew pożywać zakazuje. Przymierze między Bogiem i ludźmi, że żadną miarą nie będzie zagubione wszelkie ciało wodami potopu, tęczę bywa potwierdzone. Noe Chama przeklina, Sema zaś i Japheta błogosławi.

Bóg Noemu i potomstwu jego błogosławi. 8. I wieczne z nim przymierze utwierdza. 20. Z Noego, gdy się upił winem, jeden z synów pośmiewa się; a drudzy go okrywają. 29. Noe umarł.

Rozdział X

Rodzaju opisanie synów Noego, od

Rozrodzenie synów Noego. 2. Jafeta.

których są rozdzielone narody po potopie.

Rozdział XI

W budowaniu wieży Babel pomieszany jest język. Rodzaj Sema syna Noego aż do Abrama się oznajmuje.

Rozdział XII

Abram z rozkazania Bożego z ojczyzny wychodzi, i do Sychem się udaje; czasu głodu ale stąpił do Egiptu, którego żona wzięta do domu Pharaonowego, dla tego Pharaon od Boga karany żonę Abramowi przywraca.

Rozdział XIII

Abram dzieli się ziemią z Lotem; i mieszkał w ziemi Chananejskiej, kędy Bóg z nowu obiecuje ziemię Chananejską Abramowi, i nasieniu jego.

Rozdział XIV

Wojna przeciw Sodomczykom. Wszystka majątność Sodomska, i Gomorska, ktemu i Lot a majątność jego zabrana od zwycięzców, których Abram prześladowając poraził, wszystką majątność, i Lota brata swego przywrócił, któremu Abramowi Melchizedek błogosławił.

Rozdział XV

Abramowi o Potomkach wątpiacemu przyślubia Bóg Syna, któremu wierząc Abram stawa się usprawiedliwionym; a na znak obiecaniej ziemi, naznaczoną od Boga ofiarę ofiaruje i słyszy swych potomków pielgrzymowanie.

6. Chama. 21. Sema: i mieszkanie ich po różnych krajach świata.

Potomstwo Noego gdy wieżę Babel budowało, 5. Bóg im języki pomieszal. 8. I po świecie je rozproszył. 10. Rodzaj Sema aż do Abrama. 31. Droga Tarego z Abramem z Ur Chaldejskiego do ziemi Chananejskiej. 32. Śmierć Tarego.

Abram na rozkazanie Pańskie z ojczyzny wyszedszy, do ziemi Chanaan przyszedł. 7. Bóg mu ją, i potomstwu jego obiecał. 10. Tenże przed głodem uchodzi do Egiptu. 14. Gdzie mu Saraj wzięto i przywrócono

Abram z Lotem wrócił się z Egiptu, do ziemi Chananejskiej. 9. Dla wielości bydła rozeszli się na miejsca różne. 14. Bóg znowu Abramowi ziemię i rozmnożenie potomstwa obiecuje.

Abram Lota pojmanego wyswobodził. 19. Melchizedek mu błogosławi, któremu Abram dziesięcinę oddaje.

Bóg Abramowi obronę, potomstwo, i ziemię Chananejską znowu obiecuje. 6. A on wierząc Bogu stawa się usprawiedliwionym. 12. Temuż Bóg przepowiada o przyszłej potomstwa jego niewoli. 14. I tegoż z niej wyswobodzenie.

W podanych przykładach Daniel Mikołajewski w większości wypadków rozszerza streszczenie, podaje więcej wiadomości, często ważnych, które zostały pominięte w Biblii Wujka. Dostrzegamy również pewne zmiany w stylu. Wystrzega się zdań długich, a szczególnie złożonych podrzędnie.

W ocenie tych krótkich jednostek literackich, ich wartości i przydatności w korzystaniu z Biblii, nie można stosować jednakowych kryteriów. Każdą z nich trzeba rozpatrywać oddzielnie. Widać to na przykładzie *argumentu do dziewiątego rozdziału Księgi Rodzaju*. — Argument Biblii Gdańskiej wykazuje tu w swej pierwszej części większą skrótowość. Opisanie zdarzenia, jak to uczynił Wujek, wydaje się być zbyteczne. Argument nie ma opowiadać treści, ma tylko zasygnalizować, z czym w danym rozdziale można się spotkać. Tę funkcję spełnia w Biblii Wujka dopiero druga część argumentu. Obaj tłumacze przedstawiają tu czytelnikowi różne momenty wybrane z tekstu. Połączenie obu fragmentów (przekleństwo rzucone na Chama i motyw błogosławieństwa udzielonego Semowi i Jafetowi) daje dopiero pełny obraz treści drugiej części rozdziału, a jednak Mikołajewski, mając przed sobą argumenty Biblii Wujka, z nich nie skorzystał. Z pewnością wchodziły tu w grę osobiste ambicje autora, a ponadto wydanie całej Biblii w jednym woluminie i w tak małym formacie zmuszało Mikołajewskiego do ograniczenia tekstów pomocniczych. Mógł też skorzystać z innego wzoru. J. Szeruda podaje, że wszystkie elementy składające się na opracowanie tekstu biblijnego przetłumaczył Mikołajewski z *Biblii Kralickiej*⁴⁶. Z pewnością jest to opinia przesadzona, można jednak zgodzić się na pewien częściowy wpływ tego wydania na ukształtowanie się Biblii Gdańskiej.

Warto jeszcze porównać argumenty napisane przez Mikołajewskiego do 1 rozdziału I Listu do Koryntian w Nowym Testamencie Gdańskim i w Biblii Gdańskiej, które dzieli okres 26 lat:

NOWY TESTAMENT GDAŃSKI

Po zaleceniu Korynthian. 12. Ich niezgody strofuje, i od hardości do pokory upomina. 19. Okazując iż Pan Bóg mądrość niebieską, nie w mądrości świata tego, ale w głupstwie podawa. 27. I z większej części podle sobie osoby obiera. 25. 18. Przez naukę o krzyżu.

BIBLIA GDAŃSKA

Po zaleceniu Koryntow. 12. Ich niezgody strofuje, i od hardości do pokory prowadzi, 19. Pan Bóg mądrość niebieską, nie w mądrości tego świata, ale w głupstwie podawa. 28. Z większej części podle sobie osoby obiera. 29. Aby się człowiek nie w sobie, ale w Panu chlubił.

⁴⁶ Por. J. Szeruda, j.w.

Mikołajewski powtarza dawne sformułowanie, ale część niezrozumiałą opuszcza i podaje nowe właściwe streszczenie zgodne z treścią rozdziału i intencją św. Pawła piszącego list, którą przecież nie trudno zrozumieć. W całym Nowym Testamencie Biblii Gdańskiej poprawia to, co w porównaniu ze swym dawniejszym opracowaniem trzeba było poprawić, stara się dobierać nowe wyrazy lepiej oddające myśl zawartą w omawianym rozdziale. Wszystkie argumenty Nowego Testamentu jeszcze raz przejrzał i na nowo opracował.

3. UWAGI MARGINESOWE

Od ukazania się wydań Pisma Świętego tłumaczonych przez Szymona Budnego pojawił się zwyczaj zaznaczania liniami pionowymi marginesu i podawania na nim różnych informacji. Najwięcej informacji podaje na marginesie ks. Jakub Wujek w *Nowym Testamencie* wydany w 1593 roku⁴⁷. Wyróżnia on dwa marginesy: wewnętrzny i zewnętrzny. Margines wewnętrzny przeznaczony jest jedynie na konkordancję. Systematycznie podaje miejsca paralelne w innych księgach Pisma Świętego. Margines zewnętrzny ma bardzo urozmaicone zadanie. Znajdują się na nim wyjaśnienia słów, np. co znaczy słowo *Ewangelia*. Tam zaznacza również podział ksiąg na części, np. *Pierwsza część Ewangelii, o dzieciństwie naszego Zbawiciela*. Większą łacińską czcionką podaje *zaczęła* z kolejnym numerem. Poniżej określa rodzaj *zaczęła*: czy jest to lekcja, czy ewangelia, i na jaki dzień wyznaczona. Na tym marginesie podaje również inne możliwe podstawienia leksykalne, wynikające z niezgodności tekstów greckich, łacińskich i różnych tłumaczeń polskich. Tekst natchniony łączy z uwagami i informacjami marginesowymi około dwudziestu znaków wprowadzonych do tekstu. Podobną rolę spełnia margines w stosunku do *Nauk i przestróg*, które ks. Wujek napisał do każdego rozdziału. — Inaczej postępuje tenże w następnych wydaniach swojego tłumaczenia. Nowy Testament z 1594 roku i pośmiertna Biblia Wujka z 1599 roku nie mają tylu informacji. Wydaje się, że ks. Wujek zauważył przeładowanie marginesu informacjami, a tekstu znakami⁴⁸. Były one konieczne w przekładzie naukowym, walczącym z przekładami protestanckimi, ale dla użytku wiernych nie były konieczne. Duża ilość informacji i znaków — odsyłały zawartych w tekście a odnoszących się do dwóch marginesów, utrudniała korzystanie z tych pomocy.

⁴⁷ Por. J. Gołąb, *O tłumaczeniu Nowego Testamentu przez ks. Jakuba Wujka*, Warszawa 1906, 22.

⁴⁸ Por. *Nowy Testament Wujka, Tłumacz czytelnikowi łaskawemu*, Kraków 1594, wyd. 2.

Daniel Mikołajewski, mimo że starał się wydać Biblię w jak najmniejszym formacie, nie zrezygnował z umieszczenia na stronach marginesu. Pracując nad przekładem znał reakcję odbiorców na wcześniejsze prace, dlatego zachował margines, ograniczając jednakże jego znaczenie. Należy tu dodać wcześniejsze porzucenie myśli o apologetycznej roli tego wydania. Margines umieszcza z obu stron tekstu drukowanego w dwóch kolumnach tak, że każda strona marginesu odnosi się do jednej z kolumn. Ogranicza ilość informacji, które chciałby przekazać czytelnikowi poprzez margines. Mimo to nie podaje tylko samej konkordancji lecz zaznacza jeszcze miejsca czytań biblijnych i możliwe drobne zmiany leksykalne⁴⁹. Np. na marginesie do *Rdz 1* podaje 46 miejsc biblijnych, w których jest mowa o tekstach tego rozdziału; dla porównania Biblia Wujka podaje tylko 15 miejsc. Porównując konkordancję Biblii Gdańskiej z Biblią Wujka dostrzegamy nie tylko wzrost ilościowy, ale także ocenę podanych cytatów. W *Rdz 1* z 15 miejsc cytowanych przyjmuje do swego zbioru tylko dwa, inne odrzuca. Podobnie postępuje w całym dziele.

Mikołajewski opuszcza w Biblii Gdańskiej wprowadzone w dawnych przekładach na oznaczenie czytań biblijnych ze względu na Rosjan obrządku wschodniego *zaczęła*. Początek perykop ewangelicznych zaznacza na marginesie dużą literą *E*, po czym podaje na jakie święto dana Ewangelia jest przeznaczona. Podobnie postępuje z lekcjami, oznaczając je dużą literą *L*. W ten sposób zaznacza czytania na wszystkie niedziele i ważniejsze dni świąteczne. Wprowadza przy tym po raz pierwszy do tłumaczenia protestanckie katolickie nazwy niektórych świąt lub niedziel, np. *1 Niedziela Wielkiego Postu* lub *Niedziela Środopostna* albo też *Niedziela Świąteczna (Niedziela Zesłania Ducha Świętego)*. Identycznie określa te niedziele ks. Wujek w Nowym Testamencie z 1593 roku. — Dla tych celów Daniel Mikołajewski wprowadza do tekstu tylko jeden znak: zakończenie czytań oznacza gwiazdką.

Ostatni rodzaj informacji to inne podstawienia leksykalne na określenie tych samych desygnatów. W Biblii Gdańskiej spotykamy je przede wszystkim w Nowym Testamencie. Jest ich niewiele a od analogicznych form w Nowym Testamencie Wujka z 1593 roku różnią się swoją zwięzłością.

Ks. Jakub Wujek próbował różnych form w kształtowaniu marginesu. W Nowym Testamencie z 1594 roku na marginesie umieszcza tylko konkordancję i *zaczęła* z kolejnym numerem od początku Nowego Testamentu, bez określenia na jaki dzień czytanie jest przeznaczone.

⁴⁹ Por. M. Kossowska, dz. cyt., II, 108. — Autorka niesłusznie stwierdza: „Zmienia się także ilość konkordancji oznaczonych na marginesie tekstu... Wyłącznie one wypełniają marginesy z obu stron tekstu”.

Daniel Mikołajewski, mimo że starał się wydać Biblię w jak najmniejszym formacie, nie zrezygnował z umieszczenia na stronach marginesu. Pracując nad przekładem znał reakcję odbiorców na wcześniejsze prace, dlatego zachował margines, ograniczając jednakże jego znaczenie. Należy tu dodać wcześniejsze porzucenie myśli o apologetycznej roli tego wydania. Margines umieszcza z obu stron tekstu drukowanego w dwóch kolumnach tak, że każda strona marginesu odnosi się do jednej z kolumn. Ogranicza ilość informacji, które chciałby przekazać czytelnikowi poprzez margines. Mimo to nie podaje tylko samej konkordancji lecz zaznacza jeszcze miejsca czytań biblijnych i możliwe drobne zmiany leksykalne⁴⁹. Np. na marginesie do *Rdz 1* podaje 46 miejsc biblijnych, w których jest mowa o tekstach tego rozdziału; dla porównania Biblia Wujka podaje tylko 15 miejsc. Porównując konkordancję Biblii Gdańskiej z Biblią Wujka dostrzegamy nie tylko wzrost ilościowy, ale także ocenę podanych cytatów. W *Rdz 1* z 15 miejsc cytowanych przyjmuje do swego zbioru tylko dwa, inne odrzuca. Podobnie postępuje w całym dziele.

Mikołajewski opuszcza w Biblii Gdańskiej wprowadzone w dawnych przekładach na oznaczenie czytań biblijnych ze względu na Rosjan obrządku wschodniego *zaczęła*. Początek perykop ewangelicznych zaznacza na marginesie dużą literą *E*, po czym podaje na jakie święto dana Ewangelia jest przeznaczona. Podobnie postępuje z lekcjami, oznaczając je dużą literą *L*. W ten sposób zaznacza czytania na wszystkie niedziele i ważniejsze dni świąteczne. Wprowadza przy tym po raz pierwszy do tłumaczenia protestanckiego katolickie nazwy niektórych świąt lub niedziel, np. *1 Niedziela Wielkiego Postu* lub *Niedziela Środopostna* albo też *Niedziela Świąteczna (Niedziela Zesłania Ducha Świętego)*. Identycznie określa te niedziele ks. Wujek w Nowym Testamencie z 1593 roku. — Dla tych celów Daniel Mikołajewski wprowadza do tekstu tylko jeden znak: zakończenie czytań oznacza gwiazdką.

Ostatni rodzaj informacji to inne podstawienia leksykalne na określenie tych samych desygnatów. W Biblii Gdańskiej spotykamy je przede wszystkim w Nowym Testamencie. Jest ich niewiele a od analogicznych form w Nowym Testamencie Wujka z 1593 roku różnią się swoją zwięzłością.

Ks. Jakub Wujek próbował różnych form w kształtowaniu marginesu. W Nowym Testamencie z 1594 roku na marginesie umieszcza tylko konkordancję i *zaczęła* z kolejnym numerem od początku Nowego Testamentu, bez określenia na jaki dzień czytanie jest przeznaczone.

⁴⁹ Por. M. Kossowska, dz. cyt., II, 108. — Autorka niesłusznie stwierdza: „Zmienia się także ilość konkordancji oznaczonych na marginesie tekstu... Wyłącznie one wypełniają marginesy z obu stron tekstu”.

czone. Biblia Wujka z 1599 roku ma tylko konkordancję. — Mikołajewski wybierając sposób podania czytelnikowi wiadomości na marginesach, musiał zapoznać się z opiniami odbiorców. Wybrał formę niespotykaną dotychczas w polskich przekładach. Samodzielnie opracował i znacznie rozszerzył konkordancję, odważnie przyjął nazwy określające pewne święta od katolików i bardzo umiarkowanie podał warianty podstawień leksykalnych.

4. ŹRÓDŁA I POMOCE TŁUMACZA

Daniel Mikołajewski korzystał z całego szeregu wydań tekstu Pisma Świętego. Sam ich wprawdzie otwarcie nie wymienia, ale możemy je poznać z uwag umieszczonych na marginesach Biblii Gdańskiej oraz z przedmowy do Nowego Testamentu Gdańskiego. Mikołajewski tłumaczył z języków oryginalnych: hebrajskiego i greckiego. Tekst hebrajski w owym czasie był dostępny w specjalnych wydaniach wielojęzycznych, tzw. *poliglotach*. Tłumacz gdański posłużył się prawdopodobnie edycją antweperską z roku 1569—72, opracowaną przez Ariasa Montanusa⁵⁰.

Z marginesów Biblii Gdańskiej dowiadujemy się, jakie ponadto przekłady i wydania tekstu biblijnego Starego Testamentu jej tłumacz znał i mógł z nich korzystać, a mianowicie:

— **Przekład grecki** zwany **Septuagintą**, której tekst w XVI wieku drukowany był w *Poliglocie Kompluteńskiej* (opracowanej w latach 1514—1517, a wydanej w 1522 roku w Alcalá), w wydaniu zwanym *Aldina* (Wenecja 1518), w *Poliglocie Antweperskiej* (1569—1572) oraz w wydaniu *sykstyńskim* (1586).

— **Przekład syryjski** zwany **Peszitta** oraz **przekłady aramejskie** (targumy), znane z *Poligloty Kompluteńskiej* i *Antweperskiej*.

— **Przekład łaciński** zwany **Wulgatą**, prawdopodobnie w wydaniu *klementyńskim* (1592) lub w którymś z następných wydań (Rzym 1593 i 1598, Plantin 1603)⁵¹.

— **Przekład łaciński** z języków oryginalnych dokonany przez Pagnino Santesa (Lion 1527, Colonia 1541, Lion 1542 ze scholiami Serveta, Paris 1557 i 1577)⁵².

— **Przekład łaciński** z języków oryginalnych dokonany przez F. Juniusa i E. Tremelliusa (1579)⁵³.

— **Przekłady francuskie**: E. Stapulesa (*Antwerpia* 1530) i P. Olivietana (*Neuchatel* 1535, *Genewa* 1540 z poprawkami Kalwina)⁵⁴.

⁵⁰ Por. *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, I—II (Warszawa 1904), 331.

⁵¹ Por. J. Grimbomont OSB, *Krytyczne wydania Wulgaty*, *Studia Biblijne i Archeologiczne*, Poznań 1963, 149.

⁵² Por. *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, XXXV—XXXVII (Warszawa 1912), 52.

⁵³ Por. J. Szeruda, *dz. cyt.*, 24.

⁵⁴ Por. *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, XXIX—XXX (Warszawa 1913), 193.

— Przekład niemiecki Marcina Lutra (*Wittemberga 1534*)⁵⁵ oraz **Biblia Lutra** opracowana przez Jana Piscatora (*Hebron 1602*)⁵⁶.

— **Biblia Kralicka** wydana przez braci czeskich w latach 1579—1593. Pierwsze wydanie było zaopatrzone w komentarz, następne z roku 1596 i 1613 zawierały tylko sam tekst⁵⁷.

— Przekłady polskie: Jana Leopoldy (1561), Szymona Budnego (1572) i **Biblia Wujka** (1599).

Przy tłumaczeniu Nowego Testamentu Biblii Gdańskiej Mikołajewski korzystał na pewno z tych samych tekstów, z których tłumaczył Nowy Testament Gdański. Wymienić trzeba Biblię Kompluteńską (1514—1517), trzecie wydanie (królewskie) Nowego Testamentu Roberta Stephanusa (Paris 1550) i Nowy Testament Teodora Bezy (1565—1598)⁵⁸. Znał też z pewnością tekst grecki Nowego Testamentu wydany kilkakrotnie przez Erazma z Rotterdamu (1515—1535). Należy przypuszczać, że znał on również pierwsze wydanie Nowego Testamentu braci Elzewirów z Leiden (1624). Nie można dziś jednoznacznie określić, z jakich jeszcze wydań Daniel Mikołajewski korzystał. Wczesne i częste kontakty protestantyzmu polskiego z zachodem pozwalają przypuszczać, że nawet odległe w czasie wydania były dlań dostępne.

Wspomnieć ponadto trzeba komentarze do tekstu biblijnego, jakimi Mikołajewski się posługiwał. W przedmowie spotykamy często imiona Teofilakta (XI wiek) i Ekumeniusa (IV wiek). Ich komentarze dokonane kompilacyjnie z najlepszych komentarzy pisarzy wschodnich stanowiły prawdziwą kopalnię wiadomości dla rodzącej się krytyki biblijnej. Dzieła obu komentatorów były bardzo rozpowszechnione w czasach Mikołajewskiego. Komentarz Ekumeniusa do Nowego Testamentu i niektórych ksiąg Starego Testamentu wydany był dwukrotnie (Werona 1532, Frankfurt 1610). Wielkim uznaniem u protestantów cieszyły się komentarze Teofilakta powstałe w okresie tworzenia się schizmy Michała Cerulariusza, a które miały za cel ukazanie różnic między tekstem greckim i łacińskim i przeciwstawienie się tekstom Pisma Świętego przyjętym przez Kościół Rzymski. Z komentarzy Teofilakta wymienić należy: *Komentarz do Czterech Ewangelii* (wydany w Bazylei 1525 i 1528), *Komentarz do Listów św. Pawła* (1531) oraz *Komentarze do wszystkich Ksiąg Nowego Testamentu* (Bazylea 1570).

⁵⁵ Por. J. Tod, *Martin Luther* (w przekładzie polskim T. Szafrąńskiego), Warszawa 1970, 229.

⁵⁶ Por. J. Szeruda, j.w.

⁵⁷ Por. *tamże*.

⁵⁸ Por. *tamże*, 23.

III. WARTOŚĆ LITERACKA I JĘZYKOWA BIBLI GDAŃSKIEJ

Daniel Mikołajewski przygotowując się do pracy nad tłumaczeniem Pisma Świętego na język polski, zastał dwa powszechnie znane polskie przekłady Biblii, odmienną metodą tłumaczone i należące do dwóch zwalczających się wyznań. Były to: Biblia Brzeska (1563) w środowisku kalwińskim i Biblia Wujka (1599) w środowisku katolickim. Jedną z nich musiał przyjąć za wzór w kształtowaniu tekstu i elementów uzupełniających.

1. PORÓWNANIE Z BIBLIĄ BRZESKĄ

Biblia Brzeska słynęła z *gładkości* mowy polskiej. Tłumacze tej Biblii na ogół wiernie oddali myśl tekstu źródłowego, mniej dbając o dosłowność przekładu⁵⁹. Ta swoboda umożliwiła im w pewnej mierze doskonalenie stylu przekładu, ale z drugiej strony sprawiała, że niejednokrotnie w pogoni za gładkością słowa gubiono niejedno z samej treści tekstu.

Ambicją Mikołajewskiego była nie tylko poprawa rażących błędów Biblii Brzeskiej, ale — w oparciu o współczesną mu, stosowaną zarówno przez katolików jak inowierców, metodę tłumaczenia — dokonanie przekładu wiernego a jednocześnie odznaczającego się walorami artystycznymi równymi Biblii Brzeskiej. Te zamierzenia Mikołajewskiego dostrzegamy w podanym niżej przykładzie z *Rdz 1, 1—5*:

BIBLIA BRZESKA

1. *Naprzod* stworzył Bog niebo i ziemię.
2. A ziemia była nie kształtna i próżna i *były* ciemności nad *przepaściami*. A Duch Boży *przenaszał* się nad wodami.
3. *Tedy* rzekł Bog: Niech będzie światłość, i stała się światłość.
4. A *pobaczył* Bog, że światłość była dobra.
5. *Rozdzielił* tedy światłość od ciemności. I *przezwał* Bog światłość dniem a ciemność nocą. *Tedy* stał się wieczór i zaranek *dnia pierwszego*.

BIBLIA GDAŃSKA

1. *Na początku* stworzył Bog niebo i ziemię.
2. A ziemia była niekształtna i próżna i ciemność *była* nad *przepaścią*. A Duch Boży *unaszał* się nad wodami.
3. I rzekł Bog, niech będzie światłość, i stała się światłość.
4. I *widział* Bog światłość, że była dobra.
5. I *uczynił* Bog rozdział między światłością i między ciemnością. I *nazwał* Bog światłość dniem, a ciemność *nazwał* nocą. I stał się wieczór i stał się zaranek, *dzień pierwszy*.

⁵⁹ Por. M. Kossowska, dz. cyt., II, 90.

Przytoczony tekst jest mało podatny na jakiegokolwiek modyfikacje językowo-stylistyczne. Nie wymaga też uzupełnień leksykalnych czy zmian składniowo-stylistycznych, ułatwiających zrozumienie treści. A jednak ani jeden z wierszy przekładu gdańskiego nie zgadza się w pełni z tekstem Biblii Brzeskiej. Różnice między podanymi tekstami są na ogół niewielkie, a polegają na użyciu odmiennych spójników (*a — i*), partykuł (*i — tedy*), form gramatycznych (np. *ciemność — ciemności*), przedrostków (*prze-naszał — u-naszał*), podstawień leksykalnych (np. *pobaczył — widział*), powtórzeń (np. *i stał się*). Każdy z tekstów ma swój odrębny styl: potoczny (Biblia Brzeska) — namaszczonej (Biblia Gdańska). Mikołajewski o taki styl wyraźnie się stara, tworząc go przez stosowanie powtórzeń i paralelizmów składniowych, właściwych poezji starożytnej. Takich środków stylistycznych w Biblii Brzeskiej tłumacz nie zastał; zapożyczył je z innych przekładów, a stosował bardzo dyskretnie.

Te ledwie dostrzegalne różnice stanowią zasadniczy rys tekstu Biblii Gdańskiej⁶⁰. Zmiany polegają na uściśleniu miejsca przekładanego albo na odróżnieniu od przekładu brzeskiego, albo na jednym i drugim. — Podobnie postąpił Mikołajewski w tekstach Nowego Testamentu. Przykładem może być fragment z *Obj 2, 17—20*:

BIBLIA BRZESKA

17. Który ma ucho, niech słucha tego co Duch mówi kościołom: Temu któryby zwyciężył, dam iść z onej skrytej manny, y dam mu kamyk biały y na kamyku imię nowe napisane, którego nikt nie zna, ieno ten który je bierze.

18. Napisz też Aniołowi kościoła Tyatyreyskiego: Ty rzeczy mowi Syn Boży, który ma oczy iako płomień ogniowy, a którego nogi podobne są mośiadzowi.

20. Ale mam trochę przeciwko tobie, iż niewieście Jezabeli, która się mnie niby Prorokinią dopuszczasz uczyć y zwodzić sługi moje, aby się nieczystości dopuszczali, y iedli z tych rzeczy które bałwanom bywają ofiarowane.

BIBLIA GDAŃSKA

17. Kto ma uszy niechaj słucha, co Duch mówi Zborom! Temu co zwycięży, dam jeść z onej manny skrytej; y dam mu kamyk biały, a na onym kamyku imię nowe napisane, którego nikt nie zna, tylko ten, który je przyjmuje.

18. A Aniołowi Zboru Tyatyrskiego napisz: To mowi Syn Boży, który ma oczy swoje jako płomień ognia, a nogi jego podobne są mosiędźowi.

Ale mam nieco przeciwko tobie: iż niewieście Jezabeli, która się mieni być prorokinią, dopuszczasz uczyć y zwodzić sługi moje, żeby wszeteczeństwo płodzili, y rzeczy bałwanom ofiarowane jedli.

⁶⁰ Por. tamże, 91.

Tę niezależność omawianego przekładu od Biblii Brzeskiej interpretowano niekiedy jako brak i niedoskonałość Biblii Gdańskiej. Tak uważał T. Grabowski, a także J. Szeruda⁶¹. Opinia ta wypływała z niezrozumienia intencji tłumacza gdańskiego, a jednocześnie była konsekwencją tendencyjnego niedoceniań Biblii Gdańskiej przez przekłady katolickie, które na początku XVII wieku zaczęły wypierać przekłady protestanckie. Chociaż dokonywało się to głównie w środowisku katolickim, to jednak wobec częstych zmian przekonań religijnych polskiej szlachty stanowiło również zagrożenie dla kościołów protestanckich. Posiadanie dobrego i wiernego przekładu Pisma Świętego było w Polsce ciągle ważnym argumentem w walce wyznaniowej. J. Szeruda oceniając Biblię Gdańską z pozycji Biblii Brzeskiej dochodzi do wniosku, że przekład gdański jest rewizją przekładu brzeskiego zarówno pod względem formalnym jak i rzeczowym, ze szkodą dla piękna języka. Jeśli jednak popatrzymy na oba przekłady z pozycji przekładu katolickiego — jezuickiej Biblii Wujka z 1599 roku — widzimy, że opinia powyższa jest błędna.

2. PORÓWNANIE Z BIBLIĄ WUJKA

Porównując przekład gdański z przekładem ks. Jakuba Wujka z 1599 roku dostrzegamy ogólnie pewne cechy wspólne. Zaznaczają się one w dążeniu do zachowania jak największej dokładności, czasami nawet dosłowności, w wiernym oddaniu treści tekstu źródłowego oraz w dążeniu do utrzymania całości przekładu w stylu godnym, namaszczo-nym, jako najbardziej odpowiednim dla ksiąg biblijnych. Bardzo wyraź-nie dostrzega się to w księgach historycznych Starego Testamentu i wszystkich pismach Nowego Testamentu. Istnieją jednak poważne róż-nice, wynikające zwłaszcza z faktu korzystania przez tłumaczy z od-miennych źródeł. Ks. Jakub Wujek korzystał z Wulgaty, a Daniel Mikołajewski z tekstu w językach oryginalnych. Tę roz-bieżność pogłębia jeszcze korekta przeprowadzona po śmierci ks. Wujka przez zespół cenzorów, których zadaniem było uzgodnienie tekstu prze-tłumaczonego przez ks. Wujka z tekstem *Wulgaty Klementyńskiej* (1592) z punktu widzenia wierności przekładu, a nie piękna języka⁶².

Różnice między Biblią Gdańską a Biblią Wujka dotyczą między in-nymi pewnych dodatków lub opuszczeń, szyku wyrazów, używania imiesłówów i zróżnicowania form czasownikowych, stosowania party-

⁶¹ Por. J. Szeruda, *dz. cyt.*, 25—30, T. Grabowski, *Z dziejów literatury kalwińskiej w Polsce XVII wieku*, Kraków 1906, 446.

⁶² Por. W. Smereka, *Wstęp do Nowego Testamentu w przekładzie ks. dr. Jakuba Wujka TJ z roku 1593*, Kraków 1966, s. XXXIII.

kuł emfatycznych, tłumaczenia *καὶ* i *οὐδὲ*, różnorodności spójników oraz zastępowania przestarzałych wyrażen nowymi. Warto przyjrzeć się bliżej podanym wyżej przypadkom w oparciu o konkretne przykłady.

1) Liczne *participia* czasu przeszłego występujące w tekście greckim, Wulgata — zgodnie z duchem języka łacińskiego — oddaje zdaniem czasowym, względnym lub zdaniem głównym. Biblia Wujka tłumaczy te *participia* jako zdania główne lub zdania ze spójnikiem; stąd w tym tłumaczeniu tak często powtarza się spójnik: *y*. Natomiast Mikołajewski w Biblii Gdańskiej tłumaczy te *participia* — zgodnie zresztą z duchem języka polskiego — również w formie imiesłowu. Ilustrują to następujące przykłady:

BIBLIA WUJKA

Łk 22, 64

Y zakryli go, y bili oblicze iego: y pytali go mówiąc...

Łk 23, 11

A wzgardził nim Herod z woyskiem swoim, y naygrał obleczonego w szatę białą, y odesłał do Piłata.

Łk 23, 22

Ale cóż wždy złego ten uczynił. Żadneyem przyczyny śmierci w nim nie znalazł, skarzę go wtedy y wypuszczę.

BIBLIA GDAŃSKA

A zakrywszy go, bili twarz jego; y pytali go mówiąc...

Ale wzgardziwszy nim Herod z żołnierstwem swym, y naśmiewawszy się z niego, oblekł go w szatę białą, y odesłał go zaś do Piłata.

A cóż wždy ten złego uczynił? Żadnej winy śmierci nie znalazłem w nim: przetoż skarawszy, wypuszczę go.

Od wymienionej reguły spotyka się jednak wyjątki, mianowicie Mikołajewski tłumaczy *participium* przez zdanie ze spójnikiem wtedy, gdy zbiegają się dwa lub trzy *participia*, na przykład:

BIBLIA WUJKA

Łk 22, 55

A nanęciwszy ogień poysrzud sieni, gdy siedli społu, był też Piotr między nimi.

Łk 24, 6

Wspomnicie iako wam powiedział, gdy ieszcze był w Galileiey...

BIBLIA GDAŃSKA

A gdy oni rozniecili ogień w pośrodku dworu, y wespoł usiedli, usiadł i Piotr między nimi.

Wspomnicie, jako wam powiedział, gdy jeszcze był w Galilei.

2) Celem nadania tłumaczeniu większej jasności Mikołajewski dodaje czasem jakieś słowo, np. *ten, on, rzecz itp.*, którego nie ma w tekście oryginalnym ani też w Wulgacie. Nie wszystkie dodane wyrazy zaznacza w tekście. Inną czcionką wyróżnia tylko wyrazy dodane ze względu na różnice językowo-stylistyczne, konieczne do dokładnego oddania treści tekstu źródłowego. Wydawcy Biblii Wujka dodatki takie z zasady opuszczali. Oto przykłady:

BIBLIA WUJKA

Rdz 1, 9

Potem rzekł Bog: Niech się zbiorą wody, które są pod niebem, na jedno miejsce: a niech się ukaże *sucha*. Y stało się tak.

Ps 34, 20

Mnogie uciski *sprawiedliwych*: a z tych wszystkich Pan ie wybawi.

Łk 24, 27

A począwszy od Mojżesza y wszystkich Proroków wykładał im we wszystkich *piśmiech* co o nim *było*.

Rz 1, 1

Paweł, sługa Jezusa Chrystusa powołany Apostołem odłączony *na* Ewangelią Bożą.

BIBLIA GDAŃSKA

Y rzekł Bog: Niech się zbiorą wody, które są pod niebem na jedno miejsce: niech się okaże *miejsce suche*, y stało się tak.

Wiele złego *przychodzi na* *sprawiedliwego*: ale z tego wszystkiego wyrwa go Pan.

A począwszy od Mojżesza y od wszystkich Prorokow, wykładał im wszystkie *one pisma*, które o nim *napisane były*.

Paweł sługa Jezusa Chrystusa, powołany Apostołem, odłączony *ku* *opowiadaniu* Ewangelii Bożej.

3) Różnice w obu przekładach dostrzegamy również pod względem szyku wyrazów. Biblia Wujka, tłumacząc ściśle według Wulgaty, często zachowuje i jej łaciński szyk wyrazów. Tłumacz gdański, idąc za tekstem hebrajskim i greckim, na wielu miejscach podaje odmienną od Biblii Wujka kolejność wyrazów. Widzimy to w następujących przykładach:

BIBLIA WUJKA

Łk 22, 33

Który mu rzekł: Panie, z tobą iestem gotów *y* do więzienia *y* na śmierć *isdź*.

BIBLIA GDAŃSKA

A on mu rzekł: Panie, gotowem z tobą *isdź y* do więzienia, *y* na śmierć.

J 4, 25

Rzekła mu niewiasta: Wiem, że przyjdzie Messyasz (którego zowią Chrystusem): *gdy tedy przyjdzie on: oznajmi nam wszystko.*

Rzekła mu niewiasta: *żeć przyjdzie Messyasz, którego zowią Chrystusem: ten gdy przyjdzie, oznajmi nam wszystko.*

J 16, 2

Wyłączą was z bożnic: Ale idzie godzina, że wszelki który was zabija *mniemać będzie że czyni postugę Bogu.*

Wyłączać was będą z bożnic: owszem przyjdzie godzina, że wszelki który was zabije, *będzie mniemał, że Bogu postugę czyni.*

Rz 1, 21

Gdyż poznawszy Boga: *nie jako Boga chwalili, ani dziękowali...*

Przeto iż poznawszy Boga, *nie chwaili jako Boga, ani mu dziękowali.*

Odrębnym zagadnieniem jest stosowanie postpozycji. Zarówno Mikołajewski jak i Wujek chętnie stosują postpozycję, umieszczając znacząco na końcu (niekiedy też na początku) część zdania, którą chcą wyróżnić, niezależnie od funkcji składniowych w zdaniu. Chodzi tu przede wszystkim o postpozycję czasownika w stosunku do rzeczownika (orzecznika w stosunku do orzecznika). Mikołajewski przeważnie zgadza się z tłumaczeniem Wujka, ale istnieje cały szereg tekstów, w których pozycja czasownika w obu przekładach jest różna, na przykład:

BIBLIA WUJKA

BIBLIA GDAŃSKA

Rdz 1, 11

Niech zrodzi ziemia ziele zielone, i dawające nasienie: i drzewo rodzajne, *owoc czyniące według rodzaju swego...*

Niech zrodzi ziemia trawę, ziele wydające nasienie i drzewo rodzajne, *czyniące owoc według rodzaju swego...*

Ps 68, 2

Jako się wosk rozplywa od ognia, tak niechaj *zginą grzesznicy.*

Jak się wosk rozplywa od ognia, tak *niezbożnicy poginą.*

Łk 11, 19

A jeśliż ja przez Belzebuba wyrzucam czarty: synowie waszy przez kogo wyrzucają? Dlatego oni *sędziami waszymi będą.*

A jeśliż ja przez Beelzebuba wyganiam dyabły: synowie wasi przez kogoż wyganiają? Przetoż oni *będą sędziami waszymi.*

4) Mikołajewski wprowadza ponadto własne, odmienne od spotykanych w przekładzie Wujkowym, formy czasownikowe. Pod tym względem oba przekłady bardzo się od siebie różnią. Mikołajewski

„jakby poprawia” przekład katolicki, jego niedokładności, nieścisłości i wyrażenia niezgrabne.

BIBLIA WUJKA

Rdz 1, 26

I rzekł: Uczyńmy człowieka na wyobrażenie i na podobieństwo nasze: a *niech przełożony będzie* rybom morskim, i ptastwu powietrznemu, i bestiom, i wszystkim ziemi, i nad wszelkim płazem *który się płaza* po ziemi.

Mt 17, 4

Panie, *dobrze jest nam tu być*: jeśli chcesz, uczynmy tu trzy przybytki, tobie ieden, Moyżeszowi ieden, a Eliaszowi jeden.

Mt 22, 2

Podobne *się stało* królestwo niebieskie człowiekowi królowi...

BIBLIA GDAŃSKA

Zatym rzekł Bóg: uczynmy człowieka na wyobrażenie nasze, według podobieństwa naszego: a *niech panuje* nad rybami morskimi, i nad ptastwem niebieskim, i nad zwierzęty, i nad wszystką ziemią, i nad wszelkim płazem *płazającym się* po ziemi.

Panie, *dobrze nam tu być*: Jeśli chcesz, uczynmy tu trzy namioty; tobie jeden, y Moyżeszowi jeden, y Eliaszowi jeden.

Podobne *jest* królestwo niebieskie człowiekowi Królowi...

5) Zdarza się, że dla dobitności dodaje Mikołajewski na końcu wyrazu **partykuły** emfatyczne: -ci, -ć, -że, np. *namci, aleć, żeć*, które wprowadzili do swoich przekładów wszyscy tłumacze polscy. Form tych nie stosuje jedynie Biblia Wujka. Oto niektóre przykłady:

BIBLIA WUJKA

Ps 130, 4.8

Albowiem u ciebie jest ubłaganie: y dla zakonu twego czekałem cię Panie.

A *on* odkupi Izraela, ze wszystkich nieprawości jego.

Lk 24, 44

Te są słowa ktorem mówił do was będąc jeszcze z wami...

J 6, 58

Ten jest chleb który z nieba zstąpił.

BIBLIA GDAŃSKA

Alże u ciebie jest odpocznienie, aby się ciebie bano.

Onci sam odkupi Izraela od wszystkich nieprawości jego.

Teć są słowa ktorem mówił do was będąc jeszcze z wami...

Tenci jest chleb on, który z nieba zstąpił.

6) Dalszą różnicę obserwujemy w tłumaczeniu greckim *καὶ* i *οὐδὲ*. Biblia Wujka tłumaczy je za Wulgatą (*qui*) przez *który*. Mikołajewski

zaś zgodnie z wersją grecką tłumaczy przez *i* oraz *a on*, — Ilustrują to następujące przykłady:

BIBLIA WUJKA

Łk 22, 33

Ktory mu rzekł: Panie z tobą iestem gotow y do więzienia y na śmierć iśdź.

Łk 22, 70

Y rzekli wszyscy: Toś ty iest Syn Boży: *Ktory* rzekł: Wy powiadacie, zem ia iest.

BIBLIA GDAŃSKA

A on mu rzekł: Panie, gotowem z tobą iść y do więzienia, y na śmierć.

Y rzekli wszyscy: Tyś tedy jest on Syn Boży? *A on* rzekł do nich: Wy powiadacie zem Ja jest.

7) Język grecki posiada bardzo wiele spójników, które w braku odpowiedników w języku łacińskim — Wulgata oddaje przez *et*. Biblia Wujka tłumaczy je podobnie jak Wulgata. Natomiast Mikołajewski skorzystał z różnorodnych spójników, w jakie obfituje język polski, pozostając pod tym względem w zgodzie z tekstem greckim. Poniżej podaję kilka tego przykładów.

BIBLIA WUJKA

Rdz 1, 6

I rzekł Bóg...

Łk 23, 55.56

A przyszedzsy niewiasty, ktore były z nim przyszły z Galileiey, widziały grob y iako położone ciało iego.

A wrociwszy się nagotowały wonnych rzeczy y maści: *a* w szabat dały pokoy wedle przykazania.

BIBLIA GDAŃSKA

Potym rzekł Bog...

Poszedzsy też za nim (y Józefem) y niewiasty ktore były z nim przyszły z Galilejey, oglądały grob, y jako było położone ciało iego.

A wrociwszy się, nagotowały wonnych rzeczy, y maści: *ale* w Sabat odpoczynęły według przykazania.

8) Inną cechą różniącą oba przekłady są odmienne podstawienia leksykalne. Mikołajewski, korzystając z tekstów greckich, każde słowo przekładu Wujka na nowo waży i czasami wprowadza nowe wyrazy, które według niego lepiej pasują do kontekstu i lepiej oddają sens tekstu źródłowego. Samodzielne postępowanie Mikołajewskiego najlepiej można dostrzec w tekstach mało podatnych na modyfikację, jak na przykład:

BIBLIA WUJKA

Rdz 1, 2.6.25

A ziemia była *pusta* i prożna.I rzekł Bog: niech się stanie *utwierdzenie między wodami*, a niech *prze-dzieli* wody od wód.A zebranie wód *przezwał* morzem.I uczynił Bog *bestie ziemne* według rodzaju ich, *i bydło* i wszelki *ziemo-płaz* według rodzaju swego.

Ps 68, 10

Deszcz *dobrowolny* obdzielasz Boże dziedzictwu *twojemu*, *y zemdlalo*, a tyś je *posilił*.

J 11, 44

Rzekł im Jezus: Rozwiążcie *go*, i *puśćcie* *aby szedł*.

Dz 15, 7

A gdy było wielkie *gadanie*, *wstaw-szy* Piotr rzekł do nich.

Rz 1, 3

O synu swoim, który *się stał* *iemu* z nasienia Dawidowego według ciała.

BIBLIA GDAŃSKA

A ziemia była *niekształtowa* i prożna.Potym rzekł Bog, Niech będzie *rozpostarcie w pośrodku wód*, a niech *dzieli* wody od wód.A zebrane wody *nazwał* Morzem.Uczynił tedy Bog *zwierz ziemski* według rodzaju swego: i wszelki *płaz ziemski* według rodzaju swego.Deszcz *obfity spuszczałeś hojnie* o Boże na dziedzictwo *twoje*: a gdy *om-dlewało*, tyś je zaś *otrzeźwiał*.Rzekł im Jezus: Rozwiążcie *go* *niechaj odejdzie*.A gdy był wielki *spor* (o *tym*) *powstawszy* Piotr, rzekł do nich.O Synu swoim, który *się narodził* z nasienia Dawidowego według ciała.

W nowej samodzielnej pracy przekładowej ważne jest usunięcie wyrazów, które wyszły z użycia, czyli archaizmów. Znajdujemy w tekście Mikołajewskiego przykłady wprowadzenia nowych wyrazów, które do dzisiaj są używane, a równoznaczne im wyrazy z Biblii Wujka wyszły już z użycia. Nie można powiedzieć, że Mikołajewski usuwa z przekładu archaizmy, jakie znajdowały się w przekładzie Wujka. Mikołajewski po prostu wybrał te formy, które szczęśliwie przyjęły się w późniejszym rozwoju języka polskiego. Warto podać kilka podstawień leksykalnych intuicyjnie lepiej wybranych przez Mikołajewskiego.

BIBLIA WUJKA

Rdz 1, 27

I stworzył Bog człowieka na wyobrażenie swoje: na wyobrażenie Boże

BIBLIA GDAŃSKA

*Stworzył tedy Bog człowieka na wyobrażenie swoje: na wyobrażenie Boże

stworzył go: mężczyznę i białogłową
stworzył jc.

Ps 130, 1

Z głębokości wołam k tobie Panie.

J 11, 17

Przyszłedł tedy Jezus, y znalazł go iuż
cztery dni w grobie mającego.

Dz 15, 39

A Barnabasz wziąwszy z sobą Marka,
wiozł się do Cypru.

stworzył go: mężczyznę i niewiastę
stworzył je.

Z głębokości wołam do ciebie (o) Pa-
nie.

Przyszedszy tedy Jezus, znalazł go już
cztery dni w grobie.

A Barnabasz wziąwszy z sobą Marka,
płynął do Cypru.

Mikołajewski wprowadzając własne podstawienia leksykalne nie zapomina o uściśleniu starych sformułowań. Dokonuje tego także w oparciu o teksty oryginalne. Oto przykłady:

BIBLIA WUJKA

Mt 6, 25

Dlatego wam powiadam, nie troszcie się o dusze wasze co byście iedli...

Mt 8, 25

Y przystąpili do niego uczniowie iego, y obudzili go, mówiąc: Panie zachoway nas. Giniemy.

Mt 27, 37

Y włożyli nad głowę iego winę iego napisaną...

J 4, 46

Y był nieiaki krolik, ktorego syn chorował w Kapharnaum.

BIBLIA GDAŃSKA

Dlatego powiadam wam: Nie troszcie się o żywot wasz, co byście jedli...

A przystąpiwszy uczniowie jego, obudzili go mówiąc: Panie, ratuj nas, giniemy.

I przybili nad głową jego winę jego napisaną...

A był niektory dworzanin królewski w Kapernaum, którego syn chorował.

Podane przykłady przekonują o samodzielnym przetłumaczeniu tekstu biblijnego przez Daniela Mikołajewskiego i krytycznym potraktowaniu istniejących już najlepszych polskich przekładów. Mimo to uznać trzeba duży wpływ przekładów ks. Jakuba Wujka (*Nowy Testament z 1593 roku i Biblia z 1599 roku*) na ukształtowanie się tekstu Biblii Gdańskiej. Mikołajewski, mimo że zwalczał zasadę traktującą łaciński tekst Wulgaty za podstawę przekładu i w związku z tym kwestionował słuszność tłumaczenia pewnych miejsc w Biblii Wujka, to jednak w wielu innych miejscach przyjmuje i to prawie dosłownie jego

tłumaczenie⁶³. To, co przez ks. Wujka zostało właściwie oddane, Mikołajewski przyjmuje bez zastrzeżeń, poprawia zaś to, co według jego przekonania odbiega od tekstu hebrajskiego i greckiego. Nie znaczy to, żeby wszystkie jego poprawki były słuszne. Krytyka tekstu w o-wych czasach dopiero się rozwijała. Mikołajewski, korzystając z kodeksów lub wydań zawierających niekiedy tekst skażony, zmuszony do przeprowadzenia wśród nich selekcji, nie zawsze mógł dokonać właściwego wyboru, zwłaszcza gdy idzie o tekst grecki.

Mikołajewski wykorzystał w swej pracy doświadczenie swego wyznaniowego przeciwnika, poznał reakcję odbiorców, mógł się przekonać, czy użyte składniki gramatyczno-leksykalne i stylistyczne przekładu Wujka odpowiadają w swej wartości, funkcjonalności i skuteczności językom oryginalnym. Mikołajewski mógł się przekonać, czy język Biblii Wujka oddziałuje tak na psychikę odbiorców, jak to zamierzał sam autor natchniony.

Z przedstawionych przykładów i postępowania wobec wymagań środowiska protestanckiego poznajemy świadomą postawę tłumacza gdańskiego w pracy i rozumieniu roli tłumacza.

Porównując przekład gdański z innymi przekładami należy uznać trafność postępowania Mikołajewskiego. Dokonany przezeń przekład okazał się szczytem osiągnięć prac przekładowych w polskich środowiskach protestanckich XVI i XVII wieku.

ZAKOŃCZENIE

Protestanci zdołali wydać Biblię Gdańską przed sejmem koronacyjnym Władysława IV, podczas którego książę Krzysztof Radziwiłł wręczył księgę królowi⁶⁴. Mimo, że miała ona poparcie króla i księcia, nie znalazła uznania w środowisku protestanckim. Kością niezgody okazała się sama przedmowa dedykacyjna, podpisana tylko przez superintendentów zborów wielkopolskich. Fakt ten szczególnie drażnił zbory litewskie, uważające się za spadkobierców tradycji Biblii Brzeskiej. Dalszym powodem niezadowolenia był drobny, ale przykry błąd w Nowym Testamencie. Zamiast *aby był kuszony od diabła* wydrukowano: *aby był kuszony do diabła* (Mt 4, 1). Poważne zastrzeżenia budził też zbyt drobny druk, spowodowany małym formatem wydania⁶⁵.

W roku 1633 synody w Górkach i w Okszy w swoich uchwałach wyrażają niezadowolenie z Biblii Gdańskiej⁶⁶. Konwokacja Generalna w

⁶³ Por. S. Rogalski, *Wpływ ks. Wujka na Biblię Gdańską*, praca magisterska na KUL, obroniona w 1953 roku.

⁶⁴ Por. S. Ringeltaube, *dz. cyt.*, 224.

⁶⁵ Por. Z. Nowak, *art. cyt.*, 51.

⁶⁶ Por. M. Kossowska, *dz. cyt.*, II, 110 n.

Orlu (1633) podejmuje decyzję o nowym wydaniu Biblii *in folio* jako dziele wszystkich kościołów protestanckich w Koronie i na Litwie⁶⁷. Konwokacja Generalna we Włodawie (1634) rozważa sposób nowego wydania Pisma Świętego: „Bardzo potrzebną rzeczą być upatrujemy, aby Biblia ś. *in folio* większym drukiem była drukowana”. Ustalono szczegółowe zasady postępowania przy opracowywaniu nowej edycji Biblii, dokonano podziału pracy między zbory litewskie, małopolskie i wielkopolskie. Postanowiono jednak zachować tekst wydania gdańskiego, „a gdzie by się zdał tekst niezwyčajnymi słowy za trudny” dokonać tylko korekty. Chciano też dołączyć adnotacje, ale opracowane według wzoru brzeskiego. Wreszcie silnie podkreślono konieczność zmiany podpisu pod przedmową na *Superintendentowie a Pasterze Zborów Ewangelickich tak w Koronie Polskiej, jako i w Wielkim Księstwie Litewskim*⁶⁸.

Drukarz i nakładca Biblii Gdańskiej, Andrzej Hiinefeld, znalazł się w trudnych warunkach materialnych. Podniesione koszty nie mogły się zwrócić przez utrudnioną i ograniczoną sprzedaż egzemplarzy. Andrzej Hiinefeld wysłał list do przełożonych zborów, datowany w czerwcu 1634 roku, opisując swoją sytuację. Przekonuje, że za cudze sprawy odpowiadać nie powinien, a na przyszłość obiecuje większą ostrożność. Podkreśla, że

„postronne Cudzoziemskie Zbory zdumiałyby się pewnie nad tym Procesem, gdyby usłyszały o moim nieszczęściu, o tym jako się ta przysługa, ktorom się chciał Ewangelickim Zborom w Koronie i w W. X. L. przysłużyć, źle nadała”⁶⁹.

List ten znalazł oddźwięk w uchwałach synodu odbytego w Wilnie 1634 roku.

— „Wielką *querella* doniosł na Synod przez pisarze Swoie P. Hunefeld drukarz Gdański, który podjąwszy wielki koszt y pracę około drukowania Biblii, którą też i skończył, nie może onych spieniężyć, y swego kosztu włożonego na tę pracę S. odzyskać. Za czym Synod S. *gratitudine* przeciw drukarzowi oświadczając, zlecił Braci Ministrom aby nie tylko sami kupowali, ale też PP. auditory swoje do tego prowadzili, żeby kupowali i w domach swoich... używali”⁷⁰.

Jednakże w uchwałach synodów aż do 1644 roku można znaleźć wzmiankę o postanowieniu nowego wydania Biblii⁷¹. Opozycja wobec Biblii Gdańskiej utrzymywała się jeszcze przez kilkanaście lat. Zdanem J. Szerudy z powodu wspomnianego wyżej fatalnego błędu drukarskiego w tekście Mt 4, 1, nie dostrzeżonego w korekcie, spalono kilka tysięcy egzemplarzy Biblii Gdańskiej⁷². Z tego też powodu Biblia

⁶⁷ Zob. *Akta synodalne wileńskie...*, 26.

⁶⁸ Zob. *tamże*, 32.

⁶⁹ Zob. *Przyczynek do dziejów*, j.w.

⁷⁰ Zob. *Akta synodalne wileńskie...*, 412.

⁷¹ Por. M. Kossowska, dz. cyt., II, 111.

⁷² Por. *tamże*.

Gdańska została w 1634 roku wyklęta przez prymasa Jana Wężyka, a tym samym została jej zamknięta droga do polskiego społeczeństwa katolickiego.

Prymas surowo zakazał wiernym, aby „pod klątwą Stolicy Apostolskiej tej Biblii nie ważyli się czytać, chować, przedawać lub komukolwiek darować, lecz gdyby którykolwiek ją dostał, ma natychmiast oddać ją proboszczowi, a proboszcz swojemu biskupowi”. Księgarzom i drukarzom zakazał „aby nie ważyli owej biblii przedawać, lub jakimkolwiek sposobem nowo drukować”. Zakaz ten potwierdziło *Breve Apostolicum* papieża Urbana VIII z 19 lipca 1634 roku, skierowane do prymasa Jana Wężyka, pochwalające jego stanowisko w sprawie Biblii Gdańskiej⁷³.

W środowisku protestanckim jednak z czasem przekład Mikołajewskiego ze względu na swe wartości powoli zdobywał uznanie. Ceniono jego dokładność i wierność wobec tekstów oryginalnych a także walory jego polszczyzny, zwięzłej i zrozumiałej. Z czasem przekład ten stał się obowiązującym we wszystkich wyznaniach ewangelickich w Polsce⁷⁴. W roku 1660 w Amsterdamie ukazało się drugie wydanie Biblii Gdańskiej z zachowaniem pierwotnego formatu i układu typograficznego. Potem wydawano ją wielokrotnie, m. in. w Halle, Królewcu, Berlinie, Brzegu Śląskim, Warszawie, Londynie i Nowym Jorku. Wszystkich wydań było ponad dwadzieścia, nie licząc przedruków samego Nowego Testamentu. Najbardziej cenione było wydanie w Halle (1854), będące przedrukiem wydania berlińskiego z 1810 roku⁷⁵.

Kończąc można powiedzieć, że Biblia Gdańska w tłumaczeniu Daniela Mikołajewskiego osiągnęła wśród przekładów protestanckich najwyższą pozycję, podobną tej, jaką wśród przekładów katolickich zdobyła sobie Biblia Wujka.

⁷³ Por. Z. Nowak, *art. cyt.*, 52.

⁷⁴ Por. T. Grabowski, *Literatura luterska w Polsce wieku XVI, 1530—1630*, Poznań 1920, 175.

⁷⁵ Por. M. Kossowska, *dz. cyt.*, II, 112.

Ks. Andrzej Skrzyniowski CM

NAUKA O SAKRAMENCIE POKUTY W KATECHIZMIE RELIGII KATOLICKIEJ W ŚWIETLE ORDO PAENITENTIAE

Treść: — Wstęp. Część pierwsza: Nauka o sakramencie pokuty w grupie tematycznej „Odejdźcie i powróć”. — 1.1. Prezentacja grupy tematycznej i struktury jednostki katechetycznej, 1.2. Nauka o grzechu, 1.2.1. Grzech jako naruszenie woli Bożej, 1.2.2. Grzech jako krzywda ludzka, 1.2.3. Grzech jako rana zadana Kościołowi, 1.2.4. Grzech jako obraza Boga, 1.3. Nawrócenie, 1.3.1. Życie duchem Chrystusa, 1.3.2. Porzucenie grzechu, 1.4. Pojednanie, 1.4.1. Pojednanie z Bogiem przez Kościół, 1.4.2. Pojednanie z Kościołem.

Część druga: Kształtowanie idei i postawy nawrócenia. — 2.1. Kształtowanie nawrócenia w oparciu o materiał katechizujący ze Starego Testamentu, 2.2. Kształtowanie nawrócenia w oparciu o materiał katechizujący w chrzcie i w innych sakramentach, 2.4. Idea nawrócenia w wychowaniu do życia chrześcijańskiego.

Część trzecia: Kształtowanie świadomości przynależności do Kościoła. — 3.1. Idea Kościoła w oparciu o Stary Testament, 3.2. Idea Kościoła w oparciu o Nowy Testament, 3.3. Idea Kościoła w nauce o sakramentach, 3.4. Idea Kościoła a życie chrześcijańskie.

Część czwarta: Idea pojednania w Katechizmie Religii Katolickiej nr 1—4. — 4.1. Bóg objawia odwieczną tajemnicę pojednania. 4.2. Pojednanie w Chrystusie, 4.3. Pojednanie a Nowe Narodzenie, 4.4. Pojednanie w Kościele. Zakończenie. Wykaz skrótów. Bibliografia. Résumé.

WSTĘP

Rok 1982 dla Kościoła Katolickiego w Polsce, przez wprowadzenie odnowionego *Obrzędu Pokuty*, jest rokiem dalszej kontynuacji odnowy liturgii, zgodnie z postulatem Soboru Watykańskiego II, zawartego w *Constitutio de Sacra Liturgia*, z dnia 4 XII 1963 r. Powyższy dokument Stolicy Apostolskiej mówi: *Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego domaga się sama natura liturgii. (KL 14) (Liturgia) ...jako dzieło, przez które Bóg otrzymuje doskonałą chwałę, a ludzie uświęcenie (KL 7) oraz jako szczyt, do którego zmierza działalność Kościoła i źródło, z którego wypływa cała jego moc*

(KL 10). Jedną z płaszczyzn działalności Kościoła bez której niemożliwa byłaby realizacja powyższego postulatu Soboru Watykańskiego II jest katecheza. Na ważność tego problemu wskazuje sam sobór w słowach: *Należy także usilnie kłaść nacisk na katechezę ściśle liturgiczną...* (KL 35, 3). Na czasie więc wydaje się być spojrzenie na powyższy problem od strony aktualnej polskiej katechezy, co będziemy próbowali ukazać i uzasadnić w słowach wstępu jak i całego opracowania.

Dla wyjaśnienia należałoby w tym miejscu zwrócić uwagę na istotne zagadnienie związku liturgii z sakramentami. Dotychczas rozróżniano między liturgią a sakramentami, co wyraźnie jest uwidocznione w przedsoborowym Kodeksie Prawa Kanonicznego, gdzie osobno omawia się sakramenty i sakramentalia i osobno mówi się o kulcie identyfikowanym z liturgią. Tymczasem, w *Constitutio de Sacra Liturgia* centrum liturgii stanowią sakramenty, co jest istotną poprawką dokonaną przez Sobór Watykański II¹. Aby wprowadzić w zasadnicze zagadnienie, które jest przedmiotem niniejszej analizy i rzucić pewne światło podano we wstępie kilka istotnych momentów z historii doktryny sakramentu pokuty.

W dziejach dyscypliny pokutnej na Zachodzie ważna jest decyzja IV Soboru Laterańskiego (1215), który ustala jako pewne minimum obowiązujące wszystkich chrześcijan wyznanie wszystkich ciężkich grzechów raz w roku i przystąpienie do Eucharystii przynajmniej na Wielkanoc². Z powyższego sformułowania można wnioskować, że widocznie w tym okresie czasu był niepokojąco niski udział wiernych w sakramencie pokuty, skoro sobór ustala minimum pod groźbą sankcji prawno-kościelnych. Można także wysnuć pewną analogię i do dzisiejszych czasów, gdzie również zauważa się tendencję spadkową uczestnictwa w tym sakramencie, o czym mówi także A. Skowronek w przedmowie do pracy zbiorowej „*Sakrament pokuty*”. Coraz częściej formułowane są określone trudności i pytania, słowa szczerego zatroskania, związane ze spowiadaniem się. Wszystko to znajduje swój uchwytty wyraz w ubolewaniach nad spadkiem liczby przystępujących do spowiedzi³.

Należy także wspomnieć istotne postanowienia Soboru Trydenckiego. Sobór Trydencki w czasie sesji XIV (25 XI 1551) stanowczo odrzuca stwierdzenie błędnowierców, jakoby cicha spowiedź sakramentalna była ludzkim tylko wynalazkiem, obcym przykazaniu Boga i zapoczątko-

¹ Por. J. Charytański, *Kult sakramentalny*, w: *Sakramenty Kościoła Popsoborowego*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Z. Perz, Kraków 1970, 299—303.

² S. Czerwik, *Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania*, w: *Sakrament pokuty*, A. Skowronek, S. Czerwik, M. Czajkowski, Katowice 1980, 170.

³ *Tamże*, 5.

wanym przez Sobór Laterański IV⁴. Ponieważ nauka Soboru Trydenckiego stanowi pewne podsumowanie nauki i praktyki sakramentu pokuty przekazanej przez tradycję, dlatego aktualnie poświęcimy jej nieco uwagi. Odzwierciedlenie tej nauki znajdujemy w potrydenckim *Rytuale Rzymskim* wydanym przez Pawła V, w 1614 r., który obowiązywał aż do ukazania się nowego *Ordo Paenitentiae*⁵ w r. 1973. Sobór Trydencki skupia swoją uwagę przede wszystkim na tych punktach nauki, które były podważane przez reformatorów. *Uczy więc sobór, że pokuta jest prawdziwym sakramentem, różnym od chrztu i danym przez Boga jako lekarstwo tym, którzy po chrzcie poddali się w niewolę grzechu. Ustanowienie sakramentu pokuty wiąże sobór zwłaszcza z tym momentem, w którym zmartwychwstały Chrystus tchnął na Apostołów i udzielił im Ducha Świętego, aby mieli władzę odpuszczania i zatrzymywania grzechów*⁶. Sobór podkreśla także związek pokuty z chrztem. Przez chrzest osiągamy całkowite oczyszczenie z grzechów, wchodzimy do Kościoła: skoro jednak popełniliśmy grzechy, wówczas w sakramencie pokuty otrzymujemy przebaczenie. Z warunków sakramentu pokuty podkreśla żal za grzechy, wyznanie grzechów, które jest z prawa Bożego oraz kładzie wielki nacisk na zadośćuczynienie⁷. Nauka o sakramencie pokuty soboru Trydenckiego przetrwała aż do naszych czasów. Wystarczy przytoczyć *Katechizm Nauki Katolickiej*, używany po dzień dzisiejszy, który podkreśla w definicji sakramentu pokuty te same istotne punkty, to znaczy, że pokuta jest sakramentem, w którym kapłan w zastępstwie Pana Boga odpuszcza grzechy po chrzcie popełnione⁸.

Od Soboru Trydenckiego (1545) trzeba było poczekać aż do Soboru Watykańskiego II (1962), który zainicjował nową reformę liturgii ukazując jej nowe treści. Ojcom Soboru Watykańskiego II nie chodziło tyle o zmianę rubryk, ale przede wszystkim o pouczenie teologiczno-pastoralne. W duchu Soboru Watykańskiego II opracowany został nowy dokument Stolicy Apostolskiej: *Ordo Paenitentiae*: Dokument ten podkreśla nowe istotne akcenty sakramentu pokuty, mianowicie: kontekst historiozbawczy i eklezjalno-społeczny.

W kontekście Soboru Watykańskiego II i nowego dokumentu Stolicy Apostolskiej rysuje się nam zasadniczy problem, a mianowicie zgodność lub niezgodność aktualnej polskiej katechezy z oficjalną nauką Kościoła. Ponieważ temat ten byłby za obszerny z racji posługi-

⁴ Tamże, 171.

⁵ *Sacra Congregatio pro Cultu Divino. Decretum quo Ordo Paenitentiae publici iuris fit*, tłum. E. Sztáfrowski w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne* 7, z. 2, Warszawa 1977. Odtąd będę używał skrótu *Ordo P.*

⁶ S. Czerwik, 172.

⁷ Tamże, 172.

⁸ W. Chrobak, *Katechizm Nauki Katolickiej*, Warszawa 1957, 143.

wania się w Polsce jeszcze wieloma starymi podręcznikami, wobec tego temat ten zacieśniamy do najnowszego podręcznika, jakim jest *Katechizm Religii Katolickiej*⁹. Czynimy to też i z tej racji, że jest to jedyny podręcznik dla klas V—VIII oficjalnie przyjęty przez Komisję Episkopatu do spraw katechezy.

Zagadnieniem naszej pracy jest przebadanie teologii sakramentu pokuty, przekazanej w KRK w świetle *Ordo P.* Zaznaczam, że wspomniany katechizm ukazał się w 1972 r., natomiast dokument Stolicy Apostolskiej ukazał się w 1973 r. Ponieważ KRK ukazał się wcześniej niż *Ordo P.* wobec tego interesuje mnie także, na ile analizowany katechizm, opierając się na teologii Soboru Watykańskiego II, wprowadza sformułowania zbliżone do nauki wydanych później obrzędów.

Jako źródło mojej analizy wybrałem KRK najpierw jako jedyny oficjalnie przyjęty podręcznik, a także z racji nowacyjnej struktury, treści i koncepcji tego podręcznika katechizacji. Stał się on przedmiotem kontrowersji, mającym wielu zwolenników ale także i przeciwników. Zastrzeżenia wysuwane pod adresem wspomnianego podręcznika wynikają przede wszystkim z tej racji, że dotychczasowi katecheci byli wychowani w przeważającej większości na katechizmach typu pytań i odpowiedzi. Chciałbym więc także, aby moja praca była pewnym przyczynkiem do właściwego spojrzenia na to dzieło katechezy polskiej.

Źródłem zasadniczym pracy jest KRK oraz *Podręcznik Metodyczny*¹⁰ do wspomnianego katechizmu obejmujący cztery tomy. Natomiast dokument Stolicy Apostolskiej *Ordo P.* stanowi światło w ocenie teologicznej podręcznika. Literaturę pomocniczą stanowią artykuły autorów na temat zarówno KRK, jak i sakramentu pokuty, często inspirowanych ukazaniem się nowego katechizmu jak i też nowego dokumentu Stolicy Apostolskiej. Są to więc artykuły czy publikacje ukazujące się po roku 1973.

Metodą, którą posługuję się w niniejszej pracy, jest analiza porównawcza wspomnianych źródeł. Poprzez analizę tekstu dochodzę do określenia zasadniczych elementów teologii pokuty zawartych w omawianym podręczniku dla młodzieży. *Podręcznik Metodyczny* do omawianego katechizmu natomiast służy mi przede wszystkim jako źródło poznania teoretycznych założeń autorów. Odnosnie do każdego aspektu teologicznego przeprowadzam porównanie z *Ordo P.*, jako autorytatywną wypowiedzią *Magisterium Kościoła*. Odniesienie się do *Ordo P.*,

⁹ *Katechizm Religii Katolickiej*, Wrocław 1975. Odtąd będę używał skrótu KRK z numerem oznaczającym część katechizmu.

¹⁰ *Podręcznik Metodyczny* do KRK, praca zbiorowa, pod redakcją J. Charytańskiego i W. Kubika, Warszawa 1976. Odtąd będę używał skrótu P. M. z numerem oznaczającym część podręcznika.

daje możliwość odkrycia tak pozytywów analizowanego podręcznika jak i jego braków.

Praca obejmuje cztery części. Rozpoczynamy od analizy zasadniczej grupy tematycznej, *Odejście i powrót* z trzeciego tomu podręcznika, gdyż tam zawarta jest synteza teologii sakramentu pokuty. Omówimy najpierw całą grupę tematyczną oraz strukturę jednostki katechetycznej, by następnie ukazać wszystkie uwzględnione w tej grupie aspekty teologii pokuty i ocenić ich ujęcie w świetle *Ordo P.* W swojej pracy nie ograniczam się jednak tylko do wspomnianej grupy tematycznej, ale analizuję problem pokuty i jego uwzględnienie we wszystkich czterech częściach podręcznika.

Następne części a więc druga, trzecia i czwarta próbują ukazać poszczególne aspekty teologii sakramentu pokuty, występujące w całym omawianym podręczniku. I tak w rozdziale drugim ukazujemy aspekt nawrócenia, w trzecim — aspekt eklezjalny a w czwartym — aspekt pojednania. Czynimy tak, aby zbadać czy i jak katechezy, poprzedzające zasadniczą grupę tematyczną, przygotowują katechizowanych do zrozumienia zasadniczych aspektów teologii sakramentu pokuty, czy kształtują odpowiednie postawy warunkujące prawdziwe osobowe przyjęcie tajemnicy omawianego sakramentu. Jednocześnie chcemy zbadać, na ile katechezy następujące po zasadniczej grupie tematycznej kontynuują dalej ten sam proces wychowawczy.

CZEŚĆ PIERWSZA

Nauka o sakramencie pokuty w grupie tematycznej

Odejście i powrót

W pierwszym rozdziale niniejszej pracy omówimy teologię sakramentu pokuty orzekaną w KRK część trzecia w grupie tematycznej *Odejście i powrót* w świetle nowego dokumentu Stolicy Apostolskiej *Ordo P.* z dnia 2. XII. 1973 r. W rozdziale tym, po ogólnej prezentacji, tak grupy tematycznej jak i jednostki katechetycznej, przechodzimy do teologii sakramentu pokuty ukazując jej istotne aspekty a mianowicie: naukę o grzechu, nawróceniu i pojednaniu.

1. 1. Prezentacja grupy tematycznej i struktury jednostki katechetycznej

Omawiana grupa tematyczna, zatytułowana *Odejście i powrót*, zawiera usystematyzowaną wiedzę, dotyczącą sakramentu pokuty, i za-

myka materiał przeznaczony na klasę siódmą. Cały materiał niniejszej grupy dzieli się na dwie części. Pierwsza, zatytułowana *Odejście*, zawiera dwie jednostki, ukazujące problem grzechu wraz z jego skutkami. Część druga, zatytułowana *Powrót*, zawiera jednostki omawiające możliwość oraz realizację drogi powrotu do Boga.

KRK w kontekście sakramentu pokuty podejmuje także niektóre zagadnienia eschatologiczne. Czyni to w jednostkach dwudziestej dziewiątej i trzydziestej pierwszej. Umieszczenie tych zagadnień eschatologicznych w kontekście sakramentu pokuty stanowi swoistą różnicę w stosunku do dotychczasowych katechizmów, gdzie problem ten poruszany był w kontekście *Składu Apostolskiego*¹¹. Zerwanie z dotychczasową praktyką oraz włączenie spraw eschatologicznych w kontekst winy i nawrócenia dokonało się, według autora wstępu teologicznego do omawianej grupy tematycznej, z następujących racji: *Włączyliśmy to zagadnienie w kontekst winy i nawrócenia, ponieważ w Piśmie Świętym jest o nim mowa zawsze w związku z ostrzeżeniem, z przestroga. Podobnie nauka o czyścicu rozwijała się w Kościele nie w całokształcie eschatologii, ale równoległe do refleksji nad sakramentem pojednania*¹².

Ostatnia katecheza z omawianej grupy tematycznej, zatytułowana *Wytrwale naprzód*, mówi o pewnych zagrożeniach, które tkwią w człowieku. *Spowiedź, choćby najlepsza, nie załatwia wszystkiego. Usuwa wprawdzie grzechy, ale w człowieku zostają korzenie zła: grzeszne skłonności. Pismo św. wylicza trzy najważniejsze: pożądlivość oczu, pożądlivość ciała i pychę żywota* (por. 1 J 2, 16). *Ale praktycznie jest ich o wiele więcej*¹³. Po ukazaniu źródła tych zagrożeń katecheza wskazuje także na przyczyny powrotu do grzechów: *Nie znają siebie, nie kontrolują, nie próbują osłabić tego wpływu, który skażona grzechem pierworodnym natura ludzka ma na nasze postępowanie*¹⁴. Wskazuje także na pewne środki pomocne w wytrwaniu w dobrem jak czujność, rachunek sumienia, szukanie pomocy poza sobą tj. u Boga i u ludzi.

Każda katecheza rozpoczyna się od wstępu antropologicznego. I tak katecheza dwudziesta ósma rozpoczyna od problemu stosunku ludzi do grzechu, jednostka dwudziesta dziewiąta od zagadnienia krzywdy, jaką ludzie wyrządzają innym, a jednostka trzydziesta zaczyna od ludzkiej postawy fałszywego samozadowolenia. Element ludzkiego doświadczenia czy ludzkich pytań nie ogranicza się tylko do wstępu katechezy ale występuje także w punkcie *Jak odpowiem Bogu*.

Wprowadzenie elementu antropologicznego w każdej katechezie ma

¹¹ Por. W. Chrobak, dz. cyt., 63.

¹² J. Charytański, *Wstęp do grupy tematycznej „Odejście i powrót”*, w: P. M. III. 480.

¹³ KRK 3, j. 33.

¹⁴ KRK 3, j. 33.

za zadanie uwrażliwić katechizowanych na ich własne pytania i ich własne problemy życia. Przez ten element katecheza jest bardziej, zbliżona do życia, a nie odizolowana od niego. Treści jej mogą budzić większe zainteresowanie, równocześnie stają się światłem dla życia ludzkiego. Omawiany element antropologiczny w katechezach KRK nie pokrywa się jednak z dawną formą zastosowania, znaną w metodzie tzw. stopni formalnych katechezy z pierwszej połowy XX wieku. Wyjaśnienie tego problemu daje autor artykułu *Problemy katechezy biblijnej: W tego typu „zastosowaniach” mamy do czynienia z pouczeniem moralnym, które nie wypływa z samej perykopy biblijnej, ale stanowi element dorzucony całkowicie od zewnątrz lub też podsuwany jedynie na podstawie jakiegoś dalekiego podobieństwa. Cel wychowawczy w takim wypadku nagina wymowę tekstu do własnych założeń*¹⁵.

W tłumaczeniu egzystencjalnym, jaki preferuje KRK, katecheta nie zakłada celów wychowawczych, ale je odkrywa w tekście Pisma Świętego. Tylko takie problemy ludzkie mogą wystąpić w katechezie, które rzeczywiście zawierają się w danej perykopie. (...) Ponadto klasyczne „zastosowanie” następowało zwykle po opowiedzeniu konkretnego wydarzenia. W tłumaczeniu egzystencjalnym problem ludzki występuje już od początku katechezy jako pytanie ludzkie, na które katechizowani szukają odpowiedzi¹⁶.

Źródłem treści omawianych katechez są przede wszystkim Pismo św. tak Starego jak i Nowego Testamentu, liturgia a zwłaszcza sakramenty i wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. I tak w jednostce dwudziestej ósmej ukazując grzech jako największe zło występuje *Pieśń o cierpiącym Słudze Jahwe* z księgi proroka Izajasza. Równocześnie katecheza nawiązuje do W. Piątku: *W Wielki Piątek — wspomnienie męki i śmierci naszego Zbawiciela — Bóg kieruje do nas słowa Izajasza proroka*¹⁷. W jednostce dwudziestej dziewiątej, ukazując największy skutek grzechu, jakim jest odwrócenie od Boga i od Kościoła na zawsze, czyni to w oparciu o tekst św. Marka 9, 43-48, oraz o tekst św. Mateusza 13, 49-50. Równocześnie wskazuje na dwudziestą szóstą niedzielę w ciągu roku (rok B), kiedy te teksty są czytane.

Natomiast katecheza trzydziesta pt. *Pokuta w Kościele*, oprócz tekstów Pisma św. o faryzeuszu i celniku z Ewangelii św. Łukasza 18, 9-14, przypowieści o drzewie figowym z Ewangelii św. Łukasza 13, 1-9, nawiązuje do trzeciej niedzieli Wielkiego Postu oraz cytuje tekst *Konstytucji o Kościele: Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników*,

¹⁵ J. Charytański, *Problemy katechezy biblijnej*, w: P.M. I. 17—18.

¹⁶ *Tamże*, 18.

¹⁷ KRK 3, j. 28.

święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje (KK 8).

Pismo św. w KRK nie spełnia roli poszerzonego poglądu jak u autorów Historii biblijnej XIX w., ani nie spełnia roli służebnej w stosunku do katechizmu typu Deharbeowskiego. Pismo św. w KRK jest źródłem i normą katechezy, poszukującej istotnej wypowiedzi autora natchnionego i tłumaczącą ją w świetle Tradycji Kościoła¹⁸. Katecheza tak ujmowana nie jest tylko spotkaniem z tekstem świętym, ale przede wszystkim spotkaniem z Bogiem żywym, który poprzez księgi święte prowadzi dialog z człowiekiem (...) dokonuje się spotkanie między katechizowanym a Bogiem, który powołał cały świat i człowieka do bytu, który wybrał sobie lud, wyzwolił go, prowadził, upominał i karmił, obdarzył obietnicami i wypełniał je¹⁹. Spotkanie z Bogiem w Słowie Bożym stawia człowieka w sytuacji wyboru i decyzji. Ta sytuacja decyzji i wyboru przewija się poprzez wszystkie katechezy szczególnie w punkcie *Jak odpowiem Bogu* czy w punkcie *Pomyśl*.

Istotnym momentem każdej katechezy KRK jest modlitwa. Nie chodzi tu jednak o tradycyjną modlitwę przed czy po katechezie. Jest to modlitwa, która przybiera całkowicie inną formę i odbywa się w innym czasie. Przed przeczytaniem tekstu Pisma św. następuje chwila ciszy, skupiająca uwagę katechizowanych na osobistym spotkaniu z Bogiem w Słowie za chwilę czytany, a następnie w każdej katechezie jest modlitwa, która odpowiada treści perykopy biblijnej. W jednostce dwudziestej ósmej są to słowa psalmu 118, w dwudziestej dziewiątej z psalmu 129, w trzydziestej pierwszej słowa z liturgii *Wieczny odpoczynek...* a w katechezie trzydziestej trzeciej słowa oracji z siedemnastej niedzieli w ciągu roku.

Podane formy modlitwy w KRK, chociaż są urozmaicone co do formy i czasu, to jednak według autora artykułu *Problemy katechezy biblijnej*, są one tylko pewną pomocą czy wzorcem: *podsuwane formy stanowią jedynie pewną pomoc, pewien wzór*²⁰, nie ograniczając inwencji uczącego.

1. 2. Nauka o grzechu

Pierwsze dwie jednostki omawianej grupy tematycznej *Odejdźcie i powróć* rozpoczynają od ukazania rzeczywistości grzechu jako naruszenia woli Bożej, jako krzywdy ludzkiej, rany zadanej Kościołowi oraz jako obrazy Boga.

¹⁸ J. Charytański, *Problemy katechezy biblijnej* w: P.M. I, 14.

¹⁹ *Tamże*, 18.

²⁰ J. Charytański, *tamże* 20.

1. 2. 1. Grzech jako naruszenie woli Bożej

Katecheza rozpoczynająca grupę tematyczną *Odejście i powrót* ukazuje wolę Bożą względem człowieka, która objawiła się między innymi w akcie stwórczym, w obdarowaniu ludzi takimi dobrami jak życie, zdrowie, powierzenie ludziom ziemi. Wolą Bożą jest także, aby człowiek wzrastał i rozwijał się w rodzinie, aby była między ludźmi jedność, zgoda i wzajemna życzliwość dla dobra każdego człowieka i wszystkich ludzi. Tej woli Bożej strzegą przykazania ustanowione przez Boga. Naruszenie tej woli Bożej jest grzechem²¹.

1. 2. 2. Grzech jako krzywda ludzka

Jednostka dwudziesta ósma zaczyna od przedstawienia najbardziej dostrzegalnego zła, jakim jest krzywda i niesprawiedliwość, zła wymierzonego przeciwko godności osoby ludzkiej: *Każda krzywda wyrządzona innym ludziom, jak nieżyczliwość, szkodenie na zdrowiu, rozbijanie rodziny, niszczenie opinii drugich, narusza wolę Bożą, dlatego jest grzechem*²². Nowym akcentem KRK w stosunku do tradycyjnych katechizmów jest przy omawianiu grzechu zaakcentowanie nie tylko prawa (woli Bożej), ale także zwrócenie uwagi na drugiego człowieka.

1. 2. 3. Grzech jako rana zadana Kościołowi

Grzech zadaje także ranę Kościołowi jako wspólnocie. Prawdę tę przybliżają jednostki dwudziesta ósma i trzydziesta. *Kościół jest święty i powinien być święty we wszystkich członkach*²³, a tymczasem grzech każdego chrześcijanina godzi w Chrystusowe dzieło uświęcenia Kościoła i to nawet wtedy, gdy wykroczenie nie zostało wprost wymierzone przeciw wspólnocie jako takiej. *Nawet jeśli jest to grzech ukryty, Kościół w nim samym jest mniej święty*²⁴. W jednostce zaś trzydziestej czytamy: *Przez porównanie swojego życia z nauką Ewangelii, chrześcijanin widzi swoje braki. Wtedy dopiero uświadamia sobie, że źle postępuje. Uznaje swój grzech. Zdaje sobie sprawę ze zła, którego dopuścił się przeciw Bogu i przez który zranił Kościół Chrystusowy*²⁵. Ta sama jednostka zwraca także uwagę i na skutek grzechu, jakim jest ograniczanie możliwości działania Kościoła. *Mają oni tajemnicę Chrystusa wiernie w świecie objawiać. Tymczasem ta misja Kościoła zostaje*

²¹ KRK 3, j. 28.

²² Tamże, j. 28.

²³ KRK 3, j. 28.

²⁴ Tamże, j. 28.

²⁵ Tamże, j. 30.

osłabiona przez chrześcijan, którzy sprzeciwiają się swemu powołaniu²⁶. Grzech uderza także w jedność Kościoła. Ten skutek grzechu akcentuje jednostka dwudziesta ósma w słowach: *Objawił się ludziom, wezwał ich słowem do współżycia z sobą, obdarzył ich życiem. Kto więc naraża swą wiarę na utratę, zaniedbuje modlitwy, nie oddaje czci należnej Bogu, niszczy tę jedność, popełnia grzech*²⁷.

Na tę relację grzech — Kościół, wskazuje także *Ordo P.*: *Lecz na podstawie tajemniczego i łaskawego Bożego zrzędzenia ludzie łączą się ze sobą nadprzyrodzonym węzłem, na skutek czego grzech jednego szkodzi również innym, tak świętość jednego staje się dobrodziejstwem dla pozostałych*²⁸.

1. 2. 4. Grzech jako obraza Boga

Grzesznik nie jest w stanie wyrządzić jakiegokolwiek krzywdy Bogu, tzn. nie jest w stanie pomniejszyć Boga (...) Ale chociaż grzesznik nie może zaszkodzić Bogu samemu w sobie, to jednak „rani” Go o tyle, o ile dosięga tych, których Bóg miłuje, o ile narusza plan zbawczy Boga w świecie²⁹. O tym, że grzech dosięga tych, których Bóg miłuje, czy narusza zbawczy plan Boga mówiliśmy w całym zagadnieniu społecznego aspektu grzechu. Ponieważ jednak grzechy nie są sobie równe, dlatego trzeba także zwrócić uwagę na podział grzechów oraz ich terminologię, gdyż one pośrednio wskazują katechizowanym, jaka to jest obraza Boga. Omawiana grupa tematyczna *Odejście i powrót* używa na określenie grzechu ciężkiego termin „śmiertelny”, a na określenie grzechu powszedniego termin „raniący”. Katecheza jednak bardzo szeroko tłumaczy katechizowanym nieadekwatność tych terminów względem siebie, oraz względność terminu w stosunku do określanej przez ten termin treści. Wyrazem tego jest zdanie: *Jak rana może być większa czy mniejsza, może nawet prowadzić do śmierci, tak też w każdym grzechu raniącym, czyli powszednim, może być różne zło*³⁰.

Terminu na określenie grzechu powszedniego jako „raniący” używa także *Ordo P.*: *Otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu przez grzech zadali ranę*³¹.

Aby lepiej zrozumieć, kto popełnia grzech śmiertelny czy raniący,

²⁶ Tamże, j. 30.

²⁷ Tamże, j. 28.

²⁸ *Ordo P.*, nr 5.

²⁹ J. Sulowski, *Wprowadzenie teologiczne do siódmej grupy tematycznej, „Kto popełnia grzech, odwraca się od Boga i zadaje ranę Kościołowi”, W: P.M. III, 484.*

³⁰ KRK 3, j. 28.

³¹ *Ordo P.*, nr 4.

oraz jaką naukę o grzechu przekazuje katechizowanym KRK przytaczam definicje zawarte w omawianej grupie tematycznej. *Grzeszy śmiertelnie ten, kto czyni wielkie zło czynem, słowem, myślą, a nawet zaniedbaniem, całkowicie świadomie i dobrowolnie*³². Skutek tego grzechu jest następujący: *Tym samym odchodzi całkowicie od Boga i wyklucza się od udziału w Jego Królestwie. Zabija w sobie życie Boże. Przestaje być świętym, przyjacielem Boga, sam wyklucza się od żywej wspólnoty*³³. Natomiast grzech raniący popełnia ten, kto pragnie postępować zgodnie z wolą Bożą, ale zdanza mu się, że dopuszcza się jakiejś mniejszej krzywdy czy zaniedbania w swoim stosunku do Boga, lub też popełnia większe zło, ale sobie z tego nie zdaje w pełni sprawy; albo nie czyni tego zupełnie dobrowolnie³⁴.

Reasumując należy podkreślić, że KRK odchodzi od dotychczasowej praktyki umiejscawiania grzechu w kategoriach prawa, czego dowodem między innymi jest zrezygnowanie z dotychczasowej praktyki omawiania tego zagadnienia w kontekście przykazań, a więc praw Bożych, a umiejscowienie go w kontekście sakramentu pojednania. Omawiany katechizm odchodzi także od pojmowania grzechu przede wszystkim jako przekroczenia prawa, na korzyść zwrócenia uwagi na człowieka. Grzech więc w takim układzie ukazany jest jako akt, który zmienia relację Bóg-człowiek, oraz relację człowiek-człowiek.

Omawianie także spraw eschatologicznych, wiecznego odrzucenia, w kontekście sakramentu pokuty, jaśniej ukazuje rzeczywistość grzechu w całej jego prawdzie.

Należy także zwrócić uwagę, że KRK ukazał się w roku 1972, natomiast *Ordo P.* ukazało się 2. XII. 1973 r. Omawiany więc katechizm w swoich sformułowaniach i przemyśleniach idzie po linii dokumentu Stolicy Apostolskiej.

Szersze omówienie problemu grzechu znajdujemy w artykule A. Skowronka *Człowiek dzisiejszy i pokuta*. Autor porusza takie problemy jak jurydyczne ujęcie grzechu, przeakcentowanie antropocentrycznego ujęcia grzechu, grzech odwróceniem od Boga a zwróceniem do stworzenia, grzech lekki i ciężki itd³⁵.

1. 3. Nawrócenie

Po omówieniu rzeczywistości grzechu obecnie chcemy ukazać, jak KRK w omawianej grupie tematycznej ujmuje i przybliża katechizo-

³² KRK 3, j. 28.

³³ *Tamże*, j. 28.

³⁴ *Tamże*, j. 28.

³⁵ Por. A. Skowronek, *Człowiek dzisiejszy i pokuta*, *Życie i Myśl* 29(1979) 33—52.

wanym *Powrót*, czyli aspekt nawrócenia, oraz ocenić to ujęcie w świetle *Ordo Paenitentiae*.

1. 3. 1. Życie duchem Chrystusa

Chociaż pierwsze jednostki omawianej grupy tematycznej skupiły się zasadniczo na rzeczywistości grzechu, to jednak i w nich dochodziło do głosu wezwanie ze strony Boga. Następne jednak jednostki bardziej zwracają się ku wezwaniu do nawrócenia i ukazują proces nawrócenia chrześcijańskiego.

Jednostka pt. *Pokuta w Kościele* przytacza przypowieść o faryzeuszu i celniku z Ewangelii św. Łukasza (Łk 18, 9-14). Celnik uznaje swoją grzeszność i potrzebę pokuty i nawrócenia. Katecheza ta przytacza także wyraźne wezwanie Chrystusa: *Jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie* (Łk 13, 5). Słowa te są groźbą, skierowaną do tych, którzy nie rozpoznają znaków czasu zbawienia, nie odczytują znaków Bożego wezwania do nawrócenia³⁶. Katecheza przytacza także przypowieść o drzewie figowym, które jeśli nie przynosi owocu, ma być wycięte. Jest to ...przypowieść o narodzie wybranym, dla którego Bóg (gospodarz winnicy, por. Iz 5) poniósł tyle trudów. Naród jednak nie przynosił owoców. Bóg wyznaczył więc termin „wycięcia” drzewa figowego. Ogrodnikiem jest Jezus (nowy Adam), który wyjednał u Ojca „rok łaski” dla tego narodu (...) czyli czas miłosierdzia Bożego dla pokutujących³⁷.

Pierwsza więc część katechezy formułuje indywidualne wezwanie do nawrócenia (faryzeusz-celnik), druga zaś część precyzuje bardziej społeczne wezwanie do pokuty, skierowane do Ludu Bożego, którym jest Kościół. Nawrócenie według KRK ma najpierw polegać na życiu duchem Chrystusa. *Chrześcijanin ocenia całe postępowanie w świetle Ewangelii Chrystusowej (...) My chrześcijanie mamy być „naśladowcami Boga” jako dzieci umiłowane i postępować drogą miłości* (Ef 5, 1-2), jak Chrystus żyć Jego duchem aby życie Jezusa objawiało się w naszym ciele (2 Kor 4, 10)³⁸. Autor wstępu teologicznego do omawianej jednostki nazwie to nawróceniem egzystencjalnym i podkreśli jego znaczenie w słowach: *Nawrócenie egzystencjalne staje się szczególnie ważne w dzisiejszym stechnizowanym świecie, w którym człowiek gubi*

³⁶ A. Spławski, *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Pokuta w Kościele”* w: P.M. III, 518.

³⁷ A. Spławski, *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Pokuta w Kościele”*, 518.

³⁸ KRK 3, j. 30.

rozumienie sensu życia, swego istnienia, świata, a zarazem zmysł szukania Boga³⁹.

Egzystencjalny charakter nawrócenia podkreśla także Ordo P. w słowach: *Albowiem do Królestwa Bożego możemy przystąpić tylko przez „metanoię”, czyli przez wewnętrzną zmianę całego człowieka, dzięki której zaczyna on myśleć, sądzić i układać swoje życie przeniknięty tą świętością i miłością Boga, które w Jego Synu zostały ostatecznie objawione i nam w pełni udzielone*⁴⁰.

1. 3. 2. Porzucenie grzechu

Drugim zasadniczym momentem nawrócenia jest porzucenie grzechu. Ten aspekt podkreślają niemal wszystkie jednostki. I tak w jednostce trzydziestej czytamy: *Chrześcijanin wie, że prawdziwe nawrócenie polega na odwróceniu się od wszystkich grzechów, na zerwaniu z wszelką okazją do złego oraz na podjęciu wysiłku, który by prowadził ku prawdziwej przemianie całego człowieka (...) Nawracający się pragnie całym sercem umrzeć dla grzechu, by odtąd żyć według Ewangelii i spełniać wolę Chrystusa*⁴¹. Natomiast w jednostce Chrystus okazuje miłosierdzie Ojca w sakramencie pokuty czytamy: *Tej zewnętrznej czynności musi towarzyszyć wewnętrzne nawrócenie, odwrócenie się od grzechu, przemiana serca, bez której spowiedź pozostałaby próżna i bezowocna*⁴². Na ten element nawrócenia, jakim jest zerwanie z grzechem, zwraca uwagę także Ordo P. Czyni to w punkcie drugim, gdzie czytamy: *To zwycięstwo nad grzechem jaśnieje najpierw w chrzcie, przez który dawny człowiek zostaje ukrzyżowany z Chrystusem dla zniszczenia grzesznego ciała, abysmy już więcej nie służyli grzechowi*⁴³. Ten sam dokument omawiając żal za grzechy mówi: *Spośród aktów penitenta na pierwszym miejscu należy wyliczyć żal za grzechy, który „jest bólem duszy i obrzydzeniem sobie popełnionego grzechu złączonym z postanowieniem nie grzeszenia w przyszłości*⁴⁴.

Omawiane katechezy wyraźnie podkreślają, że nawrócenie jest procesem, który ma trwać całe życie. Nie można więc nawrócenia ograniczyć do jednego aktu, gdyż jest ono raczej stałym wymiarem życia. *Nawracanie się do Boga musi trwać całe życie, ponieważ chrześcijanin musi wciąż wybierać między drogą Bożą, a drogą złą*⁴⁵. Zresztą

³⁹ A. Spławski, tamże, 519.

⁴⁰ Ordo P, nr 6a.

⁴¹ KRK 3, j. 30.

⁴² Tamże, j. 30.

⁴³ Ordo P, nr 2.

⁴⁴ Tamże, nr 6a.

⁴⁵ KRK 3, j. 4.

myśl ta przewija się poprzez wszystkie katechezy tak w pierwszej części omawianej grupy *Odejście*, gdy ukazuje rzeczywistość grzechu, jak też i w drugiej części *Powrót*, akcentując za Konstytucją o Kościele, że Kościół zawsze potrzebuje oczyszczenia z grzechów i nieustannie do tego nawołuje. Kościół obejmujący w swoim łonie grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje (KK 8)⁴⁶.

Na ten stały wymiar życia, jakim jest nawrócenie, wskazuje *Ordo P.* omawiając zagadnienie *Pokuta w życiu i liturgii Kościoła. Lud Boży licznymi i różnymi sposobami praktykuje tę nieustanną pokutę. Uczestnicząc w cierpieniach Chrystusa przez cierpliwość, podejmując dzieła miłosierdzia i miłości, nawracając się z każdym dniem coraz bardziej według Ewangelii Chrystusa...*⁴⁷

Podsumując należy podkreślić, że aspekt nawrócenia może być rozumiany w świetle rzeczywistości miłosierdzia Bożego objawiającego się w historii zbawienia i dochodzącego do szczytu w misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa.

Natomiast *Ordo P.* jako kontekst a zarazem przygotowanie kreśli najpierw obraz objawiającego się miłosierdzia Bożego, cytując za św. Pawłem: *Miłosierdzie swoje objawił Ojciec jednajac świat ze sobą w Chrystusie i to co na ziemi, i to co w niebiosach wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża* (2 Kor 5, 18-19; Kol 1, 19n). To zaproszenie do nawrócenia wyrażone w miłosierdziu Bożym ukazane jest w kontekście całej historii zbawienia a głoszone i przypominane przez proroków: *To wezwanie do pokuty, które często rozbrzmiewało w ustach proroków, przygotowało serca ludzi na przyjście Królestwa Bożego przez głos Jana Chrzciciela, który przyszedł „głosząc chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów”* (Mk 1, 4)⁴⁸.

Wskazując zaś na szczyt realizacji miłosierdzia Ojca w stosunku do ludzi, przez swego Syna, powyższy dokument Stolicy Apostolskiej mówi: *Pan Jezus zaś nie tylko wezwał ludzi do pokuty, aby porzucili grzechy i całym sercem nawrócili się do Boga, lecz także przyjmując grzeszników pojednał ich z Ojcem. (...) Wreszcie sam umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia*⁴⁹. *Ordo P.* bardzo skrótowo sygnalizuje kontekst historiozbawczy sakramentu pokuty. Szersze omówienie tego zagadnienia znajdujemy w artykule S. Czerwika pt. *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle Ordo P.* W artykule tym czytamy: *Podstawową ideą teologiczną nowego*

⁴⁶ Tamże, j. 30.

⁴⁷ *Ordo P.*, nr 4.

⁴⁸ *Ordo P.*, nr 1.

⁴⁹ Tamże, nr 1.

obrzędu jest kontekst historiozawczy. Sakrament pokuty ukazany jest w świetle tajemnicy pojednania w historii zbawienia. Jakie są etapy realizacji tego „misterium reconciliationis”? Bóg Ojciec pierwszy powziął od wieków inicjatywę pojednania ze sobą grzesznej ludzkości: (Bóg)... pojednał nas ze sobą przez Chrystusa... w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat, nie poczytując ludziom grzechów. (2 Kor 5, 18-19). Zechciał bowiem (Bóg)... aby przez Niego (Chrystusa) znów pojednać wszystko ze sobą... i to, co na ziemi, i to co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża. (Kol 1, 19n)⁵⁰.

Dalej należy podkreślić, że pokuta ukazana w grupie tematycznej *Odejście i powrót* ujęta jest w dwóch aspektach, mianowicie: aspekt pozytywny jako mocniejsze zwrócenie się do Boga, złączenie z Chrystusem, a jednocześnie upodobnienie się do Niego, oraz w aspekcie negatywnym jako zaprzestanie popełniania grzechów. Zrozumiałe jest, że proces ten dokonuje się przez całe życie człowieka.

1. 4. Pojednanie

Po ukazaniu rzeczywistości grzechu i nawrócenia, obecnie chcemy się zająć zagadnieniem, jak omawiana grupa tematyczna, *Odejście i powrót*, ukazuje katechizowanym aspekt pojednania sakramentu pokuty.

1. 4. 1. Pojednanie z Bogiem przez Kościół

Omawiana grupa tematyczna w katechezie *Chrystus* okazuje miłosierdzie Ojca w sakramencie pokuty wyraźnie stwierdza: Kościół jedna ludzi z Bogiem⁵¹. Katecheza najpierw przybliży katechizowanym troskę Jezusa Chrystusa, cytując Jego słowa: *Przyszedłem szukać, co było zginęło, chorzy potrzebują lekarza*, a następnie ukazuje troskę zawartą w przypowieściach, mówiących o pojednaniu i przebaczeniu. Wreszcie katecheza stwierdza: *Całe postępowanie Jezusa, a zwłaszcza Jego męka i śmierć krzyżowa, jest objawionym znakiem Bożego miłosierdzia i przebaczenia dla wszystkich szukających pojednania*⁵². Po ukazaniu osobistej troski Jezusa Chrystusa zdążającej do pojednania ludzkości z Bogiem, za czasów Jego publicznej działalności, katecheza zwraca uwagę na rolę Kościoła: *Jezus swoją troskę o los grzesznych ludzi przekazuje dalej Kościołowi*⁵³. Konkluzją całego zagadnienia jest stwierdzenie: *Nie ma zatem pojednania z Bogiem dla tych grzeszników, którzy świadomie*

⁵⁰ S. Czerwik, *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle Ordo P*, RBL 29(1976) 135.

⁵¹ KRK 3, j. 32.

⁵² Tamże, j. 32.

⁵³ Tamże, j. 32.

chcieliby pominąć pośrednictwo Kościoła Chrystusowego w swoim dążeniu do pojednania. (...) To pojednanie z Bogiem za pośrednictwem Kościoła nazywa się sakramentem pokuty⁵⁴.

Ordo P. również akcentuje aspekt pojednania z Bogiem przez Kościół ukazując przekazanie władzy Piotrowi i Kościołowi: *Postuszny temu nakazowi Pana, Piotr, do którego tenże Pan skierował słowa: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16, 19). (...) Ponadto Zbawiciel nasz Jezus Chrystus udzieliwszy Apostołom oraz ich następcom władzy odpuszczania grzechów, ustanowił w swoim Kościele sakrament pokuty, ażeby wierni, którzy grzeszą po pierwszym obmyciu (po chrzcie), mogli przez odnowienie w łasce pojednać się z Bogiem. Kościół bowiem ma „i wodę i łzy: wodę chrztu i łzy pokuty”⁵⁵.*

1. 4. 2. Pojednanie z Kościołem

KRK przekazuje katechizowanym naukę o sakramencie pokuty, w którym dokonuje się pojednanie z Bogiem i Kościołem. Przyjęcie tej prawdy byłoby niezrozumiałe dla katechizowanych bez zrozumienia zła grzechu, oraz jego indywidualnego, społecznego i eschatologicznego wymiaru. KRK sakrament pokuty omawia w osobnej grupie tematycznej *Odejście i powrót*. Omawiany katechizm ukazuje także, że inicjatywa nawrócenia i pojednania wychodzi od Boga. Zagadnienie inicjatywy Boga tutaj tylko sygnalizujemy z tej racji, że poświęcamy temu problemowi cały czwarty rozdział niniejszej pracy. Omawiana grupa tematyczna nie stanowi jednak całości samej dla siebie. Tworzy ona całość z pozostałymi grupami tematycznymi, dlatego przekazując katechizowanym syntezę nauki o sakramencie pokuty zakłada, że katechizowani mają już świadomość swego związku z Bogiem i Kościołem, gdyż już o tym była mowa np. w katechezach rozpoczynających materiał przeznaczony na klasę siódmą. Dlatego katechezy omawianej grupy stale używają słowa *chrześcijanin* nawiązując do chrztu: *Pierwsze pojednanie i odpuszczenie wszystkich grzechów dokonało się w sakramencie chrztu*⁵⁶. Świadomość związku człowieka z Bogiem i Kościołem pozwala katechizowanym zrozumieć, że grzech śmiertelny zrywa to zjednoczenie i dopiero wówczas może być mowa o pojednaniu, które jest powrotem do zjednoczenia. Gdyby katechizowany nie miał świadomości własnego zjednoczenia z Bogiem, to sakrament pokuty byłby

⁵⁴ Tamże, j. 32.

⁵⁵ Ordo P, nr 1, 2.

⁵⁶ KRK 3, j. 32.

dla niego tylko przebaczeniem. Twoje pojednanie z Bogiem i Kościołem dokonuje się wtedy, gdy kapłan, przedstawiciel Kościoła, wypowiada słowa rozgrzeszenia⁵⁷.

Szersze omówienie eklezjalne kontekstu odnowionej liturgii sakramentu pokuty znajduje się w artykule S. Czerwika, pt. *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle Ordo Paenitentiae*. Wspomniany autor wyraźnie precyzuje na czym te wymiar polega: *Eklezjalny wymiar sakramentu pokuty polega więc na tym, że sakrament ten stanowi szczytowy moment (un moment fort) pokutnego nastawienia całego życia i całej liturgii Kościoła. Dlatego też sakrament pokuty musi być rozważany w całym kontekście misji Kościoła i jego liturgii, której jednym z podstawowych celów jest prowadzenie ludzkości do pojednania i zjednoczenia z Bogiem*⁵⁸.

Należy także zwrócić uwagę na to, że sakrament pokuty w KRK ukazany jest w kontekście historiozbawczym. Ukazany jest więc jako realizacja odwiecznego planu Bożego zjednoczenia wszystkich ludzi ze sobą. Omawiana grupa katechez nawiązuje do odwiecznego planu Bożego, woli Bożej zbawienia wszystkich ludzi. Ten plan Boży został zrealizowany w osobie Jezusa Chrystusa oraz kontynuowany jest przez Kościół. Dalej Chrystus w swoim miłosierdziu pozwala na dopełnienie tej pokuty nawet po śmierci⁵⁹.

Ten aspekt historiozbawczy podkreśla także *Ordo P.* na samym początku, ukazując miłosierdzie Ojca objawiające się w historii zbawienia a realizowane w osobie Jezusa Chrystusa. *Ojciec (niebieski) okazał swoje miłosierdzie w Chrystusie jednając ze sobą świat. (...) to wezwanie do pokuty, które często rozbrzmiewało w ustach proroków, przygotowało serca ludzi na przyjście Królestwa Bożego przez głos Jana Chrzciciela*⁶⁰.

Podsumowując tę część niniejszej pracy oprócz zagadnienia prezentacji grupy tematycznej *Odejście i powrót* i jednostki katechetycznej, gdyż one stanowią dla siebie całość, należy stwierdzić: Sakrament pokuty ukazany w KRK 3 najpierw ukazany jest w kontekście historiozbawczym jako realizacja odwiecznego planu Bożego zjednoczenia wszystkich ludzi z Bogiem. Następnie ukazany jest jako sakrament nawrócenia pojętego jako głębsze zjednoczenie z Bogiem i zaprzestanie grzeszenia, oraz jako sakrament pojednania z Bogiem i Kościołem, które dokonuje się przez Chrystusa w Kościele i przez Kościół.

Liczni autorzy inspirowani ukazaniem się dokumentu Stolicy Apo-

⁵⁷ Tamże, j. 32.

⁵⁸ S. Czerwik, *art. cyt.*, 140.

⁵⁹ Por. KRK 3, j. 31, 32.

⁶⁰ *Ordo P.*, nr 1.

stolskiej *Ordo P.* oraz zrozumieniem ważności zagadnienia, poświęcają w swoich artykułach wiele uwagi tym problemom. Szersze wyjaśnienie omawianych elementów sakramentu pokuty znajdujemy w artykule *Istotne elementy pokuty*⁶¹.

CZEŚĆ DRUGA

Kształtowanie idei i postawy nawrócenia

Po omówieniu zasadniczej treści teologii sakramentu pokuty, zawartej w grupie tematycznej *Odejście i powrót*, w niniejszym rozdziale chcemy zająć się następnym zagadnieniem, mianowicie jak KRK 1-4, przygotowuje katechizowanych do zrozumienia pojęcia nawrócenia, czy ewentualnie prowadzi już do realizowania postawy nawrócenia niezależnie od katechezy o sakramencie pokuty.

Ponieważ zasadnicza grupa tematyczna, omawiająca sakrament pokuty, zamyka materiał klasy siódmej, wobec tego zagadnienie nawrócenia chcemy omawiać w dwóch częściach. Pierwsza będzie obejmowała katechezy od klasy piątej do siódmej włącznie, a więc katechezy poprzedzające właściwą naukę o sakramencie pokuty, oraz druga, obejmująca katechezy klasy ósmej, jako katechezy następujące po zasadniczej grupie tematycznej.

2. 1. Kształtowanie nawrócenia w oparciu o materiał katechizujący ze Starego Testamentu

Pierwsza część omawianego katechizmu nosi tytuł *W Chrystusie jesteście ludem Bożym*. Wstęp zawiera trzy jednostki wprowadzające katechizowanych w zagadnienie historii Boga objawiającego się, ukazującego swój plan zbawienia a jednocześnie wzywającego do współdziałania. *Kiedy się ludziom objawia, nie przekazuje im jedynie wiedzy o sobie, ale objawia też swój plan zbawienia wszystkich ludzi. Pragnie przetwarzać życie ludzi, aby było coraz lepsze, sprawiedliwsze, przepełnione miłością. (...) mówi też Bóg o życiu ludzkim i wzywa nas do współdziałania ze sobą*⁶². Zaznajomienie katechizowanych z Bogiem, objawiającym się i wzywającym, ukazuje im, że inicjatywa nawrócenia wychodzi od strony Boga a nie od strony człowieka. Jednostki te, bę-

⁶¹ W. Dudek, W. Hanc, *Istotne elementy pokuty*, Aten. Kapł. 89(1977) 178—191.

⁶² KRK 1, j. 1.

dące wprowadzeniem do całego KRK ukazują, że *katecheza w ciągu czterech lat będzie stałym spotkaniem ze Słowem Bożym, wzywającym i oświecającym życie człowieka*⁶³.

Po zapoznaniu z pojęciem historii zbawienia w jednostce pierwszej, jednostka druga ukazuje związek poszczególnego człowieka z Bogiem i jego miejsce w historii zbawienia, dzięki czemu katechizowany może dostrzec, że nie jest to tylko historia. *Przez chrzest zostałeś przyjęty do Kościoła. Zostałeś włączony w historię zbawienia. Wszedłeś we wspólnotę z Bogiem i we wspólnotę dzieci Bożych*⁶⁴. Na ten kontekst historiozbowczy wskazuje także *Ordo P.* w punkcie pierwszym: *Ojciec (niebieski) okazał swoje miłosierdzie w Chrystusie jednając ze sobą świat, i to co na ziemi i to co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew jego krzyża (2 Kor 5, 18-19; Kol 1, 20). Gdy Syn Boży stał się człowiekiem przebywał między ludźmi, aby ich uwolnić z niewoli grzechu (J 8, 34-36) i wezwać z ciemności do swego przedziwnego światła. Z tej racji, rozpoczynając swoją ziemską działalność, głosił pokutę, mówiąc: „Nawracajcie się i wierzcie Ewangelii” (Mk 1, 15). To wezwanie do pokuty, które rozbrzmiewało w ustach proroków, przygotowywało serca ludzi na przyjście Królestwa Bożego przez głos Jana Chrzciciela, który przyszedł „głosząc chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów” (Mk 1, 4)*⁶⁵.

Po przybliżeniu katechizowanym pojęcia historii zbawienia, KRK w następnych katechezach nawiązuje do sakramentu chrztu św. Czyni to z tej racji, żeby katechizowani dostrzegali, że nie chodzi tu tylko o historię ale o rzeczywistość, w którą każdy przez chrzest zostaje włączony, a z tej rzeczywistości wynikają pewne konsekwencje wezwania i odpowiedzi, współpracy i świadczenia. *Przez to zdarzenie (chrzest) zostałeś włączony w historię zbawienia. Bóg obdarzył cię miłością, uczynił swoim dzieckiem i zaprosił do współżycia ze sobą. (...) Bóg zaprosił cię do współdziałania i współpracy ze sobą (...) Pragnie, abyś zrozumiał to Jego wezwanie i sam dał na nie Bogu odpowiedź*⁶⁶.

Następne zaś katechezy, tj. od czwartej do czternastej, wprawdzie wyraźnie nie mówią o nawróceniu, jednak ukazując przymierze Abrahama, oraz fakt, że Bóg przemawia do swego ludu, poucza, rządzi i kieruje światem, powołuje człowieka do współdziałania, zaprasza do wspólnoty ze sobą⁶⁷ kształtuje postawę słuchania, która wychowuje do pokuty uwrażliwiając katechizowanych na wezwanie zawarte w Objawieniu.

⁶³ J. Charytański, *Wstęp do katechez wprowadzających*, w: P.M. I, 59.

⁶⁴ KRK 1, j. 2.

⁶⁵ *Ordo P.*, nr 1.

⁶⁶ KRK 1, j. 3.

⁶⁷ Por. KRK 1, j. 6—12.

Katechezy czternasta i piętnasta już jasno zajmują się problemem zła — grzechu i nawrócenia, o który nam chodzi w drugiej części niniejszej pracy. Grzech ukazany tu jest jako zerwanie wspólnoty życia z Bogiem.

Pojęcie grzechu, jako zerwanie wspólnoty z Bogiem, czy jej osłabienie, jak również zerwanie wspólnoty z Kościołem, *Ordo P.* ukazuje w punkcie piątym: *Ponieważ grzech jest obrazą Boga, która zrywa przyjaźń z Nim (...) na skutek czego grzech jednego szkodzi również innym, tak jak świętość jednego staje się dobrodziejstwem dla pozostałych. Dla tej również racji pokuta niesie ze sobą także pojednanie z braćmi, którym grzech zawsze przynosi szkodę*⁶⁸.

Zrozumienie tak pojętego grzechu jako zerwanie wspólnoty z Bogiem itd., byłoby niemożliwe bez odpowiedniego przygotowania. Dlatego katechezy poprzedzające przygotowały ucznia do zrozumienia tak pojętego grzechu.

Dlatego po ukazaniu, do czego prowadzi grzech, jednostka czternasta *Ludzie zrywają wspólnotę życia z Bogiem* wyraźnie już mówi o nawróceniu: *Wszyscy jesteśmy grzesznikami. Poczujemy się do niejednego grzechu. Biblijne opowiadanie o zerwaniu wspólnoty z Bogiem czytamy w Wielkim Poście. Wtedy Bóg słowami Pisma św. wzywa nas do nawrócenia i pokuty. Wyrazem zewnętrznym tej pokuty jest posypywanie głów popiołem na rozpoczęcie Wielkiego Postu*⁶⁹. W tej samej jednostce w punkcie *Jak odpowiem Bogu*, mówiącej o zgubnych skutkach, jakie wywołują grzechy i wady narodowe, czytamy: *Będę czuwał, by wady te nie zakorzeniły się we mnie*⁷⁰. Jest to wezwanie do nawrócenia, które przybiera tu także formę modlitewną w postaci psalmu 50-go: *Zmituj się nade mną (...) zgładź nieprawość moją. Obmyj mnie zupełnie z mojej winy (...) uznaję bowiem nieprawość moją*.

Jednostka zaś piętnasta pt. *Grzech dosięga każdego człowieka*, cytując tekst opowiadania o Ablu i Kainie, wskazuje na związek grzechu pierwszych ludzi z grzechem wszystkich ludzi: *że po grzechu pierwszych ludzi zło jakby lawina obejmuje coraz większy zakres i zaczyna rozrastać się wśród potomków Adama*⁷¹. Jednostka ta chce również przybliżyć katechizowanym prawdę, że człowiek sam bez Boga popada coraz bardziej pod panowanie zła, a jednocześnie istoty tego zła dozukiwać się trzeba w samej woli człowieka, że ono pochodzi od niego. (...) *Jednak i wtedy okazuje się, że człowiek nie musiał absolutnie pod-*

⁶⁸ *Ordo P.*, nr 5.

⁶⁹ KRK 1, j. 14.

⁷⁰ Tamże, j. 14.

⁷¹ J. W. Rosłon, *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Grzech dosięga każdego człowieka”*, w: P.M. I, 236.

legać grzechowi, bo znalazła się sprawiedliwa rodzina Noego, która się mu oparła⁷².

Trzeba zwrócić także uwagę i na to, że w takim ujęciu grzechu nie ma miejsca na rozpacz i pesymizm, bowiem od razu człowiek staje wobec przewyższającego grzechy daru łaski Bożej w Jezusie Chrystusie. Człowiek dla przeciwstawienia się złu potrzebował pomocy z zewnątrz, sam był bezradny. Ale ta pomoc przyszła. Bóg nie pozostawił ludzi ich nieszczęśliwemu losowi, przyobiegał i przygotował starannie ich zbawienie⁷³. Ten wielki dar łaski Bożej katechizowani widzą na podstawie przytoczonych tekstów Pisma św.: *Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska. I dlatego Bóg wzywa każdego człowieka, aby nie ulegał skłonności do grzechu: Grzech waruje u wrót i łasi się do Ciebie, a ty przecież masz nad nim panować (Rodz. 4, 7). Chrystus wzywa mnie, bym wytrwale walczył ze skłonnością do grzechu w sobie. Jaką złą skłonność (jaką wadę) muszę szczególnie opanować w sobie? A konkluzją całej katechezy są słowa Pisma św. wyjęte z Psalmu 33: Szukałem Pana i On mnie wystąpił (...) Powściągnij swój język od złego (...) odstęp od złego i czyń dobro⁷⁴.*

Trzecia grupa tematyczna obejmuje jednostki od osiemnastej do dwudziestej szóstej. Główny materiał stanowią opowiadania biblijne, ukazujące dzieje Izraela, szczególnie wyjście z niewoli i zdobycie ziemi obiecanej. Grupa ta przypomina ujęcie historii biblijnej, ale istnieje zasadnicza różnica między historią biblijną a KRK. Różnica ta polega na tym, że chociaż element informacyjny istnieje tak w historii biblijnej jak i w KRK, to jednak katechezy KRK zwracają istotną uwagę na interpretację Pisma św. *Pismo św. nie jest opowiadaniem historycznym w dzisiejszym znaczeniu. Jest przede wszystkim interpretacją teologiczną przekazywanych wydarzeń. Postacie biblijne nie występują więc przede wszystkim jako bohaterowie czy wzorce postępowania moralnego, ale na pierwszym miejscu wysuwają w nich autorzy natchnieni ich rolę w spełnianiu się planów Bożych w historii. Jednocześnie widzą w nich pośredników działającego Boga. (...) Podstawowy problem egzystencji ludzkiej stanowi w trzeciej grupie tematycznej doświadczenie Boga bliskiego, wchodzącego w historię ludzkości, zapraszającego do współdziałania w realizacji Jego planów (...) Współdziałanie z Bogiem dokonuje się zawsze w ramach ludu wybranego⁷⁵.*

Czwarta grupa tematyczna obejmuje katechezy od dwudziestej szóstej do trzydziestej czwartej. W tytułach poszczególnych jednostek

⁷² Tamże, 235—236.

⁷³ J. W. Rosłon, art. cyt., 237.

⁷⁴ KRK 1, j. 15.

⁷⁵ J. Charytański, Wstęp do trzeciej grupy tematycznej „Bóg przymierza tworzy swój lud”, w: P.M. I, 276.

można by wyczytać sformułowania katechizmowe: wszechobecność, opatrność, sprawiedliwość, miłosierdzie, duchowość Boga, Jego świętość, czy prawdę, że Bóg jest tylko jeden. (...) Bóg jednak objawił się w wydarzeniach i towarzyszących im słowach. Dlatego to obecna grupa tematyczna nie omawia przymiotów Bożych pojętych abstrakcyjnie, ale podsuwa wydarzenia i słowa, w których Bóg objawił Siebie jako sprawiedliwego, świętego itd.⁷⁶ Widać tu zmianę kategorii myślowych scholastycznych na biblijne.

Grupa ta również kilkakrotnie akcentuje aspekt nawrócenia. I tak w jednostce Bóg prowadzi lud jako Pan i Ojciec ukazuje, że Bóg jako karę za zapominanie o Bogu i nieprzestrzeganie prawa surowo swój lud karze (niewola Babilońska, zburzenie Jerozolimy). Taką surowość okazał Bóg swemu ludowi, np. gdy zesał nań niewolę i dopuścił do zburzenia Jerozolimy. (...) Bóg dopuścił to dlatego, aby naród opamiętał się i nawrócił⁷⁷.

Mówiąc o miłosierdziu Boga w stosunku do Niniwy w jednostce dwudziestej dziewiątej czytamy: *W tym celu posłał do Niniwy proroka Jonasza, aby wzywał ich do nawrócenia. (...) Gdy grzeszyli, Bóg sam wzywał naród wybrany do nawrócenia, aby mógł mu okazać miłosierdzie*⁷⁸. Zresztą, okazywanie miłosierdzia Bożego stanowi w dziejach zbawczych Starego Przymierza podstawową zasadę kierowania Narodem wybranym i wychowawczego oddziaływania na niego⁷⁹. Dlatego omawiana jednostka, chcąc przybliżyć prawdę Boga miłosiernego, oprócz przypowieści zawartej w księdze Jonasza o Niniwie, przytacza także słowa proroka Ezechiela: *Ja nie pragnę śmierci bezbożnego, ale jedynie tego, by bezbożny zmienił swoje postępowanie i żył. Porzucicie, porzucicie wasze złe postępowanie! Czemuż to chcecie zginąć, o Izraelici? (Ez 33, 11)*. Słowa te są także wezwaniem do zmiany życia, a więc nawrócenia.

Jednostka Bóg przygotowuje lud na „pełnię czasu”⁸⁰, przybliża katechizowanym prawdę, że Bóg stale realizuje zbawczy plan aż do pełni czasów. Bóg wypełnia dalej swoje obietnice i zapowiada je przez usta proroków. W słowach proroków cytowanych w omawianej katechezie, katechizowani jasno dostrzegają realizację zbawczego planu Bożego, który realizuje się także między innymi w wezwaniu do nawrócenia. *Cóż mi po mnóstwie waszych ofiar (...) Obmyjcie się, czyści bądźcie!*

⁷⁶ J. Charytański, *Wstęp do czwartej grupy tematycznej „Bóg przymierza objawia się w swoim ludzie”*, w: P.M. I, 424.

⁷⁷ KRK 1, j. 27.

⁷⁸ Tamże, j. 29.

⁷⁹ J. W. Rosłon, *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Bóg objawia swoje miłosierdzie”*, 460—461.

⁸⁰ KRK 1, j. 33.

Usuńcie zło! Zaprawiajcie się w dobrem (Iz 1, 11. 16-17a). Natomiast Jeremiasz cytowany w tej samej jednostce mówi: zwrócę na nich miłościwe moje oko i przywrócę ich do tego kraju; odbuduję ich i już nie zburzę, zasadzę ich i już nie wyrwę. Dam im rozum, by Mnie poznali, że Ja jestem Jahwe, i będą mym ludem, a Ja będę ich Bogiem, gdy się do mnie nawrócą całym sercem swoim (Jer 24. 6-7).

Piąta grupa tematyczna *Bóg Zbawca* obejmuje jednostki od trzydziestej czwartej do trzydziestej ósmej. Grupa ta stanowi przejście do Chrystologii i eklezjologii następnego roku nauczania. Także i w tej grupie tematycznej chcemy wypunktować wezwanie do nawrócenia. I tak w jednostce *Bóg poucza swój lud przez proroków* czytamy: *Kiedy przywódcy i królowie, i cały naród sprzeniewierzyli się Bogu i nie byli Mu posłuszni, Bóg powoływał proroków i przez nich wzywał do nawrócenia i wierności przymierzu, jakie zawarł ze swoim ludem. (...) Grozili karami, które ich spotkają, jeśli nie zmienią postępowania. (...) Ale Bóg nie opuścił swego ludu w niewoli. (...) Prorocy stali się duchowymi przywódcami wybranego narodu, podtrzymywali go na duchu, nawoływali do nawrócenia i wierności Bogu. (...) Spośród tych, którzy pozostaną i nawrócą się, utworzy nowy Lud Boży. (...) Przez proroków Bóg wzywa i nas do nawrócenia, przypomina o zachowaniu. Jego przykazań, zachęca do wytrwałości. Przestrzega nas także przed błędnymi drogami, które prowadzą do nieszczęść i zła⁸¹.*

Należy także podkreślić, że KRK ukazuje funkcję proroków jako przywódców duchowych ludu Bożego, wzywających do nawrócenia, zachowania przykazań, itd. Tę rolę omawiany katechizm podkreśla z następujących racji: *Pragniemy mocno podkreślić tę właśnie rolę proroków, jako przywódców duchowych Bożego ludu, ponieważ w oczach wiernych, a przede wszystkim dzieci, są głównie, jeśli nie jedynie, przepowiadaczami przyszłości. Dzięki takiemu ujęciu nasi katechizowani będą mogli dostrzec głęboki sens ubogacenia czytań mszalnych, zwłaszcza księgami prorockimi, jak również zrozumieć ich rolę w życiu współczesnego Kościoła⁸².*

Następne katechezy mówią o nadejściu ery mesjańskiej, ery sprawiedliwości i pokoju. Bóg wypełnia plan zbawienia dając ludowi Króla pokoju, Nowego Dawida — Pasterza, Sługę Jahwe, którym jest Jezus Chrystus⁸³. Jednostki te są oparte o teksty proroków zapowiadających wypełnienie dzieła zbawienia z wyraźnym akcentem do nawrócenia. I tak w jednostce *Bóg powołuje pasterza — przewodnika dla swego ludu*

⁸¹ KRK 1, j. 34.

⁸² J. Charytański, *Wstęp do piątej grupy tematycznej „Bóg Zbawca”*, w: P.M. I, 536.

⁸³ Por. KRK 1, j. 35—37.

cytowane słowa proroka Ezechiela mówią o nawróceniu, które będzie dziełem zapowiedzianego nowego pasterza, Jezusa Chrystusa: *Zagubioną odszukam, zabłąkaną sprowadzę z powrotem, skaleczoną opatrzę, chorą umocnię i mocną będę ochraniał* (Ez 34, 16). Natomiast jednostka *Sługa Jahwe wypełnia Boży plan zbawienia*, cytując pierwszą i drugą pieśń o cierpiącym słudze Jahwe z księgi proroka Izajasza odnoszącym się do Chrystusa, mówi: *Proroctwo to jest wezwaniem skierowanym do wszystkich wierzących, aby w swoim życiu szli tą samą drogą*⁸⁴.

Ordo P., ukazując sakrament pokuty w kontekście historiozbawczym, również odwołuje się do Starego Testamentu a zwłaszcza do proroków, którzy nawoływali przecież do nawrócenia: *To wezwanie do pokuty, które często rozbrzmiewało w ustach proroków, przygotowało serca ludzi na przyjście Królestwa Bożego przez głos Jana Chrzciciela, który przyszedł „głosząc chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów”* (Mk 1, 4)⁸⁵.

Reasumując należy podkreślić, że aspekt nawrócenia w jednostkach pierwszej części KRK ukazany jest w oparciu o teksty Pisma św. Starego Testamentu. Z tej racji nawrócenie ujęte jest w relacji wierności Przymierzu, tzn. Bóg czyni naród Izraelski swoim ludem wybranym, daje mu swoje prawa i obdarza go swymi dobrodziejstwami. Łamanie tego prawa jest odwróceniem się od Boga i zerwaniem Przymierza. Stąd też grzech, nawrócenie, jako rzeczywistości stale powiązane ze sobą i przenikające się mają charakter wybitnie społeczny. Nawrócenie to zwrot ku wierności Przymierzu, to wypełnienie planów Bożych zawartych w Przymierzu, to uznanie Boga, Jego prymatu a równocześnie złości grzechu. Nawrócenie ukazane w omawianej części KRK to oddalenie się od zła i podjęcie na nowo życia według Prawa. Wysuwa się więc na pierwsze miejsce nawrócenie jako zwrot ku zachowaniu Prawa. Bardziej osobowy charakter nawrócenia ukazany jest właściwie jako wyjątek w Starym Testamencie, a równocześnie i w pierwszej części KRK, w opisie nawrócenia się Dawida.

Nawiązanie w pierwszych jednostkach omawianego katechizmu jak i w *Ordo P.* do sakramentu chrztu sprawia, że nie chodzi tu o wspomnienie — historię, ale o rzeczywistość zbawczą, w której każdy ochrzczony ma swój udział. W takim układzie rzeczywistość nawrócenia nie jest czymś oderwanym od życia, ale staje się aktualnym wezwaniem do nawrócenia.

Dla pogłębienia tego zagadnienia odsyłam do artykułu M. Gołębiowskiego. Wspomniany autor ukazuje zagadnienie pokuty w Starym Testamencie. Porusza sprawę kultyczno-rytualnych form pokuty

⁸⁴ KRK 1, j. 37.

⁸⁵ *Ordo P.*, nr 1.

oraz ideę nawrócenia głoszoną w nauczaniu proroków⁸⁶. Temat ten porusza także B. Przybylski w swoim artykule pt. *Ku źródłom teologii Pokuty*⁸⁷.

2. 2. Kształtowanie nawrócenia w oparciu o materiał katechizujący z Nowego Testamentu i nauki o Kościele.

Po ukazaniu aspektu nawrócenia w pierwszej części KRK, przechodzimy do ukazania tego samego problemu w drugiej jego części.

Kim jest Jezus Chrystus? Tym zasadniczym pytaniem rozpoczyna się szósty rok nauczania katechetycznego. Pytanie, kim jest Jezus Chrystus, stawiają sobie ludzie od dwu tysięcy lat, a jednocześnie wobec tego pytania nie może przejść obojętnie człowiek naszych czasów. Również uczeń szóstej klasy szkoły podstawowej staje już wobec powyższego pytania w swej indywidualnej drodze ku własnemu, autonomicznemu spojrzeniu na rzeczywistość⁸⁸.

Punktem docelowym omawianej grupy tematycznej nie jest jednak czysto obiektywne stwierdzenie: Jezus z Nazaretu jest obiecany Mesjaszem. Człowiek zawsze pyta: kim jest On dla mnie, dziś. Czy wystarczy odpowiedź, że Chrystus jest Zbawicielem, że przyniósł nam odpuszczenie grzechów, umożliwił drogę do Ojca? Przecież nasze chrześcijaństwo, nasza wiara, nasz udział w zbawieniu urzeczywistnia się w warunkach naszego codziennego życia. (...) człowiek nieomal codziennie staje wobec wyboru dobra lub zła. Jezus — Mesjasz jest światłem, jest drogą, jest mocą⁸⁹.

Katecheza pierwsza przybliży katechizowanym pojęcie i rzeczywistość Pełni czasów, tj. nadejścia Mesjasza. Nadejście Pełni czasów ogłasza św. Jan Chrzciciel, którego słowa cytowane w katechezie wyraźnie akcentują aspekt nawrócenia: *Nawróćcie się, bo bliskie jest królestwo niebieskie. (...) Wydajcie godny owoc nawrócenia. Ja was chrzczę wodą dla nawrócenia.* Katecheza nawiązuje także do liturgii: *Adwent jest czasem, w którym przypominamy sobie oczekiwanie ludzi na obiecanego Mesjasza. Wtedy właśnie uświadamiamy sobie, że Jego dzieło musi się ciągle dokonywać aż do Jego powtórnego przyjścia. W czytaniach o Janie Chrzcicielu słyszymy słowo Boże wzywające nas do nawrócenia i współdziałania z Chrystusem*⁹⁰.

⁸⁶ Por. M. Gołębiowski, *Pokuta w Starym Testamencie*, Aten. Kapł. 89(1977) 3—15.

⁸⁷ Por. B. Przybylski, *Ku źródłom teologii pokuty*, Aten. Kapł. 88(1977) 402—407.

⁸⁸ J. Charytański, *Wstęp do drugiej części KRK „Chrystus wczoraj i dziś”*, w: P.M. II, 40.

⁸⁹ Tamże, 40—41.

⁹⁰ KRK 2, j. 1.

Trzecia katecheza *Księga życia*, przybliży katechizowanym prawdę o księdze Nowego Testamentu. Katechizowany dowiaduje się ogólnie o treści nauczania Jezusa Chrystusa. Katecheza akcentuje w nauczaniu Jezusa Chrystusa wezwanie do nawrócenia. *Wzywał do nawrócenia czyli do zerwania ze złem i przyjęcia Dobrej Nowiny o zbawieniu*⁹¹. Piąta katecheza, ukazująca Chrystusa jako obiecanego Mesjasza, który przyszedł walczyć ze złem, również akcentuje rzeczywistość nawrócenia jako walki ze złem. *Przez chrzest złączyliśmy się z Chrystusem. Uczestniczymy także w walce, która trwa między Nim a mocami ciemności*⁹².

Katechezy od szóstej do ósmej stanowią drugą grupę tematyczną zatytułowaną *Królestwo Boże*. Treścią tej grupy jest działanie Jezusa Chrystusa. Jest to *głoszenie Królestwa Bożego lub Królowania Bożego. Towarzyszą mu „znaki czasów mesjańskich”, które bliżej określają same głoszenie. Trzeci element tej działalności stanowi wezwanie do pokuty — nawrócenia*⁹³. Również i w tej grupie tematycznej chcemy wypunktować interesujący nas problem nawrócenia.

W jednostce *Jezus Chrystus daje początek Królestwu Bożemu* czytamy: *Odtąd począł Jezus nauczać i mówić: „Nawracajcie się albowiem bliskie jest Królestwo niebieskie” (Mt 4, 17). (...) Jan Chrzciciel poprawiał błędne wyobrażenia o Mesjaszu i jego Królestwie. Uczył, że Mesjasz zażąda wiary i pokuty, czyli nawrócenia, że będzie odpuszczał grzechy i w taki sposób przyniesie zbawienie (...) Jezus żądał nawrócenia się od grzechów do Boga i wiary w Dobrą Nowinę (Ewangelię) o zbawieniu (...). Przez wiarę i chrzest św. ty również zostałeś włączony do Królestwa Bożego. Zobowiązałeś się wówczas, że twoje życie będzie życiem wiary, miłości Boga i ludzi. Jeżeli chcesz to wypełnić, musisz stale „nawracać się”, tzn. walczyć z grzechem*⁹⁴.

Katecheza *Jezus Chrystus głosi radosną nowinę o Królestwie Bożym* cytując przypowieść o skarbie i perle, ukazuje wartość Królestwa Bożego, a w przypowieści o siewcy jako początku Królestwa Bożego stawia katechizowanych w sytuacji decyzji i wyboru, co stanowi istotną cechę nawrócenia. Natomiast w przypowieści o ziarnie gorczycy i zaczynie wzywa nas Chrystus do ciągłego współdziałania z Bogiem. Chce, byśmy stale rozwijali Królestwo Boże w sobie i przyczyniali się do wzrostu Królestwa Bożego w naszym otoczeniu⁹⁵.

W jednostce siódmej sprawa decyzji i wyboru odnosi się do opowiedzenia się za Królestwem Boga, a w jednostce ósmej za Jego przy-

⁹¹ KRK 2, j. 2.

⁹² Tamże, j. 5.

⁹³ J. Charytański, *Wstęp do drugiej grupy tematycznej „Królestwo Boże”, w: P.M.II., 115.*

⁹⁴ KRK 2, j. 6.

⁹⁵ KRK 2, j. 7.

kazaniem miłości, przez które Bóg króluje wśród swego ludu, co stanowi owoc prawdziwego nawrócenia.

Piąta grupa tematyczna, obejmująca katechezy od siedemnastej do dwudziestej siódmej, wprowadza młodych w samo centrum przepowiadania chrześcijańskiego wyrażone w tytule grupy jednym słowem — „Pascha”⁹⁶.

W jednostce *W Jezusie Chrystusie Bóg Ojciec* objawia swą zbawczą miłość do ludzi katecheza, przytaczając przypowieści o zagubionej owcy, o zagubionej drachmie, ukazuje dobroć Jezusa dla grzeszników, konkludując słowami: *W Jezusie Chrystusie Bóg wychodzi naprzeciw każdego człowieka grzesznego z przebaczeniem i miłosierdziem. Nawet największemu grzesznikowi daje moc i siłę, aby porzucił swoje grzechy i nawrócił się do Boga żywego*⁹⁷. W tej samej katechezie w punkcie *Jak odpowiem Bogu* czytamy: *Z tą miłością winienes współpracować, aby mogło nastąpić w twoim życiu pełne nawrócenie, czyli zbliżenie się do Boga i prawdziwe zjednoczenie z Nim*⁹⁸.

Jednostka dwudziesta trzecia *Jezus Chrystus trzeciego dnia* zmartwychwstał dla naszego zbawienia wprowadza katechizowanych w zagadnienie tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa. Wezwanie do nawrócenia katecheza akcentuje w punkcie *Jak odpowiem Bogu*: „Pomyślę, czy umieram wraz z Chrystusem grzechowi, abym mógł z Nim zmartwychwstać do wiecznego życia z Bogiem”⁹⁹.

Katechezy od dwudziestej siódmej do czterdziestej szóstej przybliżają katechizowanym zagadnienie: Tajemnica Kościoła, Słowo Boże w Kościele oraz Liturgia w Kościele. Katecheza czterdziesta szósta stanowi podsumowanie nauki o Kościele, gdzie aspekt nawrócenia podkreślony jest w słowach: *Kościół jest zaczątkiem i zalążkiem Królestwa Bożego. Powinien więc być społecznością świętych, którzy umarli dla grzechu a żyją tylko dla Boga, w stałej jedności z Chrystusem. Jednak w łonie Kościoła są także grzesznicy. Dlatego to Kościół wzywa do nawrócenia i odnawia się przez głoszenie słowa Bożego i udzielanie sakramentów, a zwłaszcza przez sprawowanie Eucharystii. Kościół pragnie bowiem, by wszyscy ludzie uwierzyli w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, aby każdy człowiek przyjął swój krzyż i postępował śladami Chrystusa*¹⁰⁰. W punkcie zaś *Jak odpowiem Bogu* czytamy: *Czy możesz biernie oczekiwać na przyjście Chrystusa? Czy nie powi-*

⁹⁶ J. Charytański, *Wstęp do piątej grupy tematycznej „Jezus naszą paschą”*, w: P.M.II., 266.

⁹⁷ KRK 2, j. 17.

⁹⁸ Tamże, j. 17.

⁹⁹ Tamże, j. 23.

¹⁰⁰ KRK 2, j. 46.

*nienieś się włączyć do wytężonej pracy, do zwalczania zła w samym sobie i w świecie, do budowania lepszego, sprawiedliwszego świata*¹⁰¹.

Reasumując należy podkreślić, że aspekt nawrócenia w szóstym roku katechetycznym ma charakter bardziej osobisty, bezpośredni, stawiając katechizowanych w sytuacji decyzji i wyboru, a dzieje się to w kontekście Nowego Testamentu. Również i *Ordo P.* zaraz w pierwszych słowach mówiąc o miłosierdziu, jakie Ojciec okazał w Chrystusie, jedynając świat ze Sobą, odwołuje się do Nowego Testamentu ukazując główne tajemnice z życia Jezusa Chrystusa, poprzez które Bóg objawia swoje miłosierdzie, a równocześnie wzywa do nawrócenia. Jest to obraz realizacji obietnicy Boga: *Gdy Syn Boży stał się człowiekiem (...) głosił pokutę (...) lecz także przyjmując grzeszników pojednał ich z Ojcem (...). Wreszcie sam umarł za grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia (...) ustanowił Ofiarę Nowego Przymierza we Krwi swojej na odpuszczenie grzechów (...) zesłał Ducha Świętego na Apostołów, aby mieli władzę odpuszczania i zatrzymywania grzechów wszystkim narodom (...). Od tego momentu Kościół nie zaprzestał wzywać ludzi do nawrócenia z grzechów*¹⁰².

Po ukazaniu problemu grzechu i nawrócenia w pierwszej części KRK, druga jego część pogłębia to zagadnienie o kontekst Nowego Testamentu. Rzeczywistość nawrócenia ukazana w drugiej części omawianego katechizmu ma charakter podjęcia decyzji i wyboru ze względu na Chrystusa, który jest światłem, drogą i mocą w nawróceniu. Chrystus w omawianych katechezach ukazany jest jako Mesjasz, który przyszedł walczyć ze złem. Przybliżanie katechizowanym Chrystusa jako Mesjasza walczącego ze złem nie ogranicza się tylko do wspomnienia, do przekazania historii, ale staje się rzeczywistością, gdyż katechezy te nawiązują do sakramentu chrztu św. ukazując związek ochrzczonego z Chrystusem zobowiązującym go do uczestniczenia w tej walce, która trwa między Nim a mocami ciemności. Nawiązując zaś w szóstej jednostce do Królestwa Bożego, które ma nadejść, a właściwie już jest, znów przez relację do chrztu św., ukazuje związek ochrzczonego z Chrystusem, jego włączenie do Królestwa Bożego, co zobowiązuje go, że będzie żył życiem wiary, miłości Boga i ludzi. Podjęcie tego zobowiązania zakłada stałe, nieustanne nawracanie się. KRK szóstego roku nau czania łączy więc ze sobą dwie rzeczywistości: rzeczywistość nawrócenia i rzeczywistość Królestwa Bożego. Inicjatywa nawrócenia pochodzi od Boga. Jest ono wezwaniem Chrystusa do walki ze złem. Jest ono łaską miłosiernego Boga i ma charakter zwrotu ku Bogu Żywemu, zwrotu ku Osobie a nie ku jakiemuś systemowi prawd. Jest to zawie-

¹⁰¹ Tamże, j. 46.

¹⁰² *Ordo P.*, nr 1.

rzenie Chrystusowi i zmiana orientacji swego życia ze względu na Chrystusa. Dzieło to nie kończy się z chwilą śmierci Chrystusa, ale ma się realizować aż do powtórnego przyjścia Chrystusa.

Szersze omówienie tego zagadnienia znajdujemy w artykule S. Suskiego. Autor po omówieniu terminologii *Metanoein* — *Metanoia*, ukazuje wezwanie do pokuty w nauczaniu Jana Chrzciciela, Jezusa Chrystusa oraz w nauczaniu pierwotnego Kościoła¹⁰³. Problem ten porusza także autor artykułu *Ku źródłom teologii pokuty*¹⁰⁴.

2. 3. Kształtowanie nawrócenia w oparciu o materiał katechizujący w chrzcie i w innych sakramentach

Siódmy rok nauczania zaczyna grupa tematyczna, obejmująca katechezy od pierwszej do szóstej, poświęcone sakramentowi chrztu św., który jest istotnym źródłem życia chrześcijańskiego a zarazem jego podstawą. W tym roku uczniowie spotykają się z najbardziej całościowym ujęciem teologii chrztu. Jest to także rok, w którym przechodzimy wyraźniej ku kształtowaniu sumienia chrześcijańskiego i postaw chrześcijańskich. Tych zagadnień dotyczą prawie wszystkie jednostki tematyczne siódmego i ósmego roku katechizacji (...). Na pierwsze miejsce zarówno w perykopach biblijnych jak i w obrzędach chrztu wysuwa się postawa i akt nawrócenia¹⁰⁵. Obecnie chcemy ukazać zagadnienie postawy i aktu nawrócenia w trzeciej części omawianego katechizmu.

Katecheza *Chrystus domaga się prawdziwego nawrócenia* od przyjmującego chrzest ukazuje chrzest jako sakrament nawrócenia. Katecheza cytuje słowa św. Piotra, który głosił w dniu Zesłania Ducha Świętego: *Nawróćcie się i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów* (Dz 2, 38). Katecheza ta wskazuje także, że Kościół już w pierwszym dniu swego ujawnienia się światu jako wspólnota kontynuująca misję Chrystusa akcentuje aspekt nawrócenia: *Bóg domaga się nawrócenia nie tylko tych, którzy słuchali św. Piotra, lecz także od tych wszystkich, którzy pragną być zbawieni. Nawrócenie bowiem jest niezbędnym warunkiem wejścia w nowe stworzenie. Każdy powinien porzucić drogę grzechu i świadomie, z własnego wyboru wejść na drogę Chrystusa. Jak Chrystus powstał z martwych, tak też i każdy musi powstać z grzechów, umrzeć dla nich, aby żyć wyłącznie dla Boga. Pierwsze nawrócenie nie jest dziełem jednej*

¹⁰³ Por. A. Suski, *Wezwanie do pokuty w Nowym Testamencie*, Aten. Kapł. 89(1977) 16—32.

¹⁰⁴ Por. B. Przybylski, *Ku źródłom teologii pokuty*, Aten. Kapł. 88(1977) 403—418.

¹⁰⁵ J. Charytański, *Wstęp do trzeciej części KRK „Z Chrystusem idziemy przez życie”*, w: P.M.III., 58.

chwili. Narasta ono powoli w czasie trwania katechumenatu i osiąga swój szczyt w chwili chrztu¹⁰⁶.

Katecheza ta akcentuje aspekt nawrócenia mówiąc o obrzędzie chrztu: *Wspólnota chrześcijańska czyli parafia modli się za kandydata i umacnia go w walce ze złem. (...) Również obrzęd namaszczenia olejem katechumenów oznacza umocnienie, (...) do walki ze złem i szatanem. Najwyraźniej jednak moment nawrócenia występuje w obrzędzie poprzedzającym bezpośrednio obmycie wodą. Kapłan domaga się (...) aby wyrzekł się ducha złego i złożył wyznanie wiary*¹⁰⁷. Omawiana katecheza, przekazując wiedzę o sakramencie chrztu, kształtuje świadomość chrztu a równocześnie realizuje świadomie i celowo postawę nawrócenia: *Czy pragniesz zła, do którego jesteś skłonny? nie, ale jesteś świadomy, że istnieje ciągle niebezpieczeństwo odstępstwa od Chrystusa i powrotu do grzechu. Każdego dnia musisz dokonywać wyboru, każdego dnia musisz się nawracać. Zastanów się nad twoim postępowaniem w domu, w szkole, na ulicy, wśród znajomych, obcych i pomysłów, jakie szczegóły twego życia trzeba na pierwszym miejscu objąć nawróceniem. Możesz to robić codziennie w rachunku sumienia*¹⁰⁸.

Ordo P. również kilkakrotnie wskazuje na chrzest jako sakrament nawrócenia: *W dniu Pięćdziesiątnicy głosił (Piotr) odpuszczenie grzechów przez chrzest: Nawróćcie się i niech każdy z was ochrzci się (...). To zwycięstwo nad grzechem jaśnieje najpierw w chrzcie (...) abyśmy już więcej nie służyli grzechowi (...) Kościół bowiem ma „i wodę i łzy: wodę chrztu i łzy pokuty”. (...) Nie jest to bowiem zwykłe tylko powtarzanie obrzędu (pokuty), ani jakieś psychologiczne ćwiczenie, lecz ustawiczne staranie o doskonalenie łaski chrztu*¹⁰⁹.

Druga grupa tematyczna *Tak więc trwają wiara, nadzieja i miłość* obejmuje katechezy od szóstej do dziewiątej. Katechezy zapoznają uczniów z cnotami nadprzyrodzonymi: wiara, miłość i nadzieja. Cnoty te łączone są tutaj nie z przykazaniami, jak to było w katechizmach klasycznych ale z chrztem, podkreślając w ten sposób przede wszystkim obdarowanie ochrzczonych. *Otrzymujemy bowiem te cnoty na chrzcie jako „nadprzyrodzone wyposażenie” do życia chrześcijańskiego*¹¹⁰.

Katechezy tej grupy tematycznej, omawiając cnoty teologiczne, akcentują ich związek ze chrztem jako sakramentem nawrócenia. Problem wiary katechizowanym przybliżają jednostki szósta i siódma. Jed-

¹⁰⁶ KRK 3, j. 4.

¹⁰⁷ KRK 3, j. 4.

¹⁰⁸ Tamże, j. 4.

¹⁰⁹ *Ordo P.*, nr 1, 2, 7b.

¹¹⁰ J. Charytański, *Wstęp do drugiej grupy tematycznej „Tak więc trwają wiara, nadzieja i miłość”*, w: P.M.III., 130.

nóstka szósta ukazuje drogę do wiary na przykładzie Etiopczyka. Etiopczyk, o którym mówi perykopa z Dziejów Apostolskich (8, 27-38) szukał prawdziwego Boga. W wyniku spotkania z Kościołem pogański urzędnik słucha „Dobrej Nowiny o Jezusie”, jest pod działaniem słowa Bożego głoszonego przez Kościół. Jego szczerze szukanie prawdy Bożej zamienia się pod wpływem słuchania oraz łaski wewnętrznej w prawdziwą wiarę w Chrystusa i całej Jego Ewangelii (...) Wiara początkowa” prowadzi więc „katechumena” do całkowitego zwrotu ku Chrystusowi i do pragnienia, by się z Nim zjednoczyć jak najszybciej na drodze sakramentalnej¹¹¹.

Wiara, którą nas ubogaca Chrystus w sakramencie chrztu św., jest dana dla dobra wszystkich ludzi. Problem ten podejmuje katecheza siódma. Dając przykład wiary Tesaloniczan, o której mówi św. Paweł Apostoł w liście do Tesaloniczan (1 Tes 1, 6-10), ukazuje dynamikę wiary oraz wielki jej zakres oddziaływania. Warunkiem tego oddziaływania będzie: *Przede wszystkim gruntowne „nawrócenie” własne, a właściwie ciągle nawracanie się, nadają wierze chrześcijanina moc apostołskiego promieniowania. Wynikiem owego nurtu „nawracania się” jest bowiem silna wiara w Boga żywego oraz nowy sposób życia, który intryguje otoczenie i pociąga, choć czasami budzi też sprzeciw*¹¹².

Zresztą wszystkie katechezy omawiające cnoty teologiczne, podkreślają współpracę naszą z tymi cnotami, co jest równoczesnym akcentowaniem nawrócenia, bowiem przez tę współpracę bardziej jednoczymy się z Bogiem a oddalamy się od zła.

Trzecia grupa tematyczna *Umocnieni Duchem Świętym* obejmuje katechezy mówiące o sakramencie bierzmowania. Sakrament ten omawiany jest w KRK 3, bezpośrednio po grupie tematycznej o chrzcie i cnotach teologicznych. KRK czyni to z tej racji, że *Sakrament bierzmowania jest wewnętrznie powiązany z sakramentem chrztu*¹¹³, o czym przypomina odnowienie przyrzeczeń chrztu przed samym sakramentem. Katechezy te obok teoretycznej wiedzy o sakramencie bierzmowania mają za zadanie przełamanie biernej postawy chrześcijan. *Teoretycznie mówi się im, że sakrament Bierzmowania uzdalnia do czynu, do misji w Kościele, do zadań, jakie mają spełniać jako zaangażowani chrześcijanie*¹¹⁴. Dlatego katechezy przypominają o zaangażowaniu i o odpowiedzialności za misję Kościoła. *Kościół jest powołany do głoszenia*

¹¹¹ B. Mokrzycki, *Wprowadzenie teologiczne do katechezy „Chrystus obdaruje ochrzczonych wiarą”*, w: P.M.III., 135.

¹¹² B. Mokrzycki, *Wprowadzenie teologiczne do katechezy „Moja wiara dla innych”*, w: P.M.III., 146.

¹¹³ J. Charytański, *Wstęp do trzeciej grupy tematycznej „Umocnieni Duchem Świętym”*, w: P.M.III., 196.

¹¹⁴ B. Mokrzycki, *Projekt planu wychowawczego związanego z treścią grupy tematycznej o Bierzmowaniu*, w: P.M.III., 197.

*Dobrej Nowiny i do zwalczania w świecie zła. Potrzebuje mocy Ducha Świętego w dzisiejszych czasach*¹¹⁵. Po otrzymaniu sakramentu bierzmowania stajesz się w pełni odpowiedzialny za Kościół i za spełnienie powierzonej ci przez Chrystusa misji¹¹⁶. Nawrócenie ma tu charakter pewnego zadania i oddziaływania na własną i inne wspólnoty, a więc *świadczenia o Chrystusie*. Dlatego i dziś w wierzących przebywa Duch Święty, by przynaglać ich do *świadczenia o Chrystusie* (J 15, 26-27), by dawać im lepsze zrozumienie Ewangelii i uzdalniać ich do odważnego głoszenia jej słowem i życiem¹¹⁷.

Ordo P. również wskazuje na związek sakramentu bierzmowania, rolę Ducha Świętego z procesem nawrócenia: *A po swoim zmartwychwstaniu zesłał Ducha Świętego na Apostołów, aby mieli władzę odpuszczania i zatrzymywania grzechów (...) aby przez Ducha Świętego zjednoczyć nas wszystkich w jedno (...). Grzesznik więc wchodząc za łaską miłosiernego Boga na drogę pokuty, powraca do Ojca, który 'pierwszy nas umiłował' (1 J 4, 19), do Chrystusa, który wydał samego siebie za nas oraz do Ducha Świętego, który obficie został na nas wylany (...) Uczeń Chrystusa, który po grzechu, przystępuje pod wpływem Ducha Świętego do sakramentu Pokuty, winien na pierwszym miejscu nawrócić się do Boga całym sercem (...) a Duch Święty na nowo uświęca świątynię lub w sposób pełniejszy w niej zamieszkuje*¹¹⁸. Zresztą samo rozgrzeszenie również podkreśla rolę Ducha Świętego, gdyż dokonuje się ono także w imię Trzeciej Osoby Boskiej.

Czwarta i piąta grupa tematyczna, *Serce nowego człowieka* oraz *Prawdziwi czciciele Ojca w Duchu i w prawdzie*, obejmują katechezy od dwunastej do osiemnastej. Treścią tych katechez jest nauka o sumieniu i trzech pierwszych przykazaniach. Chociaż katechezy te bezpośrednio nie mówią o nawróceniu i wprowadzają widzów w przygody walki dobra ze złem, celem łatwiejszego podjęcia decyzji i opowiedzenia się za Chrystusem, co jest owocem nawrócenia.

Szósta grupa tematyczna *Sól ziemi*, obejmuje katechezy od osiemnastej do dwudziestej ósmej. Wydawałoby się na pozór, że grupa ta jest sztucznym tworem włączonym w kontekst całego roku katechizacji. Katechizm rozpoczyna bowiem od ukazania rzeczywistości chrztu i bierzmowania. Z katechez tych katechizowany wie, że na mocy chrztu i bierzmowania chrześcijanin jest uzdolniony i powołany do budowania Królestwa Bożego. Nauka zaś o Królestwie Bożym w programie szóstego roku nauczania, jak również jej nieco inne ujęcie w grupie

¹¹⁵ KRK 3, j. 10.

¹¹⁶ Tamże, j. 11.

¹¹⁷ K. Torla, *Wprowadzenie pedagogiczne do katechezy „Mocą Ducha Świętego Kościół wypełnia swoje posłannictwo”*, w: P.M.III., 203.

¹¹⁸ *Ordo P.*, nr 1, 2, 5, 6.

tematycznej poświęconej sakramentowi chrztu, domaga się sprecyzowania, powiązania idei Królestwa Bożego i nowego stworzenia z ludzkimi problemami ucznia¹¹⁹. Dlatego właśnie omawiana grupa tematyczna daje przekrój problemów, z jakimi uczniowie mogą się spotykać. Stąd w tej grupie tematycznej mamy takie jednostki jak: *Wszyscy budujemy Królestwo Boże, Rodzina i zawód w Królestwie Bożym, Kapłan i Zakonnik w Królestwie Bożym, Trzeba się wyrzekać, Chrześcijaнин wobec choroby i cierpienia, Życie wieczne z Bogiem*¹²⁰. Wprawdzie katechezy te bezpośrednio nie akcentują aspektu nawrócenia, to jednak przez swoją treść pogłębiają świadomość chrześcijańską, wynikającą z sakramentu chrztu i bierzmowania, oraz przez światło Pisma św., liczne przykłady, postacie, pomagają w pogłębieniu, ewentualnie w podjęciu decyzji i wyboru, czy nawet prowadzą do prostowania pewnych pojęć, kształtowania osądu prawdziwie chrześcijańskiego, co też stanowi pewien aspekt nawrócenia. Dlatego konkluzją całej tej grupy mogą być słowa jednostki osiemnastej: *Jeżeli więc chrześcijanie mają się stać „Solą ziemi” — to może się dokonać tylko przez coraz głębsze nawrócenie się i jednoczenie z Bogiem*¹²¹, oraz słowa z dwudziestej trzeciej jednostki: *Chrystus przez swą ofiarę miłości zwyciężył grzech i egoizm. My również złączeni z Nim przez chrzest możemy, jak On i razem z Nim zwyciężać grzech i egoizm przez miłość, wyrzeczenie i ofiarę*¹²².

Ostatnią grupę tematyczną *Odejdźcie i powróć*, aktualnie pomijamy z tej racji, że problem ten omówiony był w pierwszej części niniejszej pracy.

W podsumowaniu problemu nawrócenia w siódmej klasie katechez KRK, należy podkreślić, że nawrócenie jest ukazane przede wszystkim w kontekście sakramentu chrztu jako pierwszego sakramentu nawrócenia. Stało się to z tej racji, gdyż w tej części omawianego katechizmu, katechizowani spotykają się z całościowym ujęciem teologii chrztu. Nawrócenie ma więc charakter bardzo radykalnej przemiany określanej takimi sformułowaniami jak: *nowe stworzenie, nowe narodzenie, nowy człowiek*. Omawiane katechezy kładą większy nacisk na postawę nawrócenia. Następnie nawrócenie, z racji omawiania w tej części KRK sakramentu bierzmowania, jest dziełem Ducha Świętego i posiada charakter pogłębionej świadomości chrześcijańskiej przez ten sakrament. Świadomość ta ma się objawiać w budowaniu Królestwa Bożego i w odpowiedzialności za misję Kościoła. Eklezjalny charakter chrześcijań-

¹¹⁹ J. Charytański, *Wprowadzenie do szóstej grupy tematycznej „Sól ziemi”*, w: P.M.III., 242.

¹²⁰ KRK 3, j. 18, 19, 20, 23, 24, 27.

¹²¹ KRK 3, j. 18.

¹²² Tamże, j. 23.

skiego nawrócenia ukazany jest w kontekście grzechu, który uderza w podstawę żywotności chrześcijańskiej wspólnoty. Jak wynika z tekstu, aspekty te podkreśla także obrzęd sakramentu pokuty.

2. 4. Idea nawrócenia w wychowaniu do życia chrześcijańskiego

Po omówieniu aspektu nawrócenia w katechezach KRK 1-3 poprzedzających zasadniczą grupę tematyczną *Odejście i powrót*, obecnie chcemy ukazać, jak ten sam problem ukazuje omawiany katechizm w katechezach następujących po zasadniczej grupie tematycznej. Są to katechezy przeznaczone na klasę ósmą.

Pierwsza grupa tematyczna *Światłość świata* jest nawiązaniem do ostatniej grupy tematycznej poprzedniego roku katechizacji o grzechu i nawróceniu, które stanowi niejako punkt wyjścia. Człowiek czyni postęp w różnych dziedzinach, człowiek otrzymał nie tylko życie, ale również ma przekształcać cały świat z woli Boga-Stwórcy. Bóg powołuje człowieka do współdziałania ze sobą w kierowaniu światem. Wyrażają to słowa Pisma św. *zaludniajcie ziemię i uczynicie ją sobie poddaną* (Rdz 1, 28). To wezwanie do współdziałania katechizowany słyszy w Kościele, który jest środowiskiem wezwania Bożego, do którego Bóg skierował swoje słowa. Dlatego omawiana grupa tematyczna już w drugiej jednostce akcentuje moment wezwania skierowanego do Kościoła. Po ukazaniu sytuacji świata, w tym kontekście mówi o zadaniu Kościoła wskazywania właściwej drogi współżycia między narodami, co jest pewnym elementem w nawróceniu całego świata. *Światłem, za którym pójdą wszystkie narody, jest Chrystus (...)* Słowami proroka Bóg wzywa nas, *byśmy działali jako zaczyn w świecie zwalczając egoizm i kierując człowieka ku Bogu*¹²³. Nawrócenie ma tu charakter eklezjalny, jako zadanie skierowane do całego Kościoła, w którym uczestniczy każdy ochrzczony.

Druga grupa tematyczna obejmuje katechezy od czwartej do czternastej. Ujmują one całokształt zagadnień związanych z małżeństwem i rodziną. Małżeństwo, rodzina ukazane są w tych jednostkach jako powołanie, w którym realizuje się wola Boża przekazywania życia, wychowania w miłości, szacunku ojca i matki itd.¹²⁴ Katechizowany zapoznaje się w tych jednostkach z zagadnieniem małżeństwa i rodziny jako powołania, w której uczestniczy i za którą jest współodpowiedzialny. Dlatego pogłębienie nawrócenia stanowią refleksje w każdej jednostce, dotyczące zadań czy zaniechań w realizowaniu tego powo-

¹²³ KRK 4, j. 2.

¹²⁴ Por. KRK 4, j. 7-10.

łania. I tak np. w jednostce *Czcij Ojca i Matkę swoją*¹²⁵ nawrócenie jest ukazane na pewnych postawach jak: na wezwaniu do czujności, do miłości, wdzięczności, szacunku, posłuszeństwa względem własnych rodziców, rachunku sumienia z tego, co można było jeszcze uczynić, a zostało zaniedbane.

Dotychczasowe katechezy ukazywały katechizowanym miejsce chrześcijanina i jego działanie w bardziej zawężonych kręgach jak: Kościół, parafia czy rodzina. W trzeciej grupie tematycznej *Chrześcijańcin w społeczeństwie* KRK ukazuje sposoby oraz zakres działania chrześcijan bardzo poszerzony, obejmujący niemal wszystkie problemy ogólnoludzkie.

I tak w jednostce czternastej *Czy wszyscy ludzie są braćmi?* porusza istotną sprawę braterstwa wszystkich ludzi na świecie, do którego mają zmierzać wysiłki wszystkich chrześcijan. KRK przekazuje katechizowanym, że wysiłek ten, zmierzający do braterstwa wszystkich ludzi, jest konsekwencją przyjęcia chrztu. *W tym sakramencie Chrystus nie tylko nas wzywa, ale i uzdalnia do opanowania egoizmu, umacniania sprawiedliwości i miłości*¹²⁶. Zakres tego wysiłku, jaki ukazuje KRK 4, obejmuje niemal wszystkie dziedziny życia ludzkiego, począwszy od współpracy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli poprzez miłość, pracę, walkę o życie, ofiarę w służbie Bogu i bliźniemu, głoszenie prawdy, obronę godności ludzkiej, wspólnotę narodową i państwową, budowanie pokoju na świecie oraz rozwijanie techniki i kultury¹²⁷.

Aczkolwiek omawiane jednostki nie mówią wyraźnie o nawróceniu, to jednak wszystkie stanowią refleksję nad własnym życiem tak indywidualnym jak i społecznym. Z tej racji kształtują sumienie chrześcijańskie, co jest owocem nawrócenia wpływającym na zmianę postaw społeczności, w których chrześcijanie żyją.

Zakończenie materiału na ósmy rok katechizacji stanowią trzy jednostki nawiązujące do ostatecznego przyjścia Chrystusa, oraz ukazujące eschatologiczny wymiar życia ludzkiego. W tym kontekście życie ludzkie nabiera właściwej mu nieprzemijającej wartości. Powszechne zmartwychwstanie wszystkich, o którym mówi jednostka *Zwycięskie życie*¹²⁸, oparte jest na zmartwychwstaniu Chrystusa i Jego zapewnieniu, że i my zmartwychwstaniemy. Jest to owoc zwycięstwa Chrystusa nad grzechem i śmiercią. Życie ludzkie w kontekście zmartwychwstania nigdy się nie kończy, o czym mówi jednostka trzydziesta trzecia, która kładzie nacisk na odpowiedzialność: *A zatem mój los ostateczny*

¹²⁵ KRK 4, j. 8.

¹²⁶ Tamże, j. 15.

¹²⁷ Por. KRK 4, j. 16—30.

¹²⁸ Por. Tamże, j. 32.

zależy od całego mojego życia prowadzonego w poczuciu odpowiedzialności. Nikt mnie nie może w tym zastąpić lub uzupełnić¹²⁹. Ostateczne przyjście Chrystusa w chwale ujawni to, co człowiek przez całe życie wybierał i będzie zakończeniem odnowy świata i jego pełną przemianą w „nową ziemię i nowe niebo”.

Dokonując podsumowania ósmego roku katechezy, należy podkreślić, że nawrócenie ma tu charakter działania osobistego i wspólnotowego w przekształcaniu wspólnoty, jaką jest rodzina i w przekształcaniu całego świata, aby ten świat ostatecznie opowiedział się za Chrystusem. Materiał ten przedstawia wiele pięknych postaci jak: X. Bronisław Markiewicz, Juliusz Osterwa, O. Maksymilian Kolbe, Ks. Piotr Wawrzyniak, Romuald Traugutt, które katechizowanych wprowadzają w świat decyzji i wyboru celem opowiedzenia się za Chrystusem.

Ordo P. również wskazuje na wymiar społeczny nawrócenia, który powinien objąć cały świat. Niektóre teksty o tym mówią wprost, inne zaś implicite zawierają tę myśl. *Ojciec (niebieski) okazał swoje miłosierdzie w Chrystusie jednając ze sobą cały świat, i to co na ziemi i to, co w niebiosach (...). Pan Jezus zaś nie tylko wezwał wszystkich ludzi do pokuty (...) aby przez Ducha Świętego „zjednoczyć nas wszystkich w jedno” (...), aby po uwolnieniu z grzechu przez łaskę Chrystusa, razem z wszystkimi ludźmi dobrej woli czynili na świecie sprawiedliwość i pokój*¹³⁰.

W podsumowaniu całego drugiego rozdziału niniejszej pracy, należy podkreślić, że rzeczywistość nawrócenia akcentowana jest w KRK zarówno w katechezach poprzedzających zasadniczą grupę tematyczną *Odejście i powrót* jak i w jednostkach następujących po niej. Wspólnym elementem dla wszystkich części omawianego katechizmu jest zawsze nawiązanie do sakramentu chrztu. W zależności jednak od roku katechetycznego pojęcie nawrócenia ubogaca się o pewne nowe elementy. I tak w pierwszej części KRK nawrócenie ujęte jest w relacji wierności Przymierzu, w relacji do grzechu pierwородnego, niewierności narodu wybranego oraz w kontekście objawienia i realizacji Bożego planu zbawienia. Druga zaś jego część rzeczywistość nawrócenia ubogaca o elementy Nowego Testamentu. Wezwanie do nawrócenia dokonuje się tu przez Jezusa Chrystusa i ma charakter podjęcia decyzji i wyboru ze względu na Chrystusa, który jest światłem, drogą i mocą na drodze nawrócenia. Jest to współdziałanie z Chrystusem w walce ze złem, które dokonuje się przez Chrystusa w Jego Kościele. Trzecia zaś część KRK jeszcze bardziej nawrócenie ukazuje w kontekście chrztu św., ze względu na to, że w tej części katechizowani spotykają się z

¹²⁹ Tamże, j. 33.

¹³⁰ *Ordo P.*, nr 1, 2, 5.

całościowym ujęciem teologii sakramentu chrztu oraz w kontekście pogłębionego życia chrześcijańskiego przez sakrament bierzmowania. Z tej racji nawrócenie ma tu charakter bardziej społeczny. Ostatnia zaś część KRK nawrócenie ukazuje jako wezwanie do współpracy na wszystkich odcinkach życia ludzkiego, celem ostatecznego opowiedzenia się za Chrystusem. Nawrócenie ubogacone jest także o element eschatologiczny, który wskazuje na ostateczny cel, jakim jest zbawienie. Jak wynika z analizy elementy te zawarte są także w *Ordo P.* Dokument Stolicy Apostolskiej czyni to jednak bardzo skrótowo.

Z całej tej relacji wyłania się problem — skoro aspekt nawrócenia omawiany jest w grupie katechez zawierających systematyczną wiedzę o sakramencie pokuty, to dlaczego te aspekty są akcentowane i realizowane, jak to widzieliśmy na podstawie tekstu, w katechezach poprzedzających czy następujących. Może to stwarzać wrażenie ciągłego powtarzania tego samego materiału. Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy się odwołać do tego, co nazywamy celem katechezy. Trzeba stanowczo podkreślić, że celem katechezy nie jest tylko czysta informacja czyli przekazywanie tylko teorii, treści. Na ten temat mamy wiele informacji w artykule W. Kubika. *Propozycje dydaktyczne*, gdzie mówi się między innymi o strukturze katechez KRK: *Chcąc sprostać wytyczonym przez program zadaniom musimy niejednokrotnie w proponowanych katechezach uciekać się do informacji, do podawania wiedzy. Staramy się jednak ujmować tę informację w strukturę problemową, aby uczeń poznał nie tylko samą gotową wiedzę w postaci gotowej tezy, ale zobaczył również — sposób dochodzenia do takiego a nie innego sformułowania końcowego. Chcemy, by przy naszej pomocy przeszedł tę drogę dochodzenia do wiedzy począwszy od postawienia problemu poprzez zbieranie materiału i analizę tego materiału aż do ustalenia ostatecznego rozwiązania i dostrzeżenia, jakie wynikają zeń konsekwencje życiowe*¹³¹. Gdyby katecheza miała ograniczyć się tylko do czystej informacji, zbytbycznym byłoby jakiegokolwiek powtarzanie. Katecheza ma prowadzić do kształtowania postawy chrześcijańskiej, dla której powtarzanie nie jest obojętne, gdyż postawy kształtuje się nie jednym aktem, ale kształtuje się przez wiele lat operując różnym materiałem, różnymi elementami, różnym kontekstem, ciągle umożliwiając poszczególne akty nawrócenia, które dopiero stopniowo, w miarę upływu czasu kształtują w człowieku odpowiednią postawę. A więc nie jest obojętne, czy katechezy lat poprzedzających usystematyzowaną wiedzę o sakramencie pokuty, czy następujące po niej, podkreślały i realizowały ten aspekt świadomie i celowo.

¹³¹ W. Kubik, „Propozycje dydaktyczne”, w: P.M. I, 28.

Należy także na zakończenie całego rozdziału zwrócić ponownie uwagę na to, że autorzy KRK nie mając do dyspozycji *Ordo P.*, gdyż jeszcze się nie ukazało, w treści przekazanej w KRK wyprzedzili to wszystko, co potem dopiero ukazało się w *Ordo P.*

CZEŚĆ TRZECIA

Kształtowanie świadomości przynależności do Kościoła

W trzeciej części niniejszej pracy chcemy wypunktować te miejsca w omawianym podręczniku, które kształtują świadomość przynależności katechizowanych do Kościoła. Ta świadomość pozwoli katechizowanym zrozumieć takie zagadnienia jak wymiar społeczny i eklezjalny grzechu, oraz pokuty jako sakramentu nawrócenia i pojednania. Zresztą sam oryginalny układ podręcznika KRK ukazuje związek sakramentów z rzeczywistością Kościoła. Oryginalność ta polega na tym, że KRK „odszedł od klasycznego podziału na osobne tematy o Kościele i o sakramentach, pragnąc ukazać ich wewnętrzny związek z rzeczywistością Kościoła”¹³².

3. 1. Idea Kościoła w oparciu o Stary Testament

Pierwsze trzy jednostki KRK, mają charakter wprowadzenia nie tylko do pierwszej części KRK, ale do całego katechizmu z tej racji, że ukazują zasadnicze linie czy elementy procesu wychowawczego. Cała katecheza w ciągu czterech lat będzie stałym spotkaniem ze słowem Bożym, wzywającym i oświecającym życie człowieka (...) Jednocześnie każda katecheza w ciągu czterech lat będzie wprowadzeniem dzieci w dawanie odpowiedzi wiary, obejmującej całe życie człowieka w jego konkretnej sytuacji indywidualnej i społecznej¹³³. Stanowią one także wprowadzenie do pierwszej części KRK, gdyż ukazują, że zbawcze spotkanie człowieka, a więc wezwanie i odpowiedź, mają swój początek w słowie Bożym, które dokonuje się zawsze w społeczności Kościoła. Dialog między Bogiem a człowiekiem nie dokonuje się (...) nigdy w całkowitej samotności¹³⁴. Dialog między Bogiem a człowiekiem ukazany jest w KRK na kanwie Starego Testamentu, ale nie w sensie historii

¹³² J. Charytański, „Chrystus w przepowiadaniu katechetycznym”, w: P.M.II., 12.

¹³³ J. Charytański, Wstęp do katechez wprowadzających, w: P.M. I, 59.

¹³⁴ J. Charytański, Wstęp do pierwszej grupy tematycznej „Bóg Ojców naszych”, w: P.M. I, 88.

narodu wybranego, ale jako miejsce dialogu między Bogiem wzywającym a człowiekiem odpowiadającym. Odcięcie się od historycyzującego ujęcia Starego Testamentu podkreśla już druga jednostka *Współżyjemy z Bogiem w Kościele Chrystusowym*, nawiązując do chrztu jako sakramentu włączenia w społeczność Kościoła. *Przez chrzest zostałeś przyjęty do Kościoła. Zostałeś włączony wtedy w historię zbawienia*¹³⁵. *Cała historia zbawienia jest ciągiem obietnic Bożych, urzeczywistniających się ustawicznie w Osobie Jezusa Chrystusa, ale również w Jego Kościele aż do paruzji*¹³⁶. Zaakcentowanie na samym początku sakramentu chrztu św. ukazuje katechizowanym, że życie chrześcijańskie jest ciągłym współdziałaniem z Chrystusem. To współdziałanie realizuje się w Kościele, dlatego na ten moment zwraca uwagę jednostka druga w słowach: *W Kościele otrzymałeś łaskę wiary (...) Kościół daje ci słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym, uczy cię jak rozumieć i żyć według niego. Kościół w swej liturgii przekazuje ci wezwanie, które Bóg ponawiał wiele razy w historii zbawienia*¹³⁷. Nawiązanie zaś w jednostce piątej do tematu chrztu Polski jest kontynuacją tej myśli ukazującej katechizowanym ich miejsce w Kościele lokalnym, w którym urzeczywistnia się Kościół powszechny. *W nim staliśmy się dziedzicami i uczestnikami obietnic Bożych. Dzięki tej świadomości nasza młodzież będzie patrzeć na Stary Testament jako na księgę życia i szukać w niej podstaw swej wiary. Dzięki tej świadomości może łatwiej dostrzec w historii obcego narodu Słowo Boże aktualne dla naszego polskiego Kościoła*¹³⁸. Nawiązanie więc do chrztu ukazuje katechizowanym wyraźnie ich miejsce i rolę w Kościele, co równocześnie rzuca światło na zrozumienie np. dlaczego grzech rani Kościół.

Po tych katechezach wstępnych zasadniczy materiał drugiej grupy tematycznej *Bóg Ojców naszych*, zawarty w jednostkach od siódmej do siedemnastej, stanowią pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju. Są to jednostki np. o stworzeniu świata, człowieka, przekazywaniu życia itd. Jednostki te zaznajamiając katechizowanych z prehistorią biblijną, mocno akcentują wymiar ludzki jako wezwanie do współdziałania z Bogiem w świecie jako członków Kościoła. To wezwanie objawia się np. przez powołanie człowieka do istnienia, przez sprawowanie rządów Boga nad światem itd.¹³⁹ Katechezy te, ukazując wolę Bożą powołania człowieka do specjalnych zadań, przekazują katechizowanym, że Bóg

¹³⁵ KRK 1, j. 2.

¹³⁶ J. Charytański, *Wstęp do grupy tematycznej „Bóg Ojców naszych”*, w: P.M. I, 88.

¹³⁷ KRK 1, j. 2.

¹³⁸ J. Charytański, *Wstęp do grupy tematycznej „Bóg Ojców naszych”*, w: P.M. I, 88.

¹³⁹ Por. KRK 1, j. 8—10.

każdemu wyznacza właściwe miejsce, za które on jest odpowiedzialny, co równocześnie jest ukazaniem jego sensu życia, roli we wspólnocie ludzkiej i we wspólnocie Kościoła. Ta świadomość, że Bóg powołuje każdego, a więc każdy człowiek jest Bogu potrzebny, uczy katechizowanego odpowiadać na wezwanie Boże oraz pomaga mu, aby dorastał do podejmowania odpowiedzialności w łonie ludu Bożego.

Katecheza czternasta i piętnasta mówią o grzechu, oraz o jego skutku, jakim jest zerwanie łączności z Bogiem. Równocześnie wskazują drogę powrotu, jako wezwanie do nawrócenia usłyszanego w Kościele. *Biblijne opowiadanie o zerwaniu wspólnoty z Bogiem czytamy w Wielkim Poście. Wtedy Bóg słowami Pisma św. wzywa nas do nawrócenia i pokuty*¹⁴⁰. Ten sam akcent wezwania, które dokonuje się w Kościele podkreśla także *Ordo P.* w słowach: *Okres Wielkiego Postu jest jak najbardziej odpowiedni do sprawowania Sakramentu Pokuty, ponieważ już w Popielec rozlega się wobec ludu Bożego uroczyste wezwanie: „Nawracajcie się i wierzcie Ewangelii*¹⁴¹.

Trzecia grupa tematyczna Bóg przymierza tworzy swój lud zawiera jednostki od osiemnastej do dwudziestej szóstej. Dotyczą one przymierza i kształtują u katechizowanych świadomość przynależności ich do Nowego Przymierza. I tak jednostka osiemnasta, przybliżając opis Wyjścia Izraelitów z niewoli Egipskiej, w których to wydarzeniach Izraelici przeżyli Paschę i zrozumieli, że rzeczywiście są Ludem Bożym, nawiązuje do obecnej rzeczywistości Kościoła: *Przez swoją śmierć i zmartwychwstanie Chrystus wyzwolił ludzi z niewoli grzechu i utworzył nowy Lud Boży. Nowym Ludem Bożym jest Kościół. Chrześcijanie przez chrzest są wyzwoleni z niewoli grzechu, obdarzeni wolnością, włączeni do Ludu Bożego*¹⁴². Dalej mówiąc o przymierzu pod Synajem i jego znaczeniu dla współczesnych czytamy: *Przymierze zawarte na Synaju nazywamy Starym Przymierzem. Było ono zapoczątkowaniem i zapowiedzią Nowego Przymierza. (...) Przymierze to obejmuje nie tylko jeden naród, ale wszystkich ludzi. Do uczestnictwa w nim zostaliśmy powołani przez chrzest. Jesteśmy teraz „Nowym Ludem Bożym”, nową wspólnotą w Jezusie Chrystusie*¹⁴³.

Katecheza dwudziesta, Bóg czyni swój lud narodem kapłańskim, mówi o wypełnieniu obietnicy danej Mojżeszowi, że naród wybrany uczyni swoim ludem, czyli ludem kapłańskim. Katecheza uwypukla znaczenie tej obietnicy dla współczesności: *Kapłaństwo ludu izraelskiego było zapoczątkowaniem i zapowiedzią powszechnego kapłaństwa no-*

¹⁴⁰ KRK 1, j. 14.

¹⁴¹ *Ordo P.*, nr 13.

¹⁴² KRK 1, j. 18.

¹⁴³ Tamże, j. 19.

wego Ludu Bożego czyli Kościoła Chrystusowego¹⁴⁴, oraz ukazuje jego rolę: *Tak więc cały Kościół jest obecnie razem z Chrystusem pośrednikiem między Bogiem a wszystkimi ludźmi, doskonalej niż przed wiekami był nim lud izraelski*¹⁴⁵.

W ramach tej grupy, katechezy od dwudziestej pierwszej do dwudziestej szóstej, mówią o prawie przymierza, jakim jest dekalog, a równocześnie przypominają prawa Nowego Ludu Bożego. *Przez chrzest święty ty także zostałeś włączony do Nowego Ludu Bożego. Zobowiązałeś się kochać ze wszystkich sił Boga i bliźnich*¹⁴⁶. *Od chwili chrztu św. jestem dzieckiem Boga. Należę do Nowego Ludu wybranego*¹⁴⁷. Katechezy te wskazują katechizowanemu, że tym prawem Nowego Ludu jest prawo miłości Boga i bliźniego. Prawo Boże KRK omawia w kontekście Przymierza. Czyni to z tej racji, gdyż przymierze jest pewnego rodzaju umową obustronną. Z jednej strony Bóg powołuje człowieka do nowego stanu dzieci Bożych, przez co zyskują przyjaźń swego Ojca, z drugiej strony ogłoszenie prawa przymierza wiąże jednocześnie zadania ludu wybranego z zadaniami nowego Ludu Bożego. Takie ujęcie pogłębia doświadczenie Kościoła jako Ludu Bożego i czekających w nim zadań. KRK przybliży wolę Boga działającego przez wspólnotę Ludu Bożego w Starym Testamencie a przez nawiązanie do sakramentu chrztu katechizowany może dostrzec wolę Boga działającego przez wspólnotę nowego ludu Bożego — Kościoła. Pozwala to także katechizowanemu zrozumieć, że grzech uderza w społeczność Ludu Bożego, w jego działanie, ukazując społeczny charakter zarówno grzechu jak i pojednania. KRK wprowadza katechizowanych w istotne postawy duchowe przygotowując przez nie katechizowanych do zrozumienia teologii sakramentu pokuty jaka zawarta jest w zasadniczej grupie tematycznej *Odejście i powrót* omawianej w pierwszej części niniejszej pracy.

Ordo P. również ukazuje sakrament pokuty w kontekście historycznym i eklesjalnym, przedstawia Kościół jako kontynuację Ludu Bożego. Uwidacznia się to w treści całego dokumentu, co potwierdza także zamienne używanie terminu Lud Boży — Kościół. *Lud Boży licznymi i różnymi sposobami praktykuje tę nieustanną pokutę (...) ponieważ już w Popielec rozlega się wobec Ludu Bożego uroczyste wezwanie (...). Nabożeństwa pokutne są zgromadzeniami Ludu Bożego na słuchanie słowa Bożego*¹⁴⁸. Pozwala to katechizowanemu zrozumieć ich rolę w Kościele jako Nowym Ludzie Bożym.

¹⁴⁴ Tamże, j. 20.

¹⁴⁵ Tamże, j. 20.

¹⁴⁶ KRK 1, j. 21.

¹⁴⁷ Tamże, j. 22.

¹⁴⁸ *Ordo P.*, nr 4, 13, 36.

Czwarta grupa tematyczna *Bóg przebywa ze swoim ludem* przybliży katechizowanym wiedzę o przymiotach Bożych, takich jak wszechobecność, opatrność, sprawiedliwość, miłosierdzie, świętość, czy wreszcie prawdę, że Bóg jest tylko jeden. Ujmuje to zagadnienie nie w kategoriach scholastycznych, które ukazywały Boga samego w sobie w oderwaniu od losu człowieka, ale w kategoriach biblijnych. I tak nn. jednostka dwudziesta szósta nie tyle podkreśla wszechobecność Boga, ale kładzie nacisk na *przebywanie Boga wśród ludu*, co wyraża już sam tytuł jednostki *Bóg przebywa ze swoim ludem*. Takie ujęcie wspomnianych zagadnień przybliży katechizowanym Boga mówiącego, przebywającego wśród swego ludu, a więc Boga kierującego swe wezwanie do człowieka, ale w ramach wspólnoty ludu Bożego, we funkcji ludu Bożego wobec całej ludzkości. Tę funkcję ludu Bożego pod względem całego świata jednostka dwudziesta szósta określa mianem znaku obecności Boga w świecie. *Cały zaś Kościół święty, jako lud Nowego Przymierza, jest znakiem obecności Boga w świecie. Obecność Boga w Kościele okazuje się najpełniej wtedy, gdy wierni gromadzą się na spotkanie eucharystyczne, słuchając Słowa Bożego, modlą się wspólnie i zjednoczeni z Jezusem Chrystusem wielbią Boga*¹⁴⁹. KRK w tych jednostkach ukazuje katechizowanym nowy wymiar Kościoła jako sakramentu czyli znaku. Wymiar ten pozwala zrozumieć katechizowanym społeczny charakter Kościoła, zrozumieć co to znaczy, że grzech umniejsza świętość Kościoła czyli umniejsza czytelność tego znaku, ograniczając funkcję Kościoła. Katechizowani mogą bardziej zrozumieć związek ich indywidualnego życia z życiem Kościoła jako wspólnoty. Nie pomija także tego wymiaru *Ordo P.* podkreślając za Konstytucją *Lumen Gentium* potrzebę stałego oczyszczania się Kościoła przez pokutę celem uzyskania doskonalszej świętości, równocześnie stając się bardziej klarownym znakiem dla całego świata. *Kościół obejmujący w swoim tonie grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, ustawicznie podejmuje pokutę i odnowę*¹⁵⁰.

Materiał piątej grupy tematycznej *Bóg zbawca* obejmuje okres działalności proroków. Grupa ta jest bezpośrednim przygotowaniem do następnego roku katechetycznego, a mianowicie przejściem do Chrystologii i eklezjologii. Prorocy tacy, jak Jeremiasz, Izajasz, Ezechiel, Dawid ukazani są tu nie jako przepowiadacze przyszłości, ale jako duchowi przywódcy ludu Bożego. Słowa więc głoszone przez proroków mają wartość ponadczasową i skierowane są także do Nowego Ludu Bożego. Dlatego znalazły się one w obecnej liturgii Słowa. Dzięki ta-

¹⁴⁹ KRK 1, j. 26.

¹⁵⁰ *Ordo P.*, nr 3.

kiemu ujęciu katechizowani mogą dostrzec głęboki sens ubogacenia czytań mszalnych tymi księgami, jak również mogą bardziej zrozumieć własną rolę w życiu współczesnego Kościoła. W ramach omawianej grupy tematycznej, katechezy próbują skupić uwagę na *tytułach Mesjasza*, gdyż one wyrażają Jego dzieło, np. *Księżę pokoju* — tytuł ten przybliży katechizowanym, że nadejdzie czas sprawiedliwości i pokoju, który będzie dziełem Chrystusa. Tytuł *Cierpiący Sługa Jahwe* określa zbawienie wszystkich, którego dokona Chrystus Pan przez ofiarę swego życia. Proroctwa te wypełniły się w Chrystusie ale jednocześnie wypełniają się w Kościele, w którym i przez który Chrystus wywyższony prowadzi dalej swe dzieło mesjańskie do *pełni czasu*. Są więc one skierowane do pierwszego narodu wybranego ale także ludu Nowego Przymierza. Uświadomienie tego katechizowanym pozwala czy ułatwia danie odpowiedzi wyrażającej się we współdziałaniu z Chrystusem w realizacji Jego dzieła, oraz pogłębia świadomość współodpowiedzialności za realizację planu zbawienia przez Kościół.

W podsumowaniu zauważmy, że KRK w pierwszej swej części przybliży katechizowanym obraz Kościoła jako Ludu Bożego wezwanego do realizacji zbawczego planu Boga. Realizacja tego planu dokonywała się zawsze w społeczności narodu wybranego jako Ludu Bożego, a obecnie realizuje się w Kościele. Wprowadzenie dzieci w dawanie odpowiedzi wiary dokonuje się więc w Ludzie Bożym. Katechizowani w oparciu o Stary Testament mają dorastać do zrozumienia ich odpowiedzialności w łonie Nowego Ludu Bożego, Nowego Przymierza. Nowym prawem nowego Ludu Bożego jest miłość. W takim kontekście katechizowani mogą dostrzec związek ich osobistego życia z życiem Ludu Bożego. Życie ich nabiera charakteru społecznego co uświadamia katechizowanym, że zarówno grzech jak i dobro czynione również nabiera tychże wymiarów. Pozwala to katechizowanym zrozumieć społeczny charakter grzechu jak i pojednania, co przygotowuje ich do zrozumienia teologii sakramentu pokuty.

Ordo P. również porusza te zagadnienia wskazując na kontekst historycznozbawczy używając niemal tych samych terminów, czyni to jednak ze zrozumiałych względów bardzo skrótowo.

3. 2. Idea Kościoła w oparciu o Nowy Testament

Szósty rok nauczania katechetycznego przybliży katechizowanym prawdę o Chrystusie Mesjaszu i Jego dziele, w którym urzeczywistniają się obietnice Boże. Katechezy te mają aspiracje doprowadzić katechizowanych do spotkania z Chrystusem, a nie tylko przekazania im informacji o Chrystusie.

Nadal chcemy kontynuować próbę ukazania jak KRK w drugiej swej części ubogaca świadomość katechizowanych na temat ich przynależności do Kościoła, co pozwoli im na pełniejsze rozumienie sakramentu pokuty.

Pierwsza grupa tematyczna *Obiecany Mesjasz* zawiera katechezy od pierwszej do szóstej. Po przybliżeniu określenia *pełni czasów*, ukazania faktu oczekiwania Izraelitów na przyjscie zapowiedzianego Zbawiciela ta sama jednostka przybliży fakt wypełniania się obietnic Bożych w Jezusie Chrystusie. W niej to czytamy: *Nadeszła pełnia czasów (...) Pośród Was stoi ten, którego wy nie znacie (...). Jan Chrzciciel głosi, że Królestwo Boże jest blisko i nadchodzi ten, który miał przyjść, Mesjasz (...). I ty razem z całym Kościołem — nowym Ludem Bożym — żyjesz w pełni czasów*¹⁵¹. Po ukazaniu danych historycznych co do istnienia Chrystusa, zapoznaniu z Księgami Nowego Testamentu oraz z kluczem, dzięki któremu katechizowani będą mogli odkryć istotny sens słów Bożych, katecheza dochodzi do stwierdzenia, że Chrystus jest Mesjaszem i On ma się stać dla katechizowanych światłem, drogą i mocą¹⁵². Katechizowani są w tym okresie rozwoju, że chcą się usamodzielnąć, co stawia ich często wobec trudności wymagających decyzji, wyboru i odpowiedzi. Spotkanie z Chrystusem na katechezie ma im ukazać, że Chrystus może być dla nich światłem, drogą i mocą. Podjęcie jednak decyzji przyjęcia Chrystusa, wiąże się z rewizją życia, czego konsekwencją jest współdziałanie z Nim w realizacji dzieła zbawienia. To zbawienie dokonuje się przez Chrystusa w Jego Kościele. W takim kontekście katechizowani bardziej widzą swe życie jako współdziałanie z Chrystusem w Kościele, przez co życie ich staje się także znakiem Boga realizującego plan zbawienia. Wezwanie do współdziałania z Chrystusem w Kościele pozwala katechizowanym zrozumieć znaczenie ich własnego życia dla społeczności, a tym samym świadomość ta przybliży im wymiar społeczny grzechu, pojednania, a także nawrócenia, które jest warunkiem współdziałania z Chrystusem. Wprowadzenie katechizowanych w powyższe postawy przygotowuje ich do zrozumienia sakramentu pokuty jako pojednania z Bogiem i Kościołem otwierając ich na współpracę w misji Kościoła. Ten proces dochodzi do szczytu w sakramencie pokuty. Wspomina to także i *Ordo P.* kiedy mówi: *zapominając o tym co jest poza nim (Flp 3, 13) na nowo wszczepia się w tajemnicę zbawienia i otwiera się ku temu, co stoi przed nim*¹⁵³.

Druga grupa tematyczna, *Królestwo Boże*, przybliży katechizowanym rzeczywistość Królestwa Bożego. Pojęcie to jest już znane kate-

¹⁵¹ KRK 2, j. 1.

¹⁵² Por. KRK 2, j. 2—4.

¹⁵³ *Ordo P.*, nr 6c.

chizowanym z poprzednich lat katechizacji. Nowy Testament, który jest zasadniczym źródłem katechez omawianego roku, wnosi nowe elementy w pojęcie Królestwa Bożego, tym samym pogłębia u katechizowanych ich świadomość eklezjalną.

W kontekście omawianych przypowieści w katechezie siódmej o skarbie i perle, o ziarnku gorczycy oraz o zaczynie ukazane są nowe elementy Królestwa Bożego, a mianowicie: jego wartość, dynamika jego rozwoju, oraz postawienie katechizowanych w sytuacji decyzji i wyboru. *Chrystus ci przypomni, że od ciebie zależy, czy ziarno głoszonego słowa Bożego wyda owoc. Zapyta cię, jak współpracowałeś z Bogiem w rozszerzaniu Królestwa Bożego w sobie i w otoczeniu. Chrystus uświadomi ci, że Królestwo Boże jest najcenniejszym darem Boga dla ludzi, a równocześnie wezwie cię do wysiłku, a nawet ofiary, by władanie Boga i doskonałe współzycie z Bogiem i ludźmi mogło się rozwijać w świecie*¹⁵⁴. Katechezy te ukazują rozwój Królestwa Bożego, który uzależniony jest od osobistej współpracy z Bogiem. Pogłębia to u katechizowanych świadomość ich związku z misją Kościoła, którego są członkami. Owocność tego działania uzależniona jest od osobistego zjednoczenia z Bogiem. Katechizowani mogą więc dostrzec związek ich osobistego grzechu z misją, jaką mają spełnić w Kościele, a która przez grzech zostaje osłabiona. Mogą więc bardziej zrozumieć co to znaczy, że grzech rani Kościół. Wprowadzenie katechizowanych w te postawy duchowe przygotowuje ich do zrozumienia pokuty jako sakramentu nawrócenia, pojednania. Myśl tę wyraża także *Ordo P.* kiedy cytuje Konstytucję Apostolską Pawła VI *Indulgentiarum doctrina* z roku 1967: *na skutek czego grzech jednego szkodzi również innym, tak jak świętość jednego staje się dobrodziejstwem dla pozostałych*¹⁵⁵.

Trzecia grupa tematyczna przybliży katechizowanym tajemnicę Trójcy Świętej, jednak nie poprzez sformułowania dogmatyczne, ale w świetle Nowego Testamentu. Dlatego pierwsza jednostka omawianej grupy tematycznej ukazuje katechizowanym Boga jako Ojca Jezusa Chrystusa a nie Boga filozofów, następna jednostka przybliży drugą Osobę Boską przede wszystkim jako Syna Bożego, trzecia zaś jednostka ukazuje Ducha Świętego w Jego działaniu w życiu Chrystusa i w Kościele. Jedność Trójcy Świętej ukazana w katechezach oraz wspólne działanie Osób przybliżają katechizowanym źródło chrześcijańskiej jedności, które jest równocześnie wezwaniem do jednoczenia wszystkich ludzi: *Chrystus objawił nam tajemnicę Trójcy Świętej, abyśmy przez wiarę i chrzest uczestniczyli w życiu Ojca, Syna i Ducha Świętego i*

¹⁵⁴ KRK 2, j. 7.

¹⁵⁵ *Ordo P.*, nr 5.

przyczyniali się do zjednoczenia wszystkich ludzi z Bogiem¹⁵⁶. Aspekt eklezjalny w jednostkach tych podkreślony jest w współdziałaniu wszystkich chrześcijan dla doprowadzenia do jedności rodziny ludzkiej. Jednocześnie to realizuje się w Kościele i przez Kościół, do którego są wezwani wszyscy. Katechizowani mogą więc dostrzec odwieczną wolę Bożą zjednoczenia wszystkich ludzi. Pozwala to im zrozumieć rolę Kościoła, zrozumieć ich miejsce i funkcję w Kościele, a równocześnie zrozumieć, dlaczego grzech rozbija tę jedność, oraz w jaki sposób można powrócić do tej jedności. A więc znów pogłębia się społeczny aspekt grzechu i pokuty, stając się przygotowaniem katechizowanych do rozumienia rzeczywistości sakramentu pokuty, jaka zawarta jest w zasadniczej grupie tematycznej *Odejście i powrót*, pokuty jako sakramentu powrotu do jedności z Bogiem i z Kościołem. *Ordo P.* również w wielu miejscach wskazuje wolę Boga pragnącego zjednoczenia ludzi: *Ojciec (niebieski) okazał swoje miłosierdzie w Chrystusie jednając ze sobą świat (...) lecz także przyjmując grzeszników pojednał ich z Ojcem (...) aby przez Ducha Świętego zjednoczył nas wszystkich w jedno (...) ustanowił w swoim Kościele sakrament Pokuty, aby wierni (...) mogli przez odnowienie w łasce pojednać się z Bogiem (...). Dla tej również racji pokuta niesie ze sobą także pojednanie z braćmi, których grzech zawsze przynosi szkodę*¹⁵⁷.

Czwarta grupa tematyczna, *Syn Boży wśród nas*, obejmuje jednostki od trzynastej do szesnastej. Zasadniczym momentem budzenia świadomości eklezjalnej katechizowanych w zakresie ich miejsca i roli w Kościele jest jednostka szesnasta *Jezus Chrystus gromadzi nowy Lud Boży*. Między innymi ukazane tu jest szczególne posłannictwo apostołów w Kościele, gdyż Chrystus przekazał im tajemnicę nauki o Królestwie Bożym. Katecheza jednak wyraźnie podkreśla, że Bóg każdego powołuje do Kościoła i każdy jest współodpowiedzialny za szerzenie Królestwa Bożego na ziemi.

Piąta grupa tematyczna wprowadza katechizowanych w samo centrum przepowiadania tj. w *Paschę*. Pięć pierwszych jednostek skupia się przede wszystkim na ofierze Jezusa Chrystusa. Następne przybliżają tajemnicę śmierci i zmartwychwstania jako wydarzenie zbawcze, źródło zbawienia. Wiarę w obecność Chrystusa zmartwychwstałego w Kościele, jak również działanie w nim przybliżyła jednostka dwudziesta piąta tłumacząca *czterdzieści dni* przebywania Chrystusa ze swymi uczniami. Kapłaństwo Jezusa Chrystusa, Nowego i wiecznego Przymierza, przybliżyła katechizowanym jednostka dwudziesta pierwsza. Kate-

¹⁵⁶ KRK 2, j. 12.

¹⁵⁷ *Ordo P.*, nr 1, 2, 5.

cheza ta uwypukla katechizowanym nowy aspekt, jakim jest pośrednictwo: *Po swoim zmartwychwstaniu Chrystus w swe pośrednictwo włączył Kościół. Podobnie jak sam był posłany przez Ojca, tak teraz posyła Kościół do wszystkich ludzi, do całego świata z orędziem zbawienia. Kiedyś Chrystus sam głosił ludziom Dobrą Nowinę o Bogu, najlepszym Ojcu — dziś czyni to przez Kościół*¹⁵⁸. Podkreślenie funkcji pośrednictwa, jakie ma spełnić Kościół może budzić w świadomości katechizowanych zrozumienie ważności zaangażowania się wszystkich w budowanie Królestwa Bożego oraz odpowiedzialność całej społeczności za zbawienie innych.

Katecheza dwudziesta siódma podejmuje zagadnienie tajemnicy Kościoła. Jest to szósta grupa tematyczna, obejmująca jednostki od dwudziestej siódmej do trzydziestej. Katechizowany zapoznaje się w tych jednostkach z objawieniem Kościoła oraz z zagadnieniem znaku, jakim jest każdy chrześcijanin, oraz z zagadnieniem charyzmatów. *Znakiem że Chrystus po swoim uwielbieniu nadal zbawia ludzi, jest cały Kościół święty*¹⁵⁹. Włączenie w społeczność Kościoła dokonuje się przez sakramenty. Zagadnienie to porusza autor artykułu *Sakramenty a życie chrześcijańskie* pisząc: *A właśnie wszystkie sakramenty wszczepiają człowieka w Kościół — znak Boga, lub pogłębiają to wszczępienie np. sakrament bierzmowania lub małżeństwa. Dzięki więc sakramentom również życie indywidualne chrześcijanina nabiera charakteru znaku. Oczywiście funkcję znaku pełni chrześcijanin, o ile jego życie odpowiada tej funkcji. Tylko w takim wypadku należy prawdziwie owocnie do Kościoła*¹⁶⁰. Intensywność tego znaku może być różna w zależności od naszego osobistego zjednoczenia z Bogiem i zaangażowania się w dzieło zbawienia.

Pojęciu Kościoła pojmowanemu wyłącznie jako instytucja, organizacja, KRK przeciwstawia biblijny obraz krzewu winnego i latorośli. *Ja jestem krzewem winnym, wy — latoroślami. (...) nową winnicą jest Kościół Chrystusowy*¹⁶¹. Na ten temat pisze też autor wstępu do omawianej grupy tematycznej. *Pojęciu Kościoła pojmowanemu wyłącznie jako instytucja, organizacja — przeciwstawiamy biblijny obraz krzewu winnego i latorośli. Więż wewnętrzna z Chrystusem i między sobą a także „przynoszenie owocu” mogą otworzyć młodych na ich współodpowiedzialność za „świętość”, na miłość, która jest zasadniczym owocem. Obiegowemu pojęciu Kościoła jako „instytucji usługowej” przeciwstawiamy Pawłowy obraz Ciała Chrystusa (KRK 2, 29). Pragniemy kształ-*

¹⁵⁸ KRK 2, j. 21.

¹⁵⁹ Tamże, j. 27.

¹⁶⁰ J. Charytański, *Sakramenty a życie chrześcijańskie*, w: P.M.III., 12.

¹⁶¹ KRK 2, j. 28.

tować świadomość wzajemnej zależności, wzajemnego potrzebowania siebie, jak również świadomość odpowiedzialności za innych członków Kościoła¹⁶².

*Mistyczne Ciało Chrystusa, czyli Kościół tworzą Chrystus i wszyscy zjednoczeni z Nim przez wiarę i chrzest*¹⁶³. Obraz ten wskazuje na wzajemną zależność oraz odpowiedzialność za innych członków Kościoła, co powinno się wyrażać w zaangażowaniu w życie własnej parafii. Katechezy te pogłębiają obraz Kościoła o istotne zagadnienie, jakim jest rzeczywistość Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Odcinają się one od ujmowania Kościoła wyłącznie jako instytucji, na korzyść tajemnicy Mistycznego Ciała Chrystusa. W tak ukazanej tajemnicy Kościoła katechizowani mogą bardziej dostrzec wielką zależność poszczególnych komórek Mistycznego Ciała Chrystusa jakim jest każdy chrześcijanin w całym ciele Kościoła, a równocześnie pogłębiają wizję siebie i własnego życia we funkcji znaku tego Kościoła. Przybliża to także katechizowanym zrozumienie rzeczywistości sakramentu pokuty, poprzez który chrześcijanin wraca do jedności Mistycznego Ciała, względnie tę jakość pogłębia. Na ten aspekt Kościoła jako Ciała Mistycznego Chrystusa, jako znaku wskazuje także Ordo P.: *Kościół jest Jego Ciałem i pełnią (...) (Kościół) staje się znakiem nawrócenia do Boga*¹⁶⁴.

Siódma grupa tematyczna, *Słowo Boże w Kościele*, przybliża katechizowanym rolę Słowa Bożego w Kościele, które kształtuje życie Kościoła: *Słowo Boże powołuje, gromadzi, jednoczy, oczyszcza i daje wzrost Kościołowi — czyli kształtuje życie Kościoła*¹⁶⁵. Stosunek do Słowa Bożego warunkuje związek z Kościołem i zaangażowanie w Jego życie. Dlatego katecheza ukazuje postać św. Pawła. Jego nawrócenie, zaangażowanie, trudy głoszenia, jego świadectwo męczeństwa podkreślają wartość, znaczenie słowa. W Katechezie trzydziestej drugiej mówiąc o powszechności Kościoła, autor stara się uświadomić katechizowanym zadania misyjne Kościoła: *Słowo Boże całemu światu mają głosić przede wszystkim biskupi, a także kapłani i wszyscy wierni, czyli cały Kościół Chrystusowy*¹⁶⁶. Katecheza trzydziesta trzecia zwraca uwagę na coraz głębsze odczytywanie sensu Słowa Bożego: *Kościół ma wciąż na nowo odczytywać słowo Boże, coraz lepiej je poznawać i przekazywać*¹⁶⁷. Tak pokazana rola i wartość Słowa Bożego w kontekście pow-

¹⁶² J. Charytański, *Wstęp do szóstej grupy tematycznej „Tajemnica Kościoła”*, w: P.M.II., 378.

¹⁶³ KRK 2, j. 29.

¹⁶⁴ Ordo P., nr 3, 4.

¹⁶⁵ KRK 2, j. 31.

¹⁶⁶ KRK 2, j. 32.

¹⁶⁷ Tamże, j. 33.

szechności i misyjności Kościoła może budzić w katechizowanych świadomość odpowiedzialności za Kościół, za jego losy, rozwój, za jego świętość. Katechezy więc szóstej grupy tematycznej ukazują Kościół od strony posługi Słowa Bożego, co jest istotnym elementem w życiu Kościoła, warunkującym jego istnienie i rozwój. Równocześnie takie spojrzenie na Kościół pozwala katechizowanym dostrzec własną rolę w Kościele, w głoszeniu Słowa Bożego. Ta współodpowiedzialność za losy Kościoła przybliży katechizowanym świadomość Kościoła, w którym każdy chrześcijanin uczestniczy, co pośrednio wprowadza katechizowanych w postawę, która pozwala zrozumieć aspekt społeczny grzechu a także pojednania. Są to więc postawy istotne, od których zależy zrozumienie sakramentu pokuty. Na ten aspekt posługi Słowa Bożego w Kościele oraz jego roli wskazuje *Ordo P.* poświęcając temu zagadnieniu dwa tematy, a mianowicie: *Czytanie słowa Bożego* i *Nabożeństwo słowa Bożego*. Czytamy tam między innymi: *Słowo Boże oświeca wiernego, aby poznał swoje grzechy, wzywa go do nawrócenia i do ufności w Boże miłosierdzie. (...) Sprawowanie Sakramentu Pokuty należy rozpocząć od wysłuchania Słowa Bożego, ponieważ Bóg właśnie przez swoje słowo wzywa do pokuty i doprowadza do prawdziwego nawrócenia serca*¹⁶⁸.

Istotnym momentem w życiu Kościoła jest jego liturgia. Temu zagadnieniu poświęca dużo miejsca ósma grupa tematyczna zatytułowana *Liturgia Kościoła*. Obejmuje ona jednostki od trzydziestej piątej do czterdziestej trzeciej. Pierwsza katecheza tej grupy przybliży katechizowanym pojęcie liturgii oraz jej zasadnicze elementy. KRK podkreśla, że sakramenty są ośrodkiem liturgii i całego Kościoła. Podkreśla także obecność Chrystusa w sakramentach, który przez sakramenty wielbi Ojca i uświęca ludzi. KRK odszedł od tradycyjnego podziału na sakramenty i liturgię, ale łączy je razem czyniąc wszystkie sakramenty a przede wszystkim Eucharystię ośrodkiem liturgii. *Ośrodkiem całego życia liturgicznego jest Zgromadzenie Eucharystyczne Kościoła, czyli Msza św., oraz inne sakramenty święte*¹⁶⁹. Ta sama jednostka podsuwa określenie liturgii: *Liturgia jest wykonywaniem kapłańskiego urzędu Chrystusa* w Kościele, dlatego następna jednostka podaje katechizowanym, że głównym Kapłanem liturgii jest Jezus Chrystus Arcykapłan i Pośrednik, który daje szczególne uczestnictwo w swoim kapłaństwie biskupom i ich współpracownikom, kapłanom. Ponieważ według KRK ośrodkiem liturgii Kościoła jest Eucharystia, dlatego omawiany podręcznik poświęca jej aż sześć jednostek katechetycznych, od trzydziestej siódmej do czterdziestej drugiej. Jednostki te podkreślają zasadnicze

¹⁶⁸ *Ordo P.*, nr 17, 23.

¹⁶⁹ KRK 2, j. 35.

obecności Chrystusa we Mszy św., tj. pod postaciami chleba i wina, w Słowie Bożym oraz w zgromadzeniu wiernych. Ponieważ liturgia jest światem znaków, KRK stara się doprowadzić katechizowanych do ich właściwego rozumienia i odczytania. A więc w katechezach tych nie chodzi o przekazanie informacji o liturgii, ale o wychowanie do liturgii i przez liturgię. Chodzi o takie znaki, które ukazują osobę Chrystusa, Jego miłość, troskę o człowieka i Kościół. W znaku bowiem katechizowany spotyka osobę. Katechezy te ukazują także dialogiczny charakter Eucharystii, który przejawia się w przygotowaniu liturgii słowa, w przygotowaniu procesji z darami, oraz obrzędów Komunii¹⁷⁰. Katechezy te podsuwają katechizowanym konkretne formy współodpowiedzialności i miłości chrześcijańskiej; *Co czynisz, aby jedność i miłość była w twoim domu rodzinnym, w gronie twoich przyjaciół*¹⁷¹. W przygotowaniu udziału w modlitwie Eucharystycznej przybliża postawy eucharystyczne *wdzięczności i współofiarowania: Czy idąc na Mszę św. myślisz o tym, co dziś ofiarujesz Panu Bogu, aby okazać gotowość do współpracy z Nim*¹⁷². A więc w katechezach tych nie chodzi tylko o czynny udział w liturgii ale o kształtowanie postaw eucharystycznych. Eucharystia ukazana jest tu jako sakrament jedności i miłości, prowadzący katechizowanych do zaangażowania się w budowie tej jedności przez czynną miłość i pełne uczestnictwo we Mszy św. Budowanie tej jedności to budowanie Kościoła, to sprawianie aby Kościół był bardziej wyraźnym znakiem obecności Boga.

Omawiane katechezy ósmej grupy tematycznej *Liturgia Kościoła* wprowadzają katechizowanych w liturgię Kościoła, której centrum stanowi Eucharystia. Chrystus obecny w Eucharystii wielbi Ojca i uświęca ludzi. W liturgii jako świecie znaków, które ukazują osobę Chrystusa, Jego miłość, troskę o człowieka i o Kościół katechizowani mogą dostrzec własną funkcję w Kościele, tj. troskę o człowieka i o Kościół. Liturgia Eucharystii przybliża katechizowanym także takie postawy jak wdzięczność i współofiarowanie, postawy które nie obce są sakramentowi pokuty, jako wdzięczność za powrót do jedności czy pogłębienie tej jedności z Bogiem i z Kościołem. Przez co znów pogłębia się zrozumienie grzechu w jego wymiarach społecznych oraz sakramentu pokuty jako sakramentu pojednania dokonującego się w Kościele i przez Kościół.

Ordo P. natomiast w punkcie drugim również nawiązuje do Eucharystii, w której uobecnia się Męka Chrystusa, określana za modlitwą eucharystyczną III jako *Ofiara naszego pojednania* oraz wskazuje jej cel, tj. nasze uświęcenie. *Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego*

¹⁷⁰ Por. KRK 2, j. 38—41.

¹⁷¹ KRK 2, j. 41.

¹⁷² Tamże, j. 40.

*samego siebie, aby go uświęcić (Ef 5, 25-26)*¹⁷³. Sakrament pokuty swe źródło ma w Eucharystii jako ofierze pojednania.

Ostatnia grupa tematyczna, *W drodze do pełni*, obejmuje jednostki od czterdziestej czwartej do czterdziestej szóstej. Grupa ta powraca do Osoby Maryi, ukazując Ją od strony współdziałania w dziele zbawienia. *Ta wewnątrznie zjednoczona ze swoim Synem, najdoskonalej z Nim współpracowała w zbawieniu świata*¹⁷⁴. Wezwanie do pójścia szczególnie drogą Chrystusa przybliży już jednostka czterdziesta pierwsza, ukazując los pierwszego męczennika. Jest to wezwanie skierowane do wszystkich, aby byli gotowi iść drogą Mistrza. Jednostka czterdziesta czwarta przybliży katechizowanym Kościół od strony hierarchii Kościoła, ale nie od strony władzy, lecz od strony posługi hierarchii dla dobra Kościoła: *Kapłani współpracują z biskupami i pomagają im w uświęcaniu, nauczaniu i kierowaniu Ludem Bożym*¹⁷⁵. Podkreślenie aspektu posługi ukazuje katechizowanym w strukturze Kościoła dar Chrystusa, a zarazem Jego obecność. Z całej grupy katechez o Kościele katechizowani powinni wynieść bogatszy jego obraz, bogatszy o różnorodność funkcji w Ciele Mistycznym, szczególnie w dwu wielkich działach życia i misji Kościoła, jakie stanowią posługa słowa i liturgia: bogatszy obraz o taki aspekt, jakim jest krytyka Kościoła, gdzie podkreślona jest także współodpowiedzialność za jakość obrazu Kościoła, a więc za jego świętość, jak i za zło w nim się pojawiające. Postawa świętości Kościoła ma się realizować aż do powtórnego przyjścia Pana. Jest to także wskazanie na aspekt eschatologiczny Kościoła, co pozwala katechizowanym głębiej dostrzec związek z Ojcem, do którego pielgrzymuje nowy Lud Boży.

Ostatnia grupa tematyczna drugiej części KRK przybliży katechizowanym również obraz Kościoła od strony hierarchii i od strony jej posługi dla dobra Kościoła. W ten sposób hierarchia, jest darem ze strony Boga, w którym ma się ujawniać ciągła obecność Chrystusa. Posługa ta ma się objawiać we współpracy biskupa z kapłanami w uświęcaniu, nauczaniu i kierowaniu ludem Bożym. Ta posługa ma trwać aż do powtórnego przyjścia Pana. Katechezy te pogłębiając obraz Kościoła podkreślają społeczny jego aspekt zdążania do uświęcenia wszystkich. Uświęcenie to dokonuje się przez nieustanne nawracanie się, co pozwala katechizowanym zrozumieć zależność jednostki od społeczności Kościoła i odwrotnie. Przygotowuje także katechizowanych do zrozumienia, że grzech nie jest zjawiskiem zamkniętym w sobie, ale ma swoje powiązania społeczne, co równocześnie jest przygotowaniem do

¹⁷³ *Ordo P.*, nr 3.

¹⁷⁴ KRK 2, j. 45.

¹⁷⁵ KRK 2, j. 44.

zrozumienia rzeczywistości sakramentu pokuty jako sakramentu pojednania. Aspekt posługi hierarchii wyraża także *Ordo P.* w całym dokumencie, gdyż ukazując hierarchię od strony posługi słowa, posługi liturgii, z dużym zaakcentowaniem posługi sakramentu pokuty dla uświęcenia całej społeczności Kościoła¹⁷⁶.

W podsumowaniu tematyki szóstego roku nauczania katechetycznego według KRK, należy stwierdzić, że idea Kościoła z racji Nowego Testamentu, na którym omawiany podręcznik zasadniczo się opiera, jest bardzo poszerzona. Na czoło wysuwa się Chrystus i Jego dzieło. Tym dziełem jest Królestwo Boże, jest Kościół. Katechizowani zapoznają się z takimi zagadnieniami jak: pośrednictwo Kościoła, Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa, Słowo Boże w Kościele, Liturgia z Eucharystią jako centrum Kościoła, misyjność Kościoła, Kościół jako znak, oraz z zagadnieniem hierarchii Kościoła pojętej od strony posługi.

Zagadnienia te porusza także i *Ordo P.*, wskazuje jednak często tylko bardzo skrótowo na dany aspekt. KRK natomiast zagadnienia te poszerza i odpowiednio wyjaśnia. Katechizowani mając pełniejszy obraz Kościoła pogłębiają świadomość swego miejsca i roli w Kościele. Pozwala to katechizowanym głębiej zrozumieć rzeczywistość sakramentu pokuty, pokuty jako pojednania z Bogiem i Kościołem, poprzez który realizuje się plan zjednoczenia wszystkich ludzi.

3. 3. Idea Kościoła w nauce o sakramentach

Siódmy rok nauczania katechetycznego zawiera siedem grup tematycznych obejmujących trzydzieści trzy katechezy. W tej części podręcznika KRK pragniemy uwypuklić te jednostki, czy grupy tematyczne, które ukazują katechizowanym ich związek z Kościołem, a przez to pozwalają katechizowanym lepiej zrozumieć całą teologię sakramentu pokuty a zwłaszcza jej wymiar eklezjalny.

Pierwsze dwie grupy tematyczne obejmują katechezy od pierwszej do dziewiątej. Jednostki te przybliżają katechizowanym rzeczywistość sakramentu chrztu. Nie znaczy to, żeby katechizowani dotychczas nie spotkali się przynajmniej z pewnymi elementami sakramentu chrztu. Elementy te występowały już w poprzednich latach i stanowiły pewne przygotowanie do omawianej grupy tematycznej. W omawianych zaś dwóch pierwszych grupach tematycznych, uczniowie spotykają się z całościowym ujęciem nauki o tym sakramencie. Źródłem tych katechez, o czym przekonamy się poniżej, jest Pismo św. i silne oparcie się na Liturgii Paschalnej. Uczyniono to według autora wstępu do pierwszej

¹⁷⁶ Por. KRK 2, j. 41—46.

grupy tematycznej z następujących racji: *W tych źródłach wyraża się wiara i żywa tradycja Kościoła. Dzięki tym właśnie źródłom możemy wyraźnie podkreślić związek ochrzczonego z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, a więc z misterium paschalnym. Dzięki nim potrafimy wyraźniej ukazać łączność wewnętrzną ochrzczonego ze wspólnotą Kościoła a nie tylko z instytucją. W tych też źródłach wreszcie odnajdujemy właściwe ujęcie związku chrztu z życiem chrześcijańskim oraz aktywnej roli człowieka przyjmującego sakrament*¹⁷⁷.

Pierwsza jednostka *Chrystus przez śmierć i zmartwychwstanie kieruje na nowo wszystko ku Bogu* zapoznaje uczniów z rzeczywistością chrztu jako nowego stworzenia. Katecheza ta opiera się na nauce przekazanej przez św. Pawła: *Jeśli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe. Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa i zlecił nam postugę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat, nie poczytując ludziom grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania* (Kor 5, 17-21). Jednostka ta nie tylko podkreśla katechizowanym związek ochrzczonego z Chrystusem, jaki dokonuje się przez chrzest, ale także ich związek z realizacją planu Bożego: *Ludzie bowiem zjednoczeni z Chrystusem (przez chrzest) są powołani i uzdolnieni do współdziałania z Nim*¹⁷⁸. Ten moment współdziałania wyraźnie akcentuje także autor wstępu do omawianej grupy tematycznej w słowach: *W jednostce tej pragniemy ukazać młodym związek ich chrztu z procesem obejmującym cały świat, mającym swe źródło w zbawczym dziele Chrystusa i włączającym aktywnie wszystkich ochrzczonego. Jest to dzieło skierowania całego świata ku Bogu, świata dotkniętego w człowieku grzechem, dzieło tworzenia dobra i zwalczania zła. Życie chrześcijanina jest właśnie współdziałaniem z Chrystusem w realizacji planu Bożego*¹⁷⁹.

Jednostka druga, *Chrystus przez chrzest wprowadza człowieka w nowe stworzenie*, pogłębia zagadnienie rzeczywistości chrztu akcentując ten moment, że przez chrzest ochrzczonego został wprowadzony w nowe stworzenie, które Chrystus dokonał przez śmierć i zmartwychwstanie. Katecheza ta przekazuje tę naukę w oparciu o słowa św. Pawła: *Przyjmując więc chrzest zanurzający nas w śmierć, zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie, jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca* (Rz 6, 3-4). Chrzest ukazany tu jest jako wielki dar ze strony Boga, ale jednocześnie

¹⁷⁷ J. Charytański, *Wstęp do pierwszej grupy tematycznej „Nowe narodzenie”*, w: P.M. III, 58.

¹⁷⁸ KRK 3, j. 1.

¹⁷⁹ J. Charytański, *art. cyt.*, 59.

nie jest to wezwanie i uzdolnienie do czynienia w świecie współczesnym tego, co uczynił Chrystus. Właśnie już w czasie chrztu świętego zostałeś wezwany i uzdolniony do głoszenia tego, co głosił Chrystus — do głoszenia Dobrej Nowiny. Jest to twoje zadanie w Kościele, które możesz spełniać słowem, przykładem życia albo innym znanym ci sposobem¹⁸⁰.

Pierwsze dwie jednostki wprawdzie już akcentowały rzeczywistość związku ochrzczonego z Kościołem, oraz wynikającej z tego zjednoczenia funkcji, to jednak zasadniczo tym zagadnieniem zajmuje się dopiero jednostka trzecia. Katecheza ta zapoznaje uczniów z tym, że Chrystus przez chrzest wprowadza ochrzczonego do Kościoła, ukazuje katechizowanemu funkcję ochrzczonego w Kościele, oraz funkcję Kościoła jako wspólnoty ochrzczonego. W oparciu o teksty z Dziejów Apostolskich ukazuje drogę nawrócenia św. Pawła pod wpływem objawienia się Chrystusa. Był to jednak dopiero początek drogi św. Pawła. Chrystus chciał go zjednoczyć ze sobą za pośrednictwem Kościoła. Dlatego skierował go do gminy chrześcijańskiej w Damaszku. Tam Paweł został ochrzczony, a przez to przyobleczonego w Chrystusa i wszczepionego w nowe stworzenie oraz włączony do społeczności wierzących chrześcijan. Dlatego właśnie pisze w jednym ze swoich listów: *To żyję nie ja, ale żyje we mnie Chrystus* (Gal 2, 20). *To, co Chrystus Pan uczynił dla Pawła w Kościele i za pośrednictwem Kościoła, czyni również dla wszystkich ochrzczonego*¹⁸¹.

*Zbawienie jest dziełem społecznym. Już lud Starego Przymierza ocalił Bóg we wspólnocie, gdy razem go wyzwolił z Egiptu i przeprowadził przez Morze Czerwone. Tylko za pośrednictwem wspólnoty Kościoła każdy człowiek może być włączony do Ludu Bożego*¹⁸².

Mówiąc o nawróceniu, jakiego domaga się Chrystus od przyjmującego chrzest, w jednostce czwartej, również akcentuje się związek katechumena ze wspólnotą chrześcijańską: *Już w czasie katechumenatu wspólnota chrześcijańska, czyli parafia modli się za kandydata i umacnia go w walce ze złem. Modlitwy te nazywamy egzorcyzmami. Również obrzęd namaszczenia olejem katechumenów oznacza umocnienie, którego Kościół udziela katechumenowi do walki ze złem i szatanem. (...) Trzykrotne wyznanie wiary w Boga w Trójcy Jedynej wobec Kościoła jest wyrazem dokonującego się nawrócenia*¹⁸³.

Na funkcję Kościoła, jako wspólnoty w realizowaniu dzieła zbawienia, zwraca uwagę także autor wprowadzenia pedagogicznego do trze-

¹⁸⁰ KRK 3, j. 2.

¹⁸¹ KRK 3, j. 3.

¹⁸² Tamże, j. 3.

¹⁸³ KRK 3, j. 4.

kiej jednostki: *Troska i odpowiedzialność Kościoła jako wspólnoty przejawia się zwłaszcza w instalacji dawnego i obecnego katechumenatu. To nie tylko ksiądz, lecz cała wspólnota czy jej przedstawiciel poucza dorosłego, który chce się nawrócić i przyjąć chrzest. Cała wspólnota dopomaga mu w dążeniu do przemiany i dojściu do zjednoczenia z Chrystusem. Towarzyszy mu swoją modlitwą a nawet postem. Wreszcie poświadcza o dokonanej w katechumenie przemianie i przyjmuje go do swego grona. Między nowoochrzczonym a Kościołem powstaje teraz więź nie tylko na zasadzie związku jednostki z instytucją lecz jako żywej komórki z żywym organizmem wspólnoty*¹⁸⁴.

*Ordo P., również wielokrotnie nawiązuje do sakramentu chrztu jako podstawy związku chrześcijanina z Bogiem i z Kościołem. Czyni to jednak bardzo skrótowo wskazując na zależność sakramentu pokuty od chrztu. Nawróćcie się i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów (Dz 2, 38) (...) To zwycięstwo nad grzechem jaśnieje najpierw w chrzcie (...) Stąd Kościół wyznaje swoją wiarę w „jeden chrzest na odpuszczenie grzechów”*¹⁸⁵.

W dotychczasowych katechizmach cnoty teologalne wiara, nadzieja i miłość łączono z dekalogiem. KRK odchodzi od tej praktyki i chociaż cnoty te stanowią osobną grupę tematyczną obejmującą jednostki od szóstej do jedenastej, łączy je z sakramentem chrztu. Uzasadnienie takiej decyzji znajdujemy w artykule J. Charytańskiego: *W tym sakramencie bowiem dokonuje się zjednoczenie z Chrystusem, a zarazem ochrzczony podejmuje zasadniczą decyzję swego życia, to jest nawrócenie, opowiedzenie się za Chrystusem, a zarazem ochrzczony podejmuje zasadniczą decyzję swego życia, to jest nawrócenie, opowiedzenie się za Chrystusem. Całe dalsze życie jest niejako konsekwencją tego podstawowego wyboru, a zarazem powołania i uzdolnienia przez Chrystusa. Z tych również racji z nauką o chrzcie połączyliśmy naukę o cnotach teologalnych, wierze, nadziei i miłości. Stanowią one „nadprzyrodzone wyposażenie” człowieka, uzdalniające go do realizacji życia chrześcijańskiego. Wiążą się one wewnątrznie nie z przykazaniami (obowiązkami), ale właśnie z chrztem, w którym dokonuje się wewnętrzne przetworzenie człowieka, w którym człowiek otrzymuje novum esse umożliwiające novum agere*¹⁸⁶.

Jednostka szósta i siódma przybliży katechizowanym naukę o wierze. Katechezy te podkreślają istotną rolę Kościoła w dojściu do wiary, która dana jest nie tylko jednostce jako takiej, lecz także ze względu

¹⁸⁴ W. Kubik, *Wprowadzenie pedagogiczne do trzeciej jednostki „Chrystus przez chrzest wprowadza nas do Kościoła”*, w: P.M. III., 89.

¹⁸⁵ *Ordo P.*, nr 1, 2.

¹⁸⁶ J. Charytański, *Sakramenty a życie chrześcijańskie*, w: P.M.III., 11.

na społeczność oraz funkcję tej społeczności. W oparciu o wydarzenia które towarzyszą nawróceniu Etiopczyka, opisane w *Dziejach Apostolskich* katecheza szósta ukazuje katechizowanym drogę dojścia do wiary: *Podobnie i dzisiaj Bóg obdarza ludzi wiarą, najpierw daje człowiekowi łaskę szukania prawdziwej wiary, następnie umożliwia spotkanie z Kościołem wierzącym i głoszącym słowo Boże. Wreszcie dopuszcza go do udziału w wierze Kościoła. Taka jest droga do wiary wszystkich ludzi*¹⁸⁷. Natomiast jednostka siódma pogłębia to zagadnienie kładąc nacisk na społeczny wymiar wiary jako znaku: *Każdy człowiek dochodzi do wiary dzięki Kościołowi (...) Bóg nas wzywa do wiary, która ma innych pociągać do Chrystusa*¹⁸⁸. Cnotę tę KRK ukazuje od strony daru jako znaku i inicjatywy Boga, o czym mówi także autor wstępu do omawianej grupy tematycznej: *Podkreślona jest więc mocno rola wspólnoty wierzących, która jest istotnym warunkiem i pośrednikiem spotkania w wierze z Bogiem. Tak właśnie ukazuje się nam wiara w całokształcie obrzędów chrztu. Ukazując wiarę jako drogę zbawienia, jednocześnie pragniemy kształtować eklezjalną świadomość wiary. Wiara chrześcijanina owocuje nie tylko dla niego ale dla całej wspólnoty wierzących a także dla wszystkich szukających Boga. Tu tkwi korzeń powiązań wiary i świadectwa, a także konieczność ciągłego rozwijania i pogłębiania swej wiary*¹⁸⁹.

Jednostka ósma mówi o nadprzyrodzonej cnotcie miłości, którą obdarza Chrystus ochrzczonych. Cnota ta jest ukazana w tej jednostce od strony daru jako uzdolnienie, które ma owocować nie tylko dla jednostki, ale również i dla wspólnoty. Ten aspekt pogłębia świadomość przynależności katechizowanych do Kościoła oraz ich funkcji we wspólnocie Kościoła. *Bóg Ojciec posłał Chrystusa, aby obdarował ludzi Bożą miłością, by przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie odniósł zwycięstwo nad grzechem i egoizmem. Przez Chrystusa miłość Boża zamieszkała wśród ludzi, aby zjednoczyć ludzi z Bogiem — oraz ludzi między sobą*¹⁹⁰. Podkreślenie w omawianej jednostce cnoty miłości jako daru ma swoje uzasadnienie, o czym pisze autor wstępu do omawianej grupy tematycznej: *Bóg jest miłością i w chrzcie daje nam udział w swojej miłości, uzdalnia nas do kochania wszystkich Jego miłością. Nie wysuwamy więc na pierwsze miejsce w tej jednostce przykazania miłości czy nawet „nowego przykazania” ale przede wszystkim nadprzyrodzone uzdolnienie, które w ochrzczonych musi stale owocować. Zobo-*

¹⁸⁷ KRK 3, j. 6.

¹⁸⁸ Tamże, j. 7.

¹⁸⁹ J. Charytański, *Wstęp do drugiej grupy tematycznej „Tak więc trwają wiara, nadzieja i miłość”*, w: P.M.III., 132.

¹⁹⁰ KRK 3, j. 8.

wiązanie ukazuje się zatem jako naturalna konsekwencja nowego „bytu” chrześcijanina, jego „novum esse”¹⁹¹.

Cnota miłości omawiana jest w jednostce dziewiątej. Z trzech omawianych cnót teologalnych nadzieja jest omawiana jako ostatnia. Uczyniono to z racji na jej eschatologiczny charakter, o czym mówi autor wstępu do omawianej grupy tematycznej: *Przestawiliśmy klasyczny porządek przesuwając teologalną cnotę nadziei na koniec. Uczyniliśmy tak ze względu na jej eschatologiczny charakter*¹⁹². Omawiana katecheza podkreśla, że podstawą naszej nadziei jest zmartwychwstanie Chrystusa. *Zjednoczeni z Jezusem mamy pewność, że otrzymamy „dziedzictwo niezniszczalne”, czyli życie w wiecznej radości z Bogiem*¹⁹³. W kontekście zmartwychwstania nadzieja dotycząca życia ludzkiego nabiera wymiaru eschatologicznego. Omawiana katecheza ukazuje także cnotę nadziei jako dar i uzdolnienie: *Równocześnie obdarzył cię uzdolnieniem, dzięki któremu możesz mieć silne przekonanie, że mimo napotykaných trudności na pewno dojdiesz do zbawienia, w którym już uczestniczysz jakby w załączku*¹⁹⁴. To uczestnictwo jakby w załączku, o którym mówi katecheza dokonało się w sakramencie chrztu. Z tegoż też jasno wynika, dlaczego cnota nadziei omawiana jest również w kontekście sakramentu chrztu. To uzdolnienie ma nie tylko charakter osobisty, ale także wymiar społeczny: *Chrześcijanin, żyjący nadzieją, roztropnie broni jej we własnym sercu przeciw wszelkim zniekształceniom, a ponadto odważnie świadczy wobec świata o swej nadziei*¹⁹⁵. To świadczenie dokonuje się przez osobiste życie ochrzczonego a także przez życie we wspólnocie Kościoła, do którego należy.

Ordo P. wprost nie wymienia cnót wiary, miłości i nadziei jako uzdolnienia, które chrześcijanin otrzymuje na chrzcie. Mówi jednak o Chrystusie za konstytucją *Lumen Gentium: Kościół, który jest Jego Ciałem i pełnią, wyposaża Bożymi darami*¹⁹⁶. Słowa niniejsze oraz nawiązanie do chrztu suponują, że między innymi i o te dary chodzi.

Trzecia grupa tematyczna, *Umocnieni Duchem Świętym*, przybliży katechizowanym rzeczywistość sakramentu bierzmowania. KRK omawia ten sakrament w kontekście sakramentu chrztu z następujących racji: *Należą one bowiem do sakramentów inicjacji i są wewnętrznie ze sobą powiązane, tak, że nie łatwo jest ani w historii obrzędów, ani w teologii tych sakramentów ukazać specyficzne rozróżnienie. Bierz-*

¹⁹¹ J. Charytański, *art. cyt.*, 132.

¹⁹² J. Charytański, *tamże*.

¹⁹³ KRK 3, j. 9.

¹⁹⁴ *Tamże*, j. 9.

¹⁹⁵ B. Mokrzycki, *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Chrystus obdarza ochrzczonych nadzieją”*, w: P.M.III., 178.

¹⁹⁶ *Ordo P.*, nr 3.

mowanie spełnia, nadaje „moc” darom i powołaniu, otrzymanym na chrzcie tak odnośnie związku z Chrystusem i Kościołem, jak i odnośnie do zaangażowania w życie chrześcijańskie¹⁹⁷. Sakrament ten omawiany jest w dwóch jednostkach, mianowicie w dziesiątej i jedenastej. Źródłem tych katechez, jak zresztą wszystkich jednostek KRK, nie są sformułowania teologiczne lecz Pismo św. i liturgia. Katecheza dziesiąta przytacza zdarzenie opisane w *Dziejach Apostolskich* (8, 14-17), posłania Piotra i Jana do Samarii, aby tamtejszym ochrzczone przez ręce Apostołów Duch Święty udzielił mocy i siły. Chrześcijanie Samarii zdawali sobie sprawę, że przez chrzest stali się Ludem Bożym i że mają dawać świadectwo o Chrystusie. Aby jednak spełnić to zadanie, chrześcijanie w Samarii potrzebowali dużo umiejętności i odwagi. Przerastało to ich siły. Przez ręce Piotra i Jana Duch Święty udzielił im mocy i siły potrzebnej do spełnienia tych zadań¹⁹⁸. Omawiane jednostki ukazują więc katechizowanym sakrament bierzmowania jako dar dla życia Kościoła i jego misji w świecie. Kościół Chrystusowy mocą Ducha Świętego wypełnia swoje posłannictwo. (...) Aby Kościół należycie spełniał to zadanie, potrzeba tobie i wszystkim chrześcijanom mocy Ducha Świętego. Chrystus daje go ustawicznie, gdy tak jak w Samarii udziela Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania¹⁹⁹. Bierzmowanie więc, jak wynika z omawianych jednostek, jest sakramentem głębszego związku ochrzczonego z Kościołem, jest darem danym nie tylko jednostce, ale przede wszystkim wspólnocie Kościoła, celem realizacji misji Kościoła w świecie. Dzięki Niemu i on jako część Kościoła staje się dojrzały i przygotowany do spełnienia swej misji w świecie²⁰⁰. Tak ukazana rzeczywistość sakramentu bierzmowania ukazuje katechizowanym wartość tego sakramentu dla życia Kościoła i jego misji, a równocześnie pogłębia u katechizowanych świadomość ich związku z Kościołem i z jego misją. Ten moment roli Ducha Świętego w Kościele podkreśla także autor wprowadzenia teologicznego do dziesiątej katechezy: *Duch Święty jest zatem światłem i mocą Kościoła od samego początku jego istnienia. To On oświeca go i umacnia w kontynuowaniu misji Jezusa Chrystusa na ziemi, o czym świadczą dobitnie zarówno Dziejże Apostolskie, jak i Listy Apostołów*²⁰¹.

Ordo P. również kilkakrotnie odwołuje się do sakramentu bierzmowania, wskazując na rolę Ducha Świętego w Kościele. A po swoim zmartwychwstaniu zesłał Ducha Świętego na Apostołów, aby mieli wła-

¹⁹⁷ J. Charytański, *Sakramenty a życie chrześcijańskie*, w: P.M.III., 11.

¹⁹⁸ KRK 3, j. 10.

¹⁹⁹ Tamże, j. 10.

²⁰⁰ Tamże, j. 11.

²⁰¹ B. Mokrzycki, *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Mocą Ducha Świętego Kościół wypełnia swoje posłannictwo”*, w: P.M.III., 200.

dzę odpuszczania i zatrzymywania grzechów, jak również otrzymali posłannictwo głoszenia w Jego imieniu pokuty i odpuszczenia grzechów wszystkim narodom. (...) aby przez Ducha Świętego zjednoczyć nas wszystkich w jedno (...) (Grzesznik powraca) do Ducha Świętego, który obficie został na nas wylany (...) a Duch Święty na nowo uświęca swoją świątynię lub w sposób pełniejszy w niej zamieszkuje (...). Biskupi i prezbiterzy) udzielają im odpuszczenia grzechów w imię Chrystusa i mocą Ducha Świętego²⁰².

Czwarta grupa tematyczna *Serce nowego człowieka* obejmuje jednostki od dwunastej do siedemnastej. Jednostki te obejmują materiał, który przedstawiany był w dawnych katechizmach w ramach nauki o trzech pierwszych przykazaniach, poza tematem o sumieniu, który umiejscowiony był w dawnych katechizmach po Składzie Apostolskim a przed sakramentami. Przykazania w KRK ukazane są nie tyle od strony nakazów czy zakazów, ile jako pewne rzeczywistości życia ludzkiego, które katechizowany powinien dostrzec i zacząć je bardziej osobiście oceniać. Na takie ujęcie przykazań wskazują już same tytuły katechez np. *Niedziela, Chrystus w osobistej modlitwie chrześcijanina wielbi Ojca, Chrześcijanin wyraża swą wiarę przez znaki*²⁰³. Życie chrześcijańskie ujęte jest w KRK jako realizacja owego skierowania do kultu Ojca przez chrzest i pozostałe sakramenty. Omawiane katechezy poruszają takie zagadnienia z życia chrześcijańskiego jak sumienie, niedziela, modlitwa, znaki religijne oraz kult Maryi i Świętych. Przez przybliżanie tych zagadnień katechizowanym oraz ich osobisty wybór i uczestniczenie w nich może nastąpić głębsze zjednoczenie z Chrystusem i Jego Kościołem. Może pogłębiać się ich wiara, która się wyraża na zewnątrz przez znaki zewnętrzne, takie jak uczestniczenie w Eucharystii, w adoracji Krzyża, w naśladowaniu Maryi i Świętych itp. Życie chrześcijańskie nabiera wówczas charakteru znaku a równocześnie jest wypełnieniem zadania wyznaczonego ochrzczoneму przez Boga. Zadanie to ma charakter jednostkowy i wspólnotowy w realizacji zbawczego planu Boga. Katechizowany powinien dostrzec, że jego życie skierowane przez chrzest i bierzmowanie do kultu Ojca nabiera charakteru znaku. Życie chrześcijanina nie ma już charakteru prywatnego, ale nabiera wymiaru społecznego. Dostrzeżenie tego wymiaru pozwoli katechizowanym zrozumieć społeczny charakter grzechu, co jest niewątpliwym przygotowaniem do zrozumienia rzeczywistości sakramentu pokuty.

Szósta grupa tematyczna *Sól ziemi*, obejmuje katechezy od osiem-

²⁰² *Ordo P.*, nr 1, 2, 5, 6d, 9a.

²⁰³ *KRK* 3, j. 13, 14, 15.

następ do dwudziestej siódmej. Omawiane katechezy przypominają katechizowanym, że związek z Chrystusem, jaki dokonuje się przez chrzest i bierzmowanie, obejmuje również łączność w realizacji dzieła Chrystusa. Dlatego omawiana grupa tematyczna ukazuje katechizowanym budowanie Królestwa Bożego w różnych środowiskach życiowych na różnych drogach powołania ludzkiego, a wreszcie w podstawowych sytuacjach życiowych. Są tu omawiane takie zagadnienia jak: budowanie Królestwa Bożego, rodzina i zawód, kapłan i zakonnik, radość w Królestwie Bożym, cierpienie w życiu człowieka itd. Umieszczenie tych zagadnień akurat w tym miejscu w KRK może wydawać się katechizowanym sztucznym zbiorem tematów włączonych w kontekst siódmego roku katechizacji. Jednak ma to swoje logiczne uzasadnienie, o czym mówi autor wstępu do omawianej grupy: *Na mocy chrztu i bierzmowania chrześcijanin jest uzdolniony i powołany do budowania na ziemi Królestwa Bożego. Nauka o Królestwie Bożym w programie szóstego roku katechizacji, jak również jej nieco inne ujęcie w grupie tematycznej poświęconej sakramentowi chrztu, domaga się sprecyzowania, powiązania idei Królestwa Bożego i nowego stworzenia z ludzkimi problemami ucznia. Taki jest właśnie zasadniczy cel omawianej obecnie grupy tematycznej*²⁰⁴.

Jednostka osiemnasta podejmuje zagadnienie *Wszyscy budujemy Królestwo Boże. Bóg zaprosił nas do budowania Królestwa Bożego przez powołanie do wiary i łaskę chrztu św.*²⁰⁵ Omawiana katecheza przybliży katechizowanym rzeczywistość budowania Królestwa Bożego, które dokonuje się przez wspólne uczestnictwo w Eucharystii, gdzie katechizowani słuchając Słowa Bożego uczą się myśleć nie tylko o sobie, ale także o wszystkich ludziach wezwanych do Królestwa Bożego.

Jednostka dziewiętnasta porusza to samo zagadnienie w relacji do rodziny i zawodu, ucząc, że z Chrystusem chrześcijanie łączą swoją pracę i swoją ofiarę z Ofiarą Chrystusa. *Przez swoje życie w rodzinie i swoją pracę w zawodzie możemy ukazywać innym Chrystusa. Możemy działać w świecie od wewnątrz, jak zaczyn. Wtedy uobecniamy Kościół i przyczyniamy się do tego, aby Boży plan zbawienia coraz bardziej rozszerzał się na wszystkich ludzi*²⁰⁶.

Katecheza dwudziesta przybliży katechizowanym rolę kapłana i zakonnika w budowaniu Królestwa Bożego. Jednostka ta podkreśla, że tam gdzie docierał kapłan, przez niego docierał także wpływ Kościoła, ludzie zaczęli modlić się do prawdziwego Boga i życie swoje prze-

²⁰⁴ J. Charytański, *Wstęp do szóstej grupy tematycznej „Sól ziemi”*, w: P.M.III., 342.

²⁰⁵ KRK 3, j. 18

²⁰⁶ Tamże, j. 19.

pajali duchem Ewangelii. Omawiane więc katechezy grupy tematycznej *Sól ziemi* próbują przybliżyć katechizowanym prawdę, że w budowaniu Królestwa Bożego bierze udział cały człowiek, ze swymi zdolnościami, przez różne postawy życiowe, takie jak radość oparta na jedności z Chrystusem, przez wyrzeczenie, przez cierpienie itd²⁰⁷.

Tak szeroko ujęta płaszczyzna, na jakiej ma się dokonywać budowanie Królestwa Bożego, jeszcze bardziej przybliży katechizowanym rzeczywistość misji Kościoła oraz ich roli i funkcji w tymże Kościele. Życie chrześcijanina nabiera pełniejszego obrazu przez dostarczenie jego wymiaru społecznego. Pogłębianie tych postaw jest przygotowaniem do pełniejszego zrozumienia sakramentu pokuty.

W tym kontekście KRK przechodzi do omawiania sakramentu namaszczenia. Takie umiejscowienie sakramentu namaszczenia w KRK jest celowe, gdyż w tym kontekście jest on bardziej zrozumiały. Jednostka dwudziesta czwarta *Chrześcijanin wobec choroby i cierpienia*, uczy chrześcijańskiej postawy wobec cierpienia. Jest to postawa zrozumienia, że każde cierpienie ma moc oczyszczającą: *Cierpienie oczyszcza wewnątrz człowieka*²⁰⁸. Dalej cierpienie upodabnia cierpiącego do Chrystusa, jednoczy go z Nim dzięki czemu cierpienia nabierają niejako mocy zbawczej, gdyż ofiarowane za drugiego człowieka mogą mu wyprosić wiele łask Bożych. O tej mocy zbawczej cierpienia omawiana jednostka mówi w oparciu o naukę św. Pawła: *Dopełniam brak udreń Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół* (Kol 1, 24). W takim ujęciu chorzy nie są na marginesie życia, ale są w centrum życia Kościoła. Dlatego też Kościół troszczy się o chorych udzielając im sakramentu namaszczenia. Troska Kościoła o chorych wyraża się także w zwyczaju Komunii św. chorych, w odprawianiu Mszy św. w domu chorego oraz przez apostołstwo chorych. Sakrament namaszczenia ukazany w KRK ma charakter nie tylko osobistego głębszego zjednoczenia z Chrystusem, ale ma także wymiar społeczny, gdyż chory ofiarując swoje cierpienia uczestniczy w zbawczym dziele Chrystusa. Dwie ostatnie katechezy omawianej grupy tematycznej *Sól ziemi* akcentują aspekt eschatologiczny. Katecheza dwudziesta szósta, *Życie nasze zmienia się, ale się nie kończy*, mówi o śmierci człowieka, ale czyni to w kontekście zmartwychwstania Chrystusa. Życie człowieka w tym kontekście nabiera właściwej wartości tzn. życia wiecznego z Bogiem. KRK nie ogranicza więc życia do okresu czynnego ale ujmuje życie ludzkie całościowo, tj. z jego problemami cierpienia i śmierci. Wskazanie w KRK na takie wartości cierpienia jak jego moc oczyszczająca, zbawcza, ofiarowanie cierpienia za drugiego

²⁰⁷ Por. KRK 3, j. 20—24.

²⁰⁸ Tamże, j. 24.

człowieka a więc apostołstwo, pogłębia społeczny charakter życia ludzkiego. A wskazując na jego eschatologiczny wymiar wychowuje katechizowanych do optymizmu, do nadziei chrześcijańskiej. Przez podsumowanie tychże postaw, KRK wychowuje także do sakramentu pokuty jako sakramentu nadziei chrześcijańskiej. KRK w zasadniczej grupie tematycznej podającej syntezę nauki o sakramencie pokuty również omawia eschatologiczny wymiar życia ludzkiego, na co wskazaliśmy w pierwszej części niniejszej pracy.

Powyższe aspekty życia ludzkiego, tj. problem cierpienia, śmierci oraz jego eschatologiczny wymiar, *Ordo P.* nie porusza wprost. Mimo tego przewijają się one przez cały dokument, gdyż w przeciwnej sytuacji nie miałyby racji istnienia, ani historia zbawienia, ani sakramenty z pokutą włącznie.

Ostatnią grupę tematyczną opuszczamy ze względu na omówienie jej w pierwszym rozdziale niniejszej pracy.

Ponieważ od siódmego roku nauczania katechetycznego KRK przechodzi bardziej ku kształtowaniu sumienia chrześcijańskiego i postaw chrześcijańskich, co jest udziałem także i ósmego roku nauczania, z tej racji dokonamy podsumowania tych dwóch lat jako o jednej wspólnej całości.

3. 4. Idea Kościoła a życie chrześcijańskie

Na początku należy zwrócić uwagę, że czwarta część KRK, którą aktualnie chcemy omawiać, następuje już po syntetycznym omówieniu sakramentu pokuty i jego wymiaru eklezjalnego. Chcemy więc ukazać, na ile KRK 4 pogłębia u katechizowanych zrozumienie tego wymiaru.

Pierwsza grupa tematyczna, według J. Charytańskiego, autora wstępu do omawianej grupy tematycznej *Światłość świata*, jest wprowadzeniem w cały rok wychowania moralnego w ósmym roku nauczania. Wskazanie na postęp i technikę w pierwszych jednostkach jest momentem uwrażliwienia młodego człowieka na te zagadnienia. Ta próba uwrażliwienia jest tylko pewnym środkiem, metodą zainteresowania, zmierzającą do tego, aby następnie ukazać katechizowanym moralność chrześcijańską jako zaangażowanie w dobro. Otwarcie katechizowanych na problemy ogólnoludzkie jest równocześnie próbą pomocy katechizowanym w ich wyjściu z ciasnego kręgu swego *ja*, aby się otworzyli na dobro i zło w świecie. Katechezy zmierzają także do tego, aby katechizowany był krytyczny w stosunku do istniejących zaopatrywań. Dlatego omawiane jednostki dają jako punkt odniesienia dokumenty Urzędu Nauczycielskiego, w których może uczeń znaleźć kry-

tykę istniejących zapatrywań oraz impulsy i wskazania do poszukiwania nowych rozwiązań.

Pierwsza grupa tematyczna ósmego roku nauczania obejmuje trzy katechezy i porusza takie zagadnienia jak: *Postęp a religia, Postęp a Kościół* oraz zagadnienie *miłości* w Kościele, poprzez którą wyraża się Kościół. Katechezy te ukazują, że postęp prowadzi do jedności ludzkiej i każde włączenie się Kościoła w ten postęp jest równocześnie realizacją planu Bożego: *Powszechne wśród ludzi dążenie do jedności jest wypełnieniem Bożego planu*²⁰⁹. *Wspaniały postęp współczesnej techniki jest współdziałaniem człowieka ze Stwórcą*²¹⁰.

Kościół przez swoją pracę i nauczanie uczestniczy w tym ogólnym postępie i prowadzi do zjednoczenia wszystkich ludzi. Kościół działania ludzkiego nie ogranicza tylko do pracy jako celu samego w sobie, ale temu działaniu nadaje cel — wyższy — ostateczny: *Zapominają, że ich praca jest tylko rozwijaniem dzieła Stwórcy. Dlatego Kościół pragnie działalność człowieka skierować ku Bogu. Zwraca uwagę na cel ostateczny człowieka i jego działalność*²¹¹. Tę rolę Kościoła ukazują katechizowanym druga jednostka, podając na ten temat doktrynę soboru Watykańskiego II: *Ukazywanie Bożej tajemnicy, jaką jest cel ostateczny człowieka, powierzone jest Kościołowi, przeto Kościół otwiera człowiekowi oczy na sens własnej jego egzystencji, czyli na najgłębszą prawdę o człowieku. Kościół naprawdę wie, że sam Bóg, któremu służy, odpowiada najgłębszym pragnieniom serca ludzkiego, którego pokarmy ziemskie nigdy w pełni nie nasycą* (KDK 41).

Kościół ukazywany tutaj jako znak dla współczesnego świata ma się objawiać przede wszystkim przez miłość, co wyraźnie podkreśla jednostka trzecia *Gdybym nie miał miłości. Kościół wierny poleceniom Chrystusa od samego początku głosi i przypomina obowiązek miłości. Nie poprzestaje jednak tylko na słowach, lecz faktycznie realizuje miłość*²¹². Kościół więc, uczestnicząc w postępie ogólnoludzkim, nadając mu ostateczny cel oraz realizując faktyczną miłość, staje się rzeczywiście *światłością świata*. Omawiane jednostki pogłębiają u katechizowanych znajomość rzeczywistości Kościoła jako znaku realizującego plan Boży zjednoczenia wszystkich ludzi przez czynne włączenie się Kościoła w dobro ogólnoludzkie. Motywacją tego działania ma być miłość. Omawiane więc katechezy ukazują Kościół jako wspólnotę miłości, wyrażającą się przez miłość. Zasięgiem swego oddziaływania przez miłość Kościół jako znak ma objąć cały świat. Ukazanie tak szeroko po-

²⁰⁹ KRK 4, j. 1.

²¹⁰ Tamże, j. 2.

²¹¹ KRK 4, j. 2.

²¹² Tamże, j. 3.

jętej misji Kościoła powinno jeszcze bardziej pogłębić i ugruntować w świadomości katechizowanych społeczny aspekt ich życia, o którym już niejednokrotnie słyszeli.

Druga grupa tematyczna porusza zagadnienie małżeństwa i rodziny. Są to katechezy od czwartej do trzynastej. Przez chrzest wszyscy zostają wszczępieni w Kościół — znak Boga. Sakrament małżeństwa pogłębia to wszczępienie a życiu indywidualnemu chrześcijanina jeszcze bardziej nadaje charakter znaku. W rodzinie człowiek rozwija swoje naturalne zdolności do życia wspólnego, które objawia się w przyszłości przez założenie nowej rodziny oraz poprzez życie chrześcijańskie, zarówno w rodzinie naturalnej jak i w społeczności Kościoła.

Rzeczywistość Kościoła akcentuje wyraźnie jednostka dziesiąta, mówiąc o małżeńskiej miłości w relacji do miłości Chrystusa. Katecheza przytacza tekst św. Pawła Apostoła: *Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie* (Ef 5, 25). Katecheza ta ukazuje także związek sakramentu małżeństwa ze wspólnotą Kościoła: *Przez ten sakrament małżonkowie odnajdują właściwe sobie miejsce w Kościele — wśród Ludu Bożego — i otrzymują charyzmat dla dobra swej rodziny i Kościoła*²¹³. *Biorąc udział w uczcie Eucharystycznej w szczególny sposób łączą się w Chrystusie z Bogiem i z całym Kościołem*²¹⁴. *Małżeństwo nazwane tu jest Kościołem domowym: Rodzina chrześcijańska jako Kościół domowy jest znakiem miłości Chrystusa w świecie*²¹⁵. Dalsze jednostki, mówiące o obowiązkach wynikających z małżeństwa, niejako pogłębiają tę naukę, że rodzina ma być *Małym Kościołem*. Omawiane katechezy przybliżają katechizowanym naukę o małżeństwie i rodzinie w sposób integralny tzn. ujmując całość problemów życia rodziny. Dlatego w kontekście rodziny omawiane są takie zagadnienia jak: przykazania, dojrzewanie seksualne, sakramentalność małżeństwa, odpowiedzialność za miłość, dziecko w rodzinie itd. Rodzina ukazana jest w KRK niemal ze wszystkimi swoimi problemami. Te problemy analizowane są w świetle wiary, gdyż rodzina ta ma być *Małym Kościołem*. Dotychczasowe katechezy mówiły bardziej o wszczępieniu i roli jednostki w Kościele. Omawiana grupa tematyczna poszerza i pogłębia ten obraz Kościoła o funkcję małżeństwa jako domowego Kościoła w całokształcie Ludu Bożego, który ma być znakiem obecności Boga. Kościół będzie prawdziwym i czytelnym znakiem, jeśli kryterium i normą jego postępowania, tak w rodzinie jak i w Kościele, będzie miłość, której szczególnym źródłem jest sakrament małżeństwa.

²¹³ KRK 4, j. 10.

²¹⁴ Tamże, j. 10.

²¹⁵ KRK 4, j. 10.

Druga więc grupa tematyczna pogłębia i ukazuje katechizowanym nową formę związku z Kościołem poprzez sakrament małżeństwa, poprzez rodzinę, którą KRK określa *Małym Kościołem*. Ta nowa forma jeszcze bardziej wskazuje na społeczny aspekt życia, nie tylko indywidualnego, ale także jako wspólnoty rodzinnej. Świadomość Kościoła jako znaku ubogaca się o element rodziny i małżeństwa.

Trzecia grupa tematyczna, zatytułowana *Chrześcijanin w społeczeństwie*, obejmuje katechezy od czternastej do trzydziestej. Omawiane jednostki przechodzą od wspólnoty rodzinnej do szerszej wspólnoty, jaką jest społeczeństwo. *Kościół także podejmuje wysiłki, by na świecie zapanowało braterstwo między ludźmi. W ostatnich latach takie wysiłki podjęli papieże: Jan XXIII i Paweł VI. Zwracali się do wszystkich ludzi nawołując do pojednania i zgody. Sobór Watykański II przypomina, że wszyscy ludzie mają być dla siebie braćmi. Zwraca się szczególnie do członków Kościoła, aby utworzyli braterską wspólnotę i w ten sposób ukazali wszystkim ludziom, jak należy wzajemnie się miłować*²¹⁶. Następne jednostki mówią o utrwaleniu tego braterstwa przez Kościół głosząc sprawiedliwość, dostrzeżenie drugiego człowieka, przez pracę, przez kulturę wolnego czasu, przez ukazywanie właściwej oceny życia ludzkiego, przez katolickie patrzenie na dobra materialne, jakimi są ziemia, cudza własność oraz przez życie chrześcijańskie we wspólnocie narodowej, państwowej i pokój ogólnoludzki²¹⁷.

Siódmy i ósmy rok nauczania katechetycznego jak już wspomnieliśmy kładzie większy nacisk na kształtowanie sumienia i postaw chrześcijańskich. Życie chrześcijańskie według KRK powinno nabrać takich stałych właściwości, żeby można było go odczytywać jako rzeczywistość nowe stworzenie. Nie chodzi więc o sporadyczny akt nawrócenia, ale o stały wymiar życia chrześcijańskiego, stałego współdziałania z Chrystusem w realizacji Bożego planu zbawienia. Chrześcijanin obdarzony jest mocą Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania a także odpowiednimi darami, jak cnoty teologiczne. Ta współpraca z Chrystusem w Kościele to realizacja, budowanie Królestwa Bożego. Moralność chrześcijańska to zaangażowanie w dobro całego świata, w jego postęp celem zjednoczenia wszystkich ludzi w Bogu i w Kościele. Pogłębienie jedności z Bogiem i z Kościołem przez sakrament małżeństwa, rodzinę, ukazuje katechizowanym jeszcze inne dodatkowe formy zaangażowania się w całą wspólnotę Kościoła jako wspólnota rodziny. KRK przybliży więc katechizowanym rzeczywistość Kościoła nie zamkniętą w sobie, lecz bardzo ubogą, otwartą, a zarazem krytycz-

²¹⁶ KRK 4, j. 14.

²¹⁷ Por. KRK 4, j. 15—23.

ną odnośnie do wszystkich problemów ludzkich. Taka rzeczywistość Kościoła, może być znakiem dla współczesnego świata. Dostrzeżenie tego przez katechizowanych może pogłębić ich świadomość i odpowiedzialność za misję Kościoła. Katechizowani mogą więc dostrzec społeczny charakter ich życia, co pozwoli im bardziej zrozumieć sakrament pokuty jako sakrament nawrócenia mającego aspekt społeczny, czy pojednania mającego również aspekt społeczny, o czym mówiliśmy także w poprzednich rozdziałach pracy, a co w sumie przygotowuje lub pogłębia zrozumienie sakramentu pokuty ukazanego w zasadniczej grupie tematycznej *Odejście i powrót*.

Dokonując podsumowania trzeciej części niniejszej pracy należy podkreślić, że KRK 1-4 przekazuje katechizowanym syntezę współczesnej eklezjologii ujętej w kontekście historiozbawczym. Obraz Kościoła nawarstwia się w miarę upływu czasu poszczególnych lat katechizacji. Jest więc to proces zamykający się ósmą klasą nauczania katechetycznego. Pierwsza część KRK ukazuje rzeczywistość Kościoła jako Ludu Bożego, poprzez który Bóg chce realizować swój plan zbawienia. Kościół więc jest kontynuacją Ludu Bożego Starego Testamentu. Ten obraz Kościoła zawężony do Starego Testamentu ubogaca się w drugiej części KRK o rzeczywistość Kościoła zawartą na kartach Nowego Testamentu. W drugiej części KRK Kościół ukazany jest jako dzieło Mesjasza. Katechizowani dowiadują się o takich istotnych zagadnieniach jak pośrednictwo Kościoła, Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa, w które każdy ochrzczony jest wszczepiony, Słowo w Kościele oraz Kościół jako dar Boga oparty na apostołach ze wskazaniem na Jego dynamizm rozwoju i jego misję w zbawieniu. Natomiast trzecia część KRK ukazuje katechizowanym rzeczywistość Kościoła, akcentując łączność ochrzczonego ze wspólnotą Kościoła jako nowe narodzenie dokonane w sakramencie chrztu św. Ta łączność ze wspólnotą Kościoła nie ogranicza się tylko do łączności z instytucją, ale obejmuje łączność z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, w realizacji Jego planu. Realizacja planu Bożego ma się dokonać przez głoszenie Dobrej Nowiny słowem i życiem. Podkreślone jest także pośrednictwo Kościoła, tzn. że Chrystus działa przez Kościół. W omawianej części KRK dochodzi do głosu ponadto uniwersalizm Kościoła, tzn. że wszyscy ludzie mogą być włączeni do Ludu Bożego. KRK wskazuje także na istotną rolę Ducha Świętego, bez którego Kościół nie mógłby spełnić swojej misji. Kościół ukazany jest również jako znak, jako czyn działający we współczesnym świecie, dając świadectwo swoim życiem wszędzie i na każdym odcinku swego życia. Nadto trzeba podkreślić, że siódmy i ósmy rok nauczania katechetycznego wprowadza katechizowanych w tok pogłębionego wychowania moralnego. Morał-

ność ukazana w tych latach katechizacji ma się objawiać jako zaangażowanie w dobro wszelkiego rodzaju. Kościół przez takie zaangażowanie pozwala wyjść katechizowanym z kręgu własnego, często ciasnego *ja*, na korzyść bardziej społecznego spojrzenia na świat. Takie spojrzenie i zaangażowanie się poszczególnych jednostek sprawi, że Kościół naprawdę stanie się znakiem dla współczesnego świata. Ten aspekt dobitnie podkreślają katechezy ósmego roku nauczania wskazując na rolę Kościoła na płaszczyźnie ogólnoludzkiej. Ósmy rok nauczania pogłębia także obraz Kościoła przez ukazanie nie tylko związku jednostki ze wspólnotą, ale także związku wspólnoty *Małego Kościoła* ze wspólnotą całego Kościoła. Poprawne współzycie w rodzinie, które jest bardzo dostrzegalne, ma się przenosić na wspólnotę powszechnego Kościoła. Całość pozwala katechizowanym zrozumieć, co to znaczy, że Kościół i rodzina jako *Mały Kościół* mają być znakiem dla współczesnego świata. Katechizowani powinni także dostrzec, że ich miejsce w Kościele nie jest statyczne ale dynamiczne. Jest to współdziałanie z Chrystusem w budowaniu Królestwa Bożego, które ma objąć wszystkie dziedziny życia ludzkiego tak indywidualnego jak i społecznego. Płaszczyzna działania jest tak szeroka, że ma obejmować cały świat.

Tak ukazana rzeczywistość Kościoła przybliży katechizowanym miejsce ochrzczonego w Kościele oraz jego funkcję w realizacji planu zbawienia zleconego Kościołowi.

Poprawna więc świadomość rzeczywistości Kościoła pozwala katechizowanym zrozumieć teologię sakramentu pokuty tzn. aspekt społeczny grzechu, aspekt nawrócenia i aspekt pojednania. Bez tej świadomości Kościoła wspomniane aspekty sakramentu pokuty nie byłyby w pełni zrozumiałe dla katechizowanych. Tę myśl podkreśla także *Ordo P.* w całym swoim dokumencie ukazując eklezjalny charakter sakramentu pokuty, na co wskazywaliśmy w obecnej części niniejszej pracy, a także w poprzednich.

CZEŚĆ CZWARTA

Idea pojednania w KRK 1-4

Pierwsza część niniejszej pracy próbowała ukazać syntezę teologii sakramentu pokuty zawartą w KRK w zasadniczej grupie tematycznej *Odejście i powrót*. Jest to synteza, a więc krótkie ujęcie wspomnianego zagadnienia. Autorzy KRK stają na stanowisku, zgodnie z nową, własną koncepcją katechizmu, że podręcznik ten nie może ograniczać

się tylko do przekazania wiadomości, lecz ma ambicje poprzez odpowiedni proces, ubogacać tę treść i kształtować odpowiednie postawy. W takiej sytuacji powstaje pytanie: w jaki sposób KRK przygotowuje katechizowanych, ubogaca tę treść, ewentualnie kształtuje odpowiednie postawy. Druga część próbowała ukazać kształtowanie pojęcia i postawy nawrócenia, trzecia zaś — kształtowanie świadomości przynależenia do Kościoła. Zrozumienie tych pojęć i postaw warunkuje prawidłowe zrozumienie sakramentu pokuty, jako sakramentu nawrócenia oraz zrozumienie sakramentu pokuty, jako sakramentu nawrócenia oraz zrozumienie jego wymiaru eklezjalno-społecznego. KRK przybliży katechizowanym naukę, jak to wynika także z poprzednich części niniejszej pracy, że Bóg pierwszy powziął od wieków inicjatywę pojednania ludzkości ze sobą, że Bóg pierwszy wzywa do nawrócenia, że mimo niewierności Narodu Wybranego jako Ludu Bożego, Bóg nie rezygnuje z realizacji swego planu pojednania ludzkości z sobą, lecz go kontynuuje w historii zbawienia. Obecna czwarta część pragnie ukazać jak KRK 1-4, przekazuje katechizowanym ideę Boga wychodzącego naprzeciw i zmierzającego do pojednania całej ludzkości ze sobą. Przybliży to katechizowanym miłosierdzie Boże objawiające się w historii zbawienia, a realizujące się także w sakramencie pokuty. Ma to także pomóc katechizowanym bardziej dogłębnie spojrzeć na sakrament pokuty jako sakrament pojednania.

4. 1. Bóg objawia odwieczną tajemnicę pojednania

Pierwsza część omawianego katechizmu opiera się niemal na wyłącznie na Starym Testamencie. Idea wyzwolenia, idea przymierza, idea obietnicy, przenikające Stary Testament ukazują katechizowanym realizację odwiecznego Bożego planu pojednania ludzkości z Bogiem.

Dlatego już pierwsza jednostka *Bóg przemawia do człowieka* przybliży katechizowanym rzeczywistość Boga objawiającego się i przemawiającego do człowieka: *Bóg pragnąc okazać człowiekowi swoją miłość i pomóc mu w jego trudnościach, przemawiał do niego, czyli objawiał mu się*²¹⁸. Katechizowany więc od samego początku dowiadyuje się, że Bóg pierwszy wychodzi naprzeciw człowiekowi. Aby nie pozostać tylko na płaszczyźnie relacji historycznej, KRK już w drugiej jednostce nawiązuje do rzeczywistości chrztu: *Przez chrzest zostałeś przyjęty do Kościoła (...) Wszedłeś we wspólnotę z Bogiem i we wspólnotę dzieci Bożych*²¹⁹. Zresztą niezrozumiałą byłaby dla katechizowanych idea po-

²¹⁸ KRK 1, j. 1.

²¹⁹ KRK 1, j. 2.

jednania bez świadomości wspólnoty z Bogiem, jaka dokonuje się w sakramencie chrztu.

Katechezy od czwartej do siedemnastej, obejmując cykl katechez zatytułowanych *Bóg Ojców naszych*, przybliżają katechizowanym takie zagadnienia jak istota człowieka wynikająca między innymi z aktu stwórczego, a także, o czym mówi jednostka dwunasta, wynikająca z opowiadania o raju, w którym Bóg wyraża swoje zaproszenie do współżycia z Nim, co jest pewną inicjatywą ze strony Boga objawiającego swój plan pojednania ludzkości z sobą: *Bóg chce powiedzieć w tym obrazie (opowiadanie o raju), że każdego człowieka zaprasza do wspólnoty życia ze sobą i obdarza go swoją przyjaźnią i miłością*²²⁰.

Ta jedność z Bogiem została jednak zerwana przez zło i grzech człowieka. Tajemnicę grzechu udostępnia katechizowanym jednostka czternasta i piętnasta. Ponieważ problem ten omówiony był w pierwszej części, z racji omawiania aspektu społecznego grzechu, w zasadniczej grupie tematycznej *Odejście i powrót*, a także został pogłębiony w drugiej części z racji omawiania aspektu nawrócenia, dlatego aktualnie ograniczę się do zasygnalizowania tego problemu odsyłając do poprzednich części. Mimo grzechu, Bóg jednak daje obietnicę zbawienia o czym mówi jednostka *Bóg obiecuje Zbawiciela*. Czytamy w niej słowa obietnicy zawartej w Księdze Rodzaju: *Bóg Jahwe rzekł do węży: ...Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: Ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę* (Rdz 3, 14-15). Słowa te są pierwszą „Dobrą Nowiną” o naszym zbawieniu. Odnosi się ono do wszystkich ludzi. *Bóg zapowiada w niej walkę z szatanem i odwieczne zwycięstwo nad nim*²²¹.

Bóg jednak pragnie nawiązać z powrotem tę łączność i dlatego wychodzi pierwszy z inicjatywą pojednania. Ta inicjatywa objawia się także przez powołanie Abrahama, o czym mówią jednostki: *Bóg powołuje Abrahama i obiecuje zbawienie wszystkich ludzi oraz Abraham — ojcem wszystkich wierzących*. Są to jednostki czwarta i piąta. Czwarta jednostka przybliży katechizowanym powołanie Abrahama i daną mu obietnicę na podstawie Księgi Rodzaju wskazując, w oparciu o Nowy Testament, że obietnica dana Abrahamowi odnosi się także do współczesnych ludzi: *Św. Mateusz w swojej Ewangelii rozpoczyna rodowód Jezusa Chrystusa od Abrahama, a św. Paweł nazywa Jezusa Chrystusa potomkiem Abrahama. Znaczy to, że obietnica dana Abrahamowi odnosiła się nie tylko do jego własnego syna, ale także do jego późniejszych potomków*²²².

²²⁰ Tamże, j. 12.

²²¹ KRK 1, j. 16.

²²² KRK 1, j. 4.

Piąta zaś jednostka wskazuje katechizowanemu, że powołanie Abrahama jest nie tylko jego osobistym wezwaniem do współdziałania w dziele zbawienia, a także jest wezwaniem skierowanym do wszystkich, gdyż Bóg czyni Abrahama Ojcem wszystkich narodów. Gdy więc czytasz i słuchasz opowiadania o ofierze Abrahama, Bóg zwraca się do ciebie i wzywa cię do wiary podobnej do wiary Abrahama²²³. Na te momenty zwracają uwagę także autorzy wprowadzeń do poszczególnych jednostek katechetycznych. Abraham został powołany przez Boga a zarazem otrzymał obietnice. Dotyczyły one potomstwa Abrahama, ziemi, którą miał osiąść naród wywodzący się od potomków Abrahama, a wreszcie „błogosławieństwa”, jakie stać się miało udziałem: „ludów całej ziemi” za pośrednictwem potomstwa Abrahama. (...) Zgoda Abrahama na wezwanie Boże, pozytywna odpowiedź na „powołanie Boże” jest punktem granicznym „historii zbawienia”. Bóg chce człowieka, zbłąkanego i oddalonego przez grzech, na nowo ze sobą połączyć czyli zbawić²²⁴. Oraz, Powołanie Abrahama jest pierwszym widzialnym znakiem inicjatywy Boga w dziele zbawienia, inicjatywy nacechowanej absolutną wolnością i nie skrepowanej żadnymi zobowiązaniami wobec ludzi. Jest to również pierwszy fakt ukazujący nam Boga w sytuacji, kiedy posługuje się człowiekiem w sprawach dotyczących całego zbawienia²²⁵.

KRK ukazuje także, że Bóg w swoim dziele zbawczym przewidział pośrednictwo Ludu Bożego, dlatego realizując ten plan tworzy swój lud, zawiera z nim przymierze, czyni go ludem kapłańskim, ogłasza jego prawo, czyni go pośrednikiem, czyni go królestwem, przebywa z nim, prowadzi swój lud, objawia mu swoje miłosierdzie, swoją istotę, swoją świętość, a także zawiera z nim przymierze u stóp góry Synaj²²⁶.

Zwróćmy tu jednak uwagę na dwa zasadnicze momenty zbawienia ukazywane katechizowanemu w KRK w jednostce dwudziestej czwartej i dwudziestej dziewiątej.

Jednostka *Bóg wypełnia plan zbawienia za pośrednictwem ludzi*²²⁷, przybliży katechizowanemu tajemnicę pośrednictwa. Bóg realizując dzieło zbawienia wybiera najpierw Abrahama na pośrednika obietnicy, następnie Mojżesza, którego pośrednictwo według autora wstępu teologicznego do omawianej jednostki będzie się realizowało na płaszczyźnie zbawczych wydarzeń Starego Przymierza, stanowiących figurę tego, co

²²³ KRK 1, j. 5.

²²⁴ S. Bizuń, *Wprowadzenie pedagogiczne do jednostki „Bóg powołuje Abrahama i daje mu obietnice zbawienia”*, w: P.M.I., 94.

²²⁵ B. Dyduła, *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Bóg wypełnia plan zbawienia za pośrednictwem ludzi”*, w: P.M.I., 367.

²²⁶ Por. KRK 1, j. 18—33.

²²⁷ KRK 1, j. 24.

się dokona w Nowym Przymierzu w osobie Chrystusa²²⁸. Omawiana katecheza ukazuje katechizowanym te wydarzenia tj. wyprowadzenie z niewoli egipskiej i zawarcie przymierza. Od pośrednictwa poszczególnych osób omawiana katecheza przechodzi do pośrednictwa Izraela jako narodu, z którym Bóg związał się szczególnie poprzez Przymierze, które było równoznaczne z powierzeniem mu funkcji pośrednictwa w dziele zbawienia²²⁹. W końcu omawiana katecheza przybliża pośrednictwo Chrystusa i Kościoła. *Bóg dał Abrahamowi obietnicę i w ten sposób zapowiedział i rozpoczął zbawienie. Wypełnił jednak obietnice i zbawił świat przez Jezusa Chrystusa. (...) Również i inne osoby i zdarzenia Starego Przymierza zapowiadają i rozpoczynają dzieło zbawienia, którego dokonał Chrystus i które ciągle dokonuje się w Kościele*²³⁰. Omawiane katechezy mówiące o idei pojednania zasadniczo w oparciu o teksty Starego Testamentu ukazują Jej realizację przez pośrednictwo wspólnoty Ludu Bożego. Katechizowani mogą więc dostrzec, co im zresztą podsuwają omawiane jednostki, że zbawienie z woli Boga ma wymiar społeczny.

Drugim istotnym momentem w realizacji zbawienia, jaki przekazuje KRK, jest objawienie tajemnicy miłosierdzia Bożego. Tajemnicę tę odsłania katechizowanym jednostka dwudziesta dziewiąta *Bóg objawia swoje miłosierdzie*. Czyni to zasadniczo na podstawie opowiadania o nawróceniu Niniwy, zawartego w Księdze Jonasza. Jednak omawiana katecheza obok wspomnianego tekstu zasadniczego, przytacza także teksty proroków Ezechiela i Izajasza, ukazując, że Bóg objawiał swoje miłosierdzie w całej historii Izraela, a w pełni objawił je dopiero w Jezusie Chrystusie. *Najdoskonalej miłosierdzie Boże objawiło się w Jezusie Chrystusie, w całym Jego życiu, a zwłaszcza w męce, śmierci i zmartwychwstaniu*²³¹.

Ciekawe naświetlenie i pogłębienie tego tematu daje autor wprowadzenia teologicznego do omawianej jednostki akcentując istotne momenty miłosierdzia Bożego ukazywanego w Starym Testamencie, mianowicie: *Okazywanie miłosierdzia Bożego stanowi już w dziejach zbawczych Starego Przymierza podstawową zasadę kierowania Narodem wybranym i wychowawczego oddziaływania na niego. (...) Najlepiej ukazuje się miłosierdzie i łaskawość Boga na tle grzechów i niewierności człowieka i narodu wybranego. (...) Psalmiści i Prorocy wystawiają i odsłaniają zbawcze działanie Bogu wobec narodu wybranego, wobec wszystkich ludzi. Bo Izrael miał być przykładem dla wszystkich*

²²⁸ B. Dyduła, art. cyt., 367.

²²⁹ Tamże, 368.

²³⁰ KRK 1, j. 24.

²³¹ Tamże, j. 29.

innych narodów czym jest miłosierdzie Boże. Okazuje je Bóg nie tylko w przebaczeniu lecz również w obdarzaniu ludzi życzliwością i swymi darami, nie zrażając się ich grzechami i niegodziwością. Jeśli przejrzymy wszystkie teksty, gdzie jest mowa o okazywaniu przez Boga miłosierdzia, przekonamy się, że miłosierdzie jest głównym motorem zbawczego działania Boga wobec swego Ludu²³².

Ordo P. również akcentuje i to już w pierwszych słowach, że Bóg chcąc pojednać ludzi ze sobą objawia swoje miłosierdzie, pokazując jego proces realizacji: Ojciec (niebieski) okazał swoje miłosierdzie w Chrystusie jednając ze sobą świat (...) To wezwanie do pokuty rozbrzmiewało w ustach proroków (...). Pan Jezus zaś nie tylko wezwał ludzi do pokuty (...) lecz także przyjmując grzeszników pojednał ich z Ojcem (...). Wreszcie Sam umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia (...), ustanowił Ofiarę Nowego Przymierza we Krwi swojej na odpuszczenie grzechów (...), a po swoim zmartwychwstaniu zesłał Ducha Świętego na Apostołów, aby mieli władzę odpuszczania i zatrzymywania grzechów²³³.

Poszerzenie tego tematu, jak również całego zagadnienia odnowionego obrzędu pokuty, znajdujemy w artykule M. Czajkowskiego. Autor przybliży czytelnikowi takie zagadnienia jak: Biblijne misterium grzechu i pojednania w oparciu o Stary i Nowy Testament, z osobnym wskazaniem na naukę o grzechu zawartą u synoptyków, a także osobno u św. Jana czy św. Pawła. Autor wskazuje na takie istotne momenty jak to, że grzech jest odejściem człowieka od Boga i ludzi, że Bóg jedna człowieka z Sobą i z ludźmi, że Bóg jeest sprawcą pojednania ze Sobą i pojednania między ludźmi²³⁴.

Dalej KRK wskazuje, że Naród Wybrany sprzeniewierzył się Bogu, zerwał przymierze, a pozostała tylko wierna Reszta Izraela. Bóg jednak nie rezygnuje ze swego planu pojednania człowieka ze sobą, lecz dalej kontynuuje swój plan zbawienia. I ta „Reszta” ma spełnić wielkie zadanie w planach Bożych. (...) Przez tę „Resztę” chciał On przygotować ludzi na chwilę zawarcia Nowego Przymierza, które nie będzie związane z żadnym narodem ani też z żadnym państwem na ziemi²³⁵. KRK jasno więc ukazuje rolę Boga pojednania wszystkich ludzi ze sobą, mimo odstępstw, mimo grzechów i niewierności całego Narodu Wybranego, z wyjątkiem garstki ludzi jaką była Reszta Izraela. Oprócz

²³² J. Rosłon, Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Bóg objawia swoje miłosierdzie”, w: P.M.I., 460, 461.

²³³ Ordo P., nr 1.

²³⁴ Por. M. Czajkowski, Słowo Boże w odnowionych obrzędach pokuty, w: Sakrament pokuty, red. A. Skowronek, S. Czerwik, M. Czajkowski, Katowice 1980, 209—295.

²³⁵ KRK 1, j. 33.

więc woli Bożej, jej realizacji, katechizowani powinni dostrzec społeczny wymiar zbawienia, który Bóg realizuje przez społeczność Narodu Wybranego, a gdy ten okazał się niewierny, tworzy nową społeczność: Kościół. Do tej społeczności, poprzez którą Bóg chce realizować swój plan zbawienia należy każdy ochrzczony.

Ostatnia grupa katechez tej części KRK obejmuje jednostki od trzydziestej czwartej do trzydziestej ósmej. Grupa ta zatytułowana *Bóg Zbawca* ukazuje katechizowanym okres powoływania proroków, których działalność jako przywódców duchowych narodu jest jakby nową formą przymierza. Tak jak we wszystkich wydarzeniach Starego Testamentu, tak i tu KRK stara się ukazać związek tych wydarzeń z Chrystusem i Jego dziełem. Wskazuje na to także autor wstępu do omawianej grupy tematycznej. *Nie chodzi nam o pewne zapowiedzi odnośnie osoby Mesjasza, które moglibyśmy nazwać biograficznymi, na przykład urodzenie z Dziewicy w Betlejem, Męka itp. Skupiamy się na „tytułach” Mesjasza, które wyrażają Jego dzieło, na przykład Księżę Pokoju, Pasterz, Cierpiący Sługa Jahwe czy Syn Człowieczy*²³⁶. KRK ukazuje więc katechizowanym, jak Bóg przez proroków mówi swojemu ludowi o nadejściu ery mesjańskiej, czasu sprawiedliwości i pokoju, która będzie dziełem Króla, którego Bóg ześle swojemu ludowi, który będzie potomkiem Dawida i który odbuduje królestwo pokoju. Ezechiel zaś osądzając pasterzy izraelskich, czynione przez nich zło i krzywdę, o czym mówi jednostka trzydziesta szósta, zapowiada ich odrzucenie, a dla swojego ludu obiecuje Nowego Dawida — Pasterza, który będzie troszczył się o swój lud, a proroctwo to spełni się w osobie Jezusa Chrystusa: *Zapowiedź Ezechiela spełniła się w osobie Jezusa Chrystusa*²³⁷.

Jednostka trzydziesta siódma pogłębia jeszcze bardziej wizję dzieła pojednania przekazaną przez proroka Izajasza, że dzieło to wypełni Sługa Jahwe, który będzie wybrany spośród *Świętej Reszty*. Dzieła tego dokona przez ofiarę własnego życia. Ostateczne zaś zwycięstwo Chrystusa przybliży jednostka trzydziesta ósma, przypominając proroctwo Daniela ukazujące ostateczne zwycięstwo i wypełnienie obietnicy pojednania w Chrystusie Jezusie. Tę rolę przygotowawczą proroków podkreśla także *Ordo P.* w słowach: *To wezwanie do pokuty, które często rozbrzmiewało w ustach proroków, przygotowało serca ludzi na przyjście Królestwa. Bożego przez głos Jana Chrzciciela*²³⁸.

Prorocy więc w imieniu Boga nie tylko zapowiadali, ale i przygo-

²³⁶ J. Charytański, *Wstęp do piątej grupy tematycznej „Bóg Zbawca”*, w: P.M.I., 536.

²³⁷ KRK 1, j. 36.

²³⁸ *Ordo P.*, nr 1.

towywali lud na spełnienie się planów Bożych pojednania ludzkości z Bogiem. Była to jasna interwencja Boga zmierzająca ku celowi jakim było pojednanie. KRK poświęca temu zagadnieniu kilka jednostek omawiając w miarę możliwości dosyć szeroko rolę proroków, poprzez których Bóg realizuje swoje dzieło pojednania. *Ordo P.* natomiast, ogranicza się tylko do skrótowego wskazania na ten problem.

4. 2. Pojednanie w Chrystusie

Pierwsza część KRK przybliży katechizowanym teologię ksiąg Starego Testamentu. Natomiast druga jego część ukazuje młodzieży teologię biblijną Nowego Testamentu i jej istotny kerygmat, którym jest: *Jezus Chrystus jest Mesjaszem*. Nie chodzi w tym wypadku o przekazanie katechizowanym przede wszystkim objawienia Bożego. Mówi także o tym autor artykułu *Chrystus w przepowiadaniu katechetycznym: Naszym celem nie może być zatem poznanie „życiorysu” Jezusa Chrystusa, jakkolwiek zdajemy sobie sprawę, że młodzież winna znać zasadnicze wydarzenia życia Jezusa Chrystusa, czy też ramy historyczne Jego istnienia na ziemi. Nie chcemy i nie możemy również tworzyć jakiegoś „obrazu” Jezusa przyjaciela na potrzeby naszych wychowanków. Księgi Nowego Testamentu są słowem Bożym skierowanym do nas i przekazują nam Objawienie Boże*²³⁹.

KRK stosuje tu, jak zresztą i w całym podręczniku, tok egzemplaryczny ze względu na pewne ograniczające ramy czasowe. Dlatego też koncentruje swoją uwagę na zasadniczych zagadnieniach: Jezus Chrystus obiecanym Mesjaszem, Chrystus Synem Bożym, Chrystus Pośrednikiem i Chrystus Panem świata i Kościoła. Wysuwa się więc tu na pierwsze miejsce obecność Chrystusa i Jego działanie mocą Ducha Świętego. Na drugim zaś miejscu dzieło Chrystusa urzeczywistniane w Jego Kościele. Zgodnie z założeniem niniejszej części chcemy ukazać, jak KRK przybliży katechizowanym inicjatywę Boga, zmierzającą do pojednania całej ludzkości z sobą.

Pierwsze katechezy do piątej włącznie starają się dać katechizowanym odpowiedź na pytanie, kim jest Jezus Chrystus. Katechezy te ukazują, że Chrystus jest obiecanym Mesjaszem. Mówi o tym jednostka pierwsza przytaczając słowa św. Jana Chrzciciela: *Pośród was stoi Ten, którego wy nie znacie* oraz słowa katechezy *Wśród nas jest obecny zapowiedziany przez proroków Mesjasz, Jezus Chrystus. Przyszedł by dokonać swego dzieła*²⁴⁰. Czwarta katecheza jeszcze bardziej pogłębia

²³⁹ J. Charytański, *Chrystus w przepowiadaniu katechetycznym*, w: P.M. II., 9.

²⁴⁰ KRK 2, j. 1.

to zagadnienie wskazując, że sam Chrystus objawia o sobie, że jest Mesjaszem: Chrystus po przeczytaniu następujących słów Izajasza: *Duch Pański spoczywa na mnie, ponieważ mnie namaścił, posłał mnie, abym niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a ślepym przejrzenie, abym uciśnionych odsyłał wolnych, abym obwoływał rok łaski od Pana, sam dodaje słowa Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli* (Łk 4, 16-21). Tymi słowami Jezus wskazał, że jest Sługą Jahwe, pełnym Duchą Bożego Mesjaszem, który obwieszcza czasy darów i miłosierdzia Bożego²⁴¹. Katecheza więc na podstawie objawienia ukazuje katechizowanym Jezusa, który jest Mesjaszem, który rozpoczął walkę ze złem w celu pojednania ludzi z Bogiem, a walkę tę będzie prowadził przez całe życie, a ostateczne zwycięstwo odniesie na krzyżu²⁴².

Dalsza inicjatywa Boga zmierzająca ku pojednaniu urzeczywistnia się przez Chrystusa objawiającego tajemnicę Trójcy Świętej. KRK zagadnienie to ujmuje w grupie katechez zatytułowanych *Jezus objawia tajemnicę Ojca*. Są to jednostki od dziewiątej do dwunastej. Aczkolwiek przybliżają one tajemnicę istoty Bożej, to równocześnie ukazują Ich wspólne działanie w realizacji planu zbawczego. Bóg ukazany tu jest jako najlepszy Ojciec, który troszczy się o wszystko, co stworzył, jednak: *Największą troską i miłością otacza człowieka*²⁴³. Chrystus jest Synem Bożym równym Bogu, jest Mesjaszem, który realizuje dzieło zbawcze mocą Ducha Świętego: *Jezus pełen Ducha Świętego rozpoczął na pustyni walkę z duchem złym. (...) Również mocą Ducha Świętego głosił Dobrą Nowinę o zbawieniu*²⁴⁴. Tajemnica więc jedności Osób Boskich, którą ukazuje KRK, odsłania katechizowanym źródło naszej jedności ludzkiej, która powinna stać się równocześnie wezwaniem do jedności z Osobami Trójcy Świętej, oraz wezwaniem do zaangażowania się w dzieło pojednania. Mówi o tym także autor wstępu do omawianej grupy tematycznej: *Poznając bowiem tę tajemnicę, jesteśmy wezwani do jedności z Osobami Trójcy, a zarazem do zaangażowania się w dzieło zjednoczenia wszystkich ludzi, do „zgromadzenia rozproszonych dzieci Bożych”*. *Największa tajemnica naszej wiary staje się w ten sposób światłem do zrozumienia zarówno dążenia całej ludzkości, jak i każdego człowieka do wspólnoty, do jedności*²⁴⁵. Objawienie więc Trójcy Świętej jest dalszą inicjatywą Boga zmierzającą do ukazania źródła pojednania. Pojednanie ma swe źródło w Trójcy św., dla-

²⁴¹ Tamże, j. 4.

²⁴² Tamże, j. 6.

²⁴³ KRK 2, j. 9.

²⁴⁴ Tamże, j. 11.

²⁴⁵ J. Charytański, *Wstęp do trzeciej grupy tematycznej „Jezus objawia tajemnicę Ojca”*, w: P.M.II., 166.

tego sakrament pokuty jest powrotem do jedności Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego. Ten trynitarny aspekt pojednania podkreśla również *Ordo P.*: *Tak więc w sakramencie Pokuty Ojciec niebieski przyjmuje powracającego do Niego Syna, Chrystus bierze na swoje ramiona zagubioną owcę i przynosi do owczarni, a Duch Święty na nowo uświęca swoją świątynię lub w sposób pełniejszy w niej zamieszkuje*²⁴⁶.

Katecheza trzynasta odsłania tajemnicę Wcielenia jako realizację zbawczego planu pojednania. *Jezus, Syn Maryi, jest odwiecznym Synem Bożym, który w czasie stał się człowiekiem dla naszego zbawienia*²⁴⁷. Chrystus więc przez tajemnicę Wcielenia staje się pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. *Jezus Chrystus nazywany Pośrednikiem dlatego, że dzięki Niemu dokonuje się tajemnicza wymiana życia i miłości między Bogiem a ludźmi*²⁴⁸.

Tajemnicę Wcielenia podkreśla także *Ordo P.* w słowach: *Gdy Syn Boży stał się człowiekiem, przebywał między ludźmi, aby ich uwolnić z niewoli grzechu. (...) Pan Jezus zaś nie tylko wezwał ludzi do pokuty (...) lecz także przyjmując grzeszników pojednał ich z Ojcem*²⁴⁹.

Pewne światło na ujęcie tajemnicy Wcielenia rzucają słowa autora wstępu do czwartej grupy tematycznej *Syn Boży wśród nas: Tajemnica odwiecznego słowa, które stało się Ciałem, jest jednocześnie światłem dla odkrycia drugiej tajemnicy, a mianowicie tajemnicy człowieka*²⁵⁰. Bez odkrycia tej drugiej tajemnicy, to jest tajemnicy człowieka, nie zaistniałaby odpowiedź dana ze strony człowieka, jako odpowiedź na wezwanie Boga. Odpowiedź człowiek może w tym wypadku dać wówczas, gdy zrozumie, że to wszystko dotyczy jego osobiście. Człowiek więc nie byłby zdolny przyjąć tej interwencji Boga w postaci Wcielenia, gdyby Bóg równocześnie przez tę tajemnicę nie ukazał prawdy o człowieku. Ukazanie więc przez Boga jednej i drugiej tajemnicy prowadzi do pojednania.

Z pośrednictwem Jezusa Chrystusa nierozzerwalnie wiąże się Macierzyństwo Maryi. Tajemnicę Macierzyństwa Maryi KRK przybliżyła katechizowanym w jednostce czternastej. *Maryja poczęła Jezusa za sprawą Ducha Świętego, stała się Matką Zbawiciela, jak poucza nas św. Łukasz. Pismo św. wiele razy nazywa Maryję „Matką Jezusa”*²⁵¹. KRK podkreśla Macierzyństwo Maryi wraz z Jej nienaruszalnym dziewictwem. *W swoim Macierzyństwie jednak Maryja pozostała dziewicą*²⁵².

²⁴⁶ *Ordo P.*, nr 6d.

²⁴⁷ KRK 2, j. 13.

²⁴⁸ Tamże, j. 13.

²⁴⁹ *Ordo P.*, nr 1.

²⁵⁰ J. Charytański, *Wstęp do czwartej grupy tematycznej „Syn Boży wśród nas”*, w: P.M.II., 210.

²⁵¹ KRK 2, j. 14.

²⁵² Tamże, j. 14.

Tak więc Macierzyństwo Maryi jest jasną, bezpośrednią interwencją Boga zmierzającą przez tę tajemnicę do pojednania ludzkości.

Następne jednostki tj. od szesnastej do dwudziestej czwartej, również akcentują inicjatywę Boga zmierzającego do pojednania. Inicjatywa Boga objawia się w gromadzeniu nowego Ludu Bożego oraz w objawieniu zbawczej miłości w Chrystusie²⁵³. Ta miłość uzewnętrzniła się w ustanowieniu pamiątki śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Jednostka siedemnasta podkreśla związek miłości Chrystusa z miłością Ojca ku ludziom. Przekazuje także prawdę, że Bóg objawia swoją miłość, miłosierdzie do ludzi w Chrystusie. *W Jezusie Chrystusie Bóg wychodzi naprzeciw każdego człowieka grzesznego z przebaczeniem i miłosierdziem*²⁵⁴. Katecheza ta wskazuje także na rolę Chrystusa jako Kapłana i Pośrednika, co zostanie bardziej pogłębione w następnych jednostkach. Następnym aktem realizacji Bożego planu pojednania jest ustanowienie Eucharystii. Ukazując tę tajemnicę jednostka osiemnasta wyraźnie mówi, że Bóg w tej ofierze zawiera Nowe Przymierze. *Jezus wyraźnie ukazał, że w tej Ofierze Bóg zawiera Nowe Przymierze. (...) Pośrednikiem tego przymierza jest sam Jezus Chrystus jako Najwyższy Kapłan*²⁵⁵. Powyższa katecheza przekazuje także katechizowanym istotną prawdę, jaką jest jedność wieczerzy paschalnej z ofiarą złożoną na krzyżu. *Tak więc w czasie wieczerzy paschalnej Jezus Chrystus złożył Bogu Ofiarę, która stanowi jedno z Ofiarą złożoną na krzyżu*²⁵⁶. Jednostka zaś dziewiętnasta przekazuje katechizowanym, że Bóg ostatecznie pojednał ludzi ze sobą w śmierci Jezusa Chrystusa. Katecheza ta przypomina stwierdzenie św. Pawła: *Zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna* (Rz 5, 10). Katecheza wyjaśnia tę prawdę: *Dzięki męce i śmierci Jezusa Chrystusa jesteśmy znowu pojednani z Bogiem. Stało się to bez jakiegokolwiek naszej zasługi*²⁵⁷. Pamiątką tej ofiary jest Eucharystia, która ma się uobecniać aż do powtórnego przyjścia Chrystusa. *Aby uobecnić na zawsze, aż do powtórnego przyjścia swoją śmierć i zmartwychwstanie, Jezus przemienił chleb w Ciało a wino w Krew*²⁵⁸. Ukoronowaniem więc całego procesu pojednania ludzi z Bogiem jest Pascha Jezusa Chrystusa.

Te same wydarzenia zbawcze, śmierć, zmartwychwstanie, ustanowienie ofiary Mszy św., w których Bóg pojednał ludzi ze Sobą podkreśla także *Ordo P.*: *Wreszcie Sam umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia (...) ustanowił Ofiarę Przy-*

²⁵³ Por. KRK 2, j. 16, 17.

²⁵⁴ KRK 2, j. 17.

²⁵⁵ Tamże, j. 18.

²⁵⁶ Tamże, j. 18.

²⁵⁷ Tamże, j. 19.

²⁵⁸ KRK 2, j. 18.

mierza we Krwi swojej na odpuszczenie grzechów (...). W Ofierze Mszy św. uobecnia się Męka Chrystusa (...) w Eucharystii bowiem Chrystus jest obecny i ofiaruje się jako „Ofiara naszego pojednania”²⁵⁹.

Przez tajemnicę śmierci i zmartwychwstania katechizowani pogłębili swoją wiedzę o takie elementy jak obdarowanie nowym życiem, które dokonało się w zmartwychwstaniu, oraz pogłębienie społecznego aspektu zbawienia w zrodzeniu się nowego Ludu Bożego, którym jest Kościół. Jednostki od dwudziestej siódmej do czterdziestej szóstej przybliżają katechizowanym tajemnicę Kościoła. Bóg więc nie skończył dzieła realizacji swego planu zbawienia z chwilą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ale dalej realizuje swoje dzieło przez Chrystusa w Jego Kościele i przez Kościół. Ponieważ temu zagadnieniu poświęciliśmy całą trzecią część niniejszej pracy, omawiając świadomość przynależności do Kościoła i społeczny aspekt grzechu i pokuty, dlatego aktualnie ograniczymy się tylko do zasygnalizowania tego problemu.

4. 3. Pojednanie a Nowe narodzenie

Chociaż program siódmego i ósmego roku katechizacji skupia się bardziej na odpowiedzi człowieka danej na wezwanie Boga, to jednak i tu wyraźnie dochodzi do głosu idea pojednania. Idea pojednania w siódmym i ósmym roku nauczania ukazana jest bardziej od strony Kościoła, od strony sakramentów, poprzez które Chrystus wszczepia człowieka w Kościół jako znak Boga realizującego swój plan zbawienia.

Wiadomo z poprzednich części niniejszej pracy, że człowiek przez grzech doprowadził do rozdarcia jedności między Bogiem a człowiekiem. Przywrócenia pierwotnego stanu mógł dokonać tylko Bóg. Dokonał tego przez swojego Syna Jezusa Chrystusa. Poucza o tym KRK w oparciu o doktrynę św. Pawła: *To co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe. Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa i zlecił nam postugę jednania (Kor 5, 17, 18)*²⁶⁰. Autor wstępu teologicznego do pierwszej jednostki *Chrystus przez śmierć i zmartwychwstanie kieruje na nowo wszystko ku Bogu* również podkreśla ten moment, że tylko Bóg mógł przywrócić pierwotny stan: *Tylko Bóg, który się wcale nie odwrócił od zbuntowanego człowieka i świata, mógł stwórczą potęgą zwrócić świat, zmienić kierunek jego drogi „pojednać go ze sobą” — niejako stworzyć na nowo*²⁶¹.

²⁵⁹ Ordo P., nr 1, 2.

²⁶⁰ KRK 3, j. 1.

²⁶¹ B. Mokrzycki, *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Chrystus przez śmierć i zmartwychwstanie kieruje na nowo wszystko ku Bogu”*, w: P.M.III., 61.

Rzeczywistość chrztu w omawianych pierwszych czterech jednostkach KRK 3 ukazana jest w kontekście Misterium Paschalnego. Wskazuje na to już sam tytuł omawianej grupy tematycznej *Nowe Narodzenie*. Dlatego pierwsza jednostka przybliży katechizowanym naukę św. Pawła o nowym stworzeniu stwierdzając: *Jezus Chrystus przez śmierć i zmartwychwstanie dał początek nowemu stworzeniu. (...) Wielkanoc, czyli Pascha, jest zatem głównym świętem chrześcijan, ponieważ w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa to, co dawne, minęło, „wszystko stało się nowe”*²⁶². Pojednanie więc dokonało się w misterium paschalnym Jezusa Chrystusa. Pewne wyjaśnienie skutku misterium paschalnego Jezusa daje autor wprowadzenia teologicznego do pierwszej jednostki katechetycznej, gdzie czytamy: *Chrystus dokonał w paschalnym misterium owego „pojednania” w sposób definitywny, raz na zawsze i fundamentalnie. Każdy jednak człowiek, a przez ludzi również świat cały, kosmos — muszą się „znaleźć w Chrystusie”, by w ten sposób wejść w nurt „nowego stworzenia”, by wręcz stać się „nowym stworzeniem”*²⁶³. To znalezienie się w Chrystusie przybliży katechizowanym jednostka druga zatytułowana *Chrystus przez chrzest wprowadza człowieka w nowe stworzenie: Jezus Chrystus jednoczy ze sobą człowieka przez chrzest. Sprawia On, że Jego Pascha, czyli przejście ze śmierci do życia, staje się dla ochrzczonego Paschą, czyli źródłem jego przejścia ze śmierci grzechu do nowego życia w Bogu*²⁶⁴.

Ordo P. kilkakrotnie nawiązuje do chrztu jako podstawowego sakramentu, jednak szerzej go nie omawia. *Nawróćcie się i niech każdy z was ochrzci się na odpuszczenie grzechów waszych (Dz 2, 38) (...) To zwycięstwo nad grzechem jaśnieje najpierw w chrzcie (...) Kościół bowiem ma „i wodę i łzy: wodę chrztu i łzy pokuty”*²⁶⁵.

Jeszcze głębszego pojednania dokonuje Bóg w sakramencie bierzmowania, w którym chrześcijanin jeszcze mocniej łączy się z Chrystusem i Kościołem dla realizacji Jego misji. Przez ten sakrament chrześcijanin staje się jeszcze bardziej znakiem wezwania Bożego zmierzającego do pojednania. Prawdę tę przybliżają katechizowanym jednostki dziesiąta i jedenasta. *W sakramencie bierzmowania chrześcijanin otrzymuje zadanie: świadczyć o zbawieniu, którego dokonał Chrystus i które urzeczywistnia się w świecie przez Kościół*²⁶⁶. Aby zadanie to Kościół mógł spełnić, otrzymuje moc Ducha Świętego: *Wyposażony przez chrzest w nadprzyrodzone życie i uzdolnienie chrześcijanin po-*

²⁶² KRK 3, j. 1.

²⁶³ B. Mokrzycki, dz. cyt., 61.

²⁶⁴ KRK 3, j. 2.

²⁶⁵ *Ordo P.*, nr 1, 2.

²⁶⁶ KRK 3, j. 11.

trzebuje „namaszczenia” mocą Ducha Świętego. Dzięki Niemu i on jako cząstka Kościoła staje się dojrzały i przygotowany do spełnienia swej misji w świecie²⁶⁷.

Ordo P. również w całym dokumencie odwołuje się do roli Ducha Świętego, poprzez Którego Bóg realizuje dzieło pojednania: „...a po swoim zmartwychwstaniu zesłał Ducha Świętego na Apostołów, aby mieli władzę odpuszczania i zatrzymywania grzechów (...) a Duch Święty na nowo uświęca swoją świątynię lub w sposób pełniejszy w niej zamieszkuje (...) udzielając im odpuszczenia grzechów w imię Chrystusa i mocą Ducha Świętego²⁶⁸. Wymiar sakramentu nie ogranicza się tylko do funkcji znaku. W sakramentach urzeczywistnia się także dialog między Chrystusem a człowiekiem. Ten aspekt sakramentów uwidocznił jest w całym KRK, który podejmuje zagadnienie odpowiedzi ze strony człowieka. Odpowiedź człowieka objawia się w budowaniu Królestwa Bożego, w podjęciu decyzji własnego zawodu, w rozwoju własnych zdolności²⁶⁹, a to wszystko wszczepione w Chrystusa i w Jego Kościół nabiera charakteru znaku, wezwania do pojednania. Ten aspekt dialogiczny sakramentów podkreśla także autor artykułu *Sakramenty a życie chrześcijańskie* w słowach: *Chrystus posługując się znakiem sakramentalnym, przemawia do człowieka i wzywa go do odpowiedzi²⁷⁰*. Cała niniejsza praca również akcentuje ten aspekt sakramentów.

4. 4. Pojednanie w Kościele

Czwarta część KRK, zatytułowana *Z Chrystusem przetwarzamy świat*, jest logiczną kontynuacją poprzednich części. Przybliża katechizowanym dalsze sakramentalne włączenie w dzieło Chrystusa Pośrednika, które dokonuje się przez sakrament małżeństwa, co równocześnie jest także włączeniem w misję Kościoła. Życie chrześcijanina ukazuje KRK 4 na szerszej płaszczyźnie, to jest ogólnoludzkiej. Autor wstępu do grupy tematycznej *Nowe narodzenie* dając pewne wyjaśnienie tak pisze: „...pragniemy ukazać młodym związek ich chrztu z procesem obejmującym cały świat, mającym swe źródło w zbawczym dziele Chrystusa i włączającym aktywnie wszystkich ochrzczonech. Jest to dzieło skierowywania całego świata ku Bogu, świata dotkniętego w człowieku grzechem, dzieło tworzenia dobra i zwalczania zła. Życie chrześcijanina jest właśnie współdziałaniem z Chrystusem w realizacji planu Bo-

²⁶⁷ Tamże, j. 11.

²⁶⁸ *Ordo P.*, nr 1, 6a, 9a.

²⁶⁹ Por. KRK 3, j. 18—25.

²⁷⁰ J. Charytański, *Sakramenty a życie chrześcijańskie*, w: P.M. III, 14.

żego²⁷¹. Omawiana więc część KRK ukazuje katechizowanym działanie Boga w urzeczywistnieniu swego planu zjednoczenia wszystkich ludzi przez wspólnotę Kościoła, włączającą się w życie ogólnoludzkie.

Pierwsza jednostka mówi o postępie ogólnoludzkim, a uczestniczenie chrześcijan w realizacji tego postępu jest współdziałaniem z Bogiem prowadzącym do jedności, jest urzeczywistnianiem planu Bożego. *Działalność człowieka na ziemi powinna prowadzić do postępu i zjednoczenia wszystkich ludzi*²⁷². W tym procesie ogólnoludzkim, odpowiednią funkcję ma do spełnienia chrześcijanin zarówno jako jednostka, jak i członek wspólnoty Ludu Bożego: *W ten sposób przez słowo i świadectwo życia Kościół, Lud Boży, jest znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego*²⁷³. *Przez głoszenie Ewangelii i świadectwo życia Kościół staje się zacy-nem wzrostu braterstwa i jedności wszystkich ludzi*²⁷⁴. *Kościół jest znakiem miłości w świecie, gdy jego członkowie żyją miłością i okazują ją wszystkim*²⁷⁵.

Szeroki wachlarz życia chrześcijańskiego omawiają jednostki od czternastej do trzydziestej. KRK w tych jednostkach przybliża katechizowanym prawdę, że Bóg realizuje swój plan pojednania ludzi ze sobą przez Kościół, przez życie chrześcijan we wspólnocie Kościoła. Bóg realizuje swój plan przez braterstwo oparte na sprawiedliwości, miłości, pokoju i prawdzie. Braterstwo to ma się opierać na nauce Chrystusa. *Chrystus nauczył nas, że jeden jest Bóg, któremu wszyscy zawdzięczają swe istnienie. On jest Ojcem wszystkich ludzi. I do wszystkich posłał swojego Syna, który stał się człowiekiem i bratem wszystkich ludzi i który ich zbawił. On właśnie kazał wszystkim ludziom mówić do Boga „Ojciec nasz” i miłować się wzajemnie jak bracia (...)* *Ta braterska wspólnota wtedy ujawnia się najpełniej kiedy Lud Boży zgromadzony wokół ołtarza razem z Chrystusem składa Ojcu Niebieskiemu Najświętszą Ofiarę*²⁷⁶. To braterstwo ma być realizowane przez chrześcijan, których Chrystus w sakramencie chrztu włączył w swoje dzieło, wezwał do współpracy i uzdalnia do działania, co się ma objawiać w pracy, w odpoczynku, w trosce o zdrowie wszystkich, w pomocy materialnej, w głoszeniu prawdy i w obronie pokoju²⁷⁷. Kontynuację idei pojednania przez Kościół mocno akcentuje *Ordo P.* To zagadnienie

²⁷¹ J. Charytański, *Wstęp do pierwszej grupy tematycznej „Nowe Narodzenie”*, w: P.M.III., 59.

²⁷² KRK 4, j. 1.

²⁷³ KRK 4, j. 1.

²⁷⁴ Tamże, j. 2.

²⁷⁵ Tamże, j. 3.

²⁷⁶ Tamże, j. 14.

²⁷⁷ Por. KRK 4, j. 14—36.

zostało uwypuklone w części trzeciej niniejszej pracy omawiającej *Świadomość przynależności do Kościoła*, dlatego w tym miejscu odwołujemy się tylko do powyższej części. Zaangażowanie się chrześcijan w powyższe problemy jest budowaniem Królestwa Bożego, ponieważ jest przetwarzaniem świata zgodnie z wolą Bożą, doskonali duchowo człowieka i prowadzi do jedności wśród ludzi²⁷⁸. Ostateczna jednak odnowa tego świata, pełna jego przemiana i zjednoczenie nastąpi dopiero w chwili chwalebного powrotu Chrystusa na ziemię. Chwalebny powrót na ziemię będzie zakończeniem odnowy świata i jego pełną przemianą w „nową ziemię i nowe niebo”²⁷⁹.

Reasumując należy podkreślić, że idea pojednania ukazana w całym podręczniku KRK przedstawiona jest jako pewien proces zainicjowany i realizowany przez Boga, a trwający do ostatecznego przyjścia Chrystusa na ziemię. Mimo grzechu, niewierności ze strony człowieka, Bóg daje obietnicę zbawienia, która jest początkiem realizacji odwiecznego planu Boga pojednania ludzi ze sobą. W tej obietnicy Bóg przewidział pośrednictwo Ludu Bożego. A więc zbawienie ma wymiar społeczny. Realizowane jest począwszy od obietnicy poprzez przymierze Abrahama, Paschę Jezusa Chrystusa, Nowe Przymierze w Chrystusie i w Kościele. KRK ukazuje ten proces bardzo szeroko omawiając dokładnie poszczególne jego etapy realizacji. Motyw pojednania przewija się poprzez wszystkie grupy tematyczne tworząc pewien obraz, rzeczywistość, pozwalającą katechizowanym zrozumieć, że sakrament pokuty jest sakramentem pojednania, jest pewnym aktem w całym procesie pojednania człowieka z Bogiem. *Ordo P.* jak wynika z analizy czyni to w sposób bardzo skondensowany, właściwie wskazując tylko na te etapy bez bliższego omawiania.

Zakończenie

Pewien etap oficjalnej nauki Kościoła o sakramencie pokuty został zamknięty właściwie datą odpowiednich dekretów Soboru Trydenckiego. Nowy etap otworzyły dopiero dyskusje Soboru Watykańskiego II. Zmiany w podejściu do sakramentu pokuty winny znaleźć swe odbicie także i w nauczaniu katechetycznym. Powstaje zatem pytanie o wpływ dokumentów Soboru Watykańskiego II na polską katechezę. Wykazanie zgodności czy niezgodności całej polskiej katechezy z oficjalną dzisiejszą nauką Kościoła, odnośnie do sakramentu pokuty, w jednej pracy byłoby niemożliwością, dlatego problem ten zawęziliśmy do analizy poprawności *Katechizmu Religii Katolickiej* jako najnowszego podręcz-

²⁷⁸ KRK 4, j. 30.

²⁷⁹ Tamże, j. 31.

nika dla młodzieży klas V—VIII. Najnowszy zaś dokument Stolicy Apostolskiej *Ordo Paenitentiae* jest światłem dla niniejszego zagadnienia. Podręcznik Metodyczny w całości mojej pracy stanowi istotną pomoc, przybliżającą teoretyczne założenia omawianego podręcznika. Jak wynika z przedstawionej analizy zawartej w pierwszej części niniejszej pracy, *Katechizm Religii Katolickiej* odsłania katechizowanym wszystkie zasadnicze elementy współczesnej teologii sakramentu pokuty. Grzech ukazany jest nie tylko jako przekroczenie prawa, ile raczej jako odejście człowieka od Boga. W takim sformułowaniu wysuwa się na czoło relacja osobowa nie prawna. Nawrócenie zaś, według wspomnianego podręcznika polega nie tylko na niegrzeszeniu, lecz na mocniejszym zwróceniu się do Boga i patrzeniu na całą rzeczywistość życia ludzkiego w świetle Ewangelii. Jak wynika z analizy, pojednanie oraz nierozzerwalnie z nim łączący się wymiar eklezjalno-społeczny *Katechizm Religii Katolickiej* ukazuje w kontekście całej historii zbawienia. Pojednanie więc z Bogiem dokonuje się przez Kościół, w Kościele i z Kościołem. Powyższe aspekty, występujące w *Katechizmie Religii Katolickiej*, zawarte są też w *Ordo Paenitentiae*, z tym że dokument Stolicy Apostolskiej ujmuje je bardzo syntetycznie, często ograniczając się tylko do wskazania na dany aspekt. *Katechizm Religii Katolickiej* pod koniec trzeciego tomu naukę o sakramencie pokuty przekazuje również jako syntezę, która mogłaby być niezrozumiała dla katechizowanych, gdyby wspomniany podręcznik ograniczał się tylko do tego przekazu. Tymczasem, jak wynika z analizy zawartej w częściach od drugiej do czwartej niniejszej pracy, *Katechizm Religii Katolickiej* przygotowuje katechizowanych do zrozumienia, ewentualnie pogłębienia teologii sakramentu pokuty zawartej w zasadniczej grupie tematycznej, ubogacając ją stopniowo przez nowe treści, nowe aspekty akcentowane w poszczególnych częściach omawianego katechizmu. Jak wynika z pracy, *Katechizm Religii Katolickiej* ukazuje katechizowanym teologię sakramentu pokuty w zaplanowanym procesie wychowawczym, zmierzającym do kształtowania określonych postaw, poprzez poszczególne akty, równocześnie ubogacając świadomość uczniów o nowe treści w kolejnych latach katechizacji. Poszczególne elementy procesu wychowawczego są często niezwiązane wprost z nauką o sakramencie pokuty, ale ostatecznie zmierzają do zrozumienia, ewentualnie do pogłębienia teologii sakramentu pokuty jako sakramentu nawrócenia i pojednania.

W drugiej części niniejszej pracy ukazano sposób przybliżania idei nawrócenia. Ideę tę *Katechizm Religii Katolickiej* ubogaca z biegiem lat nauczania w oparciu o wydarzenia Starego Testamentu, kojarzone zawsze z Chrystusem i Jego Kościołem. W pierwszym roku nauczania

element nawrócenia ukazany został w związku z opowiadaniem biblijnym o grzechu pierworodnym a szerzej rozwinięty w jednostkach o niewierności narodu wybranego. W drugim roku nauczania katechizowani spotykają się z Nowym Testamentem, dlatego nawrócenie przybiera charakter podjęcia decyzji i wyboru ze względu na Chrystusa i w Jego Kościele. W trzeciej zaś części *Katechizmu Religii Katolickiej* nawrócenie pogłębione jest o całokształt nauki sakramentów inicjacji. Z tej też racji nabiera ono jeszcze bardziej charakteru społecznego. Ostatni zaś rok nauczania pogłębia postawę nawrócenia przez wezwanie do współpracy na wszystkich odcinkach życia ludzkiego. Występujące elementy tworzą pewien szeroki obraz nawrócenia ukazany w całym objawieniu tak Starego jak i Nowego Testamentu. Katechizowany więc, zanim dojdzie do zasadniczej grupy tematycznej podającej syntezę teologii sakramentu pokuty, która kończy trzeci rok nauczania katechetycznego, powinien już mieć pewną wizję nawrócenia, co pozwoli mu zrozumieć istotę nawrócenia oraz sakrament pokuty jako sakrament nawrócenia. Pozwoli mu zrozumieć, o czym mówiliśmy w pierwszej części tej pracy, że nawrócenie to porzucenie grzechu, to życie duchem Chrystusa w najszerszym tego słowa znaczeniu.

Część trzecia kreśli obraz Kościoła, jaki Katechizm Religii Katolickiej ukazuje katechizowanym. Okazuje się, że autorzy zaplanowali pewien proces zakodowany w treściach omawianego katechizmu. W pierwszej części rzeczywistość Kościoła wspomniany katechizm ukazuje jako kontynuację Ludu Bożego Starego Testamentu. Podręcznik często używa terminu Lud Boży, Naród Wybrany, dla podkreślenia wspomnianej ciągłości działania Bożego. Druga zaś część ubogaca tę rzeczywistość o takie zagadnienia jak pośrednictwo Kościoła kontynuującego rolę Ludu Bożego Starego Testamentu, oraz istota zjednoczenia z Chrystusem w Kościele, Jego Ciele Mistycznym. W trzeciej części pogłębienie świadomości eklezjalnej wyrażone jest w terminie *nowe narodzenie*. Ostatnia część omawianego podręcznika pogłębia rzeczywistość Kościoła przez podkreślenie pojęcia Kościoła jako *sakramentu*. Kościół ukazany został jako znak, wyrażający się przede wszystkim przez miłość, współpracę, braterstwo w całym świecie. Tak poszerzony obraz Kościoła ukazuje katechizowanym ich miejsce i rolę w tym Kościele. Dzięki takiemu ujęciu katechizowani mogą zrozumieć wymiar eklezjalno-społeczny sakramentu pokuty, skrótowo podany w zasadniczej grupie tematycznej. Mając wizję Kościoła i znając swoje miejsce w nim, mogą zrozumieć aspekt społeczny grzechu, który rani także Kościół, aspekt społeczny nawrócenia i pojednania zarówno z Bogiem jak i z Kościołem.

Czwarta część niniejszej pracy omawia proces przybliżania kate-

chizowanym idei pojednania. Idea owa byłaby niezrozumiała dla katechizowanych bez uprzedniej znajomości grzechu, nawrócenia, oraz znajomości obietnicy zbawienia realizowanej aż do powtórnego przyjścia Chrystusa. Jak wynika z analizy, *Katechizm Religii Katolickiej* odsłania katechizowanym ideę pojednania również na przestrzeni czterech lat nauczania katechetycznego. *Katechizm Religii Katolickiej* przybliży czytelnikom obietnicę zbawienia — pojednania, zainicjowaną przez Boga, nieustannie realizowaną mimo grzechu i niewierności, zwłaszcza w rzeczywistości pierwszego przymierza aż do nowego przymierza w Chrystusie i w Kościele. Na tym tle katechizowani mogą zrozumieć np. pośrednictwo Kościoła a więc i własną misję w Kościele, często hamowaną przez grzech, co pozwala im także zrozumieć społeczny aspekt grzechu i eklezjalny charakter pokuty i pojednania. *Ordo Paenitentiae* jak zresztą we wszystkich rozdziałach niniejszej pracy tak i tu stanowiło światło. I tym razem trzeba podkreślić, że idea pojednania w tym dokumencie została pokazana bardzo syntetycznie. *Katechizm Religii Katolickiej* mając do dyspozycji cztery tomy przeznaczone na cztery lata nauczania omawia ideę pojednania bardzo szeroko w oparciu o Stary i Nowy Testament, co stanowi odpowiednie przygotowanie do zrozumienia skrótowo ujętej teologii sakramentu pokuty w zasadniczej grupie tematycznej. Jeszcze szersze omówienie poszczególnych aspektów sakramentu pokuty znajdujemy we wskazanej literaturze pomocniczej. Nie znajdujemy jednak w niej całkiem nowych elementów tegoż sakramentu lecz jedynie poszerzenie ich i wyjaśnienie w oparciu o większą ilość tekstów Pisma św.

Jak wynika z ogólnej analizy ukazanej w niniejszej pracy, teologia sakramentu pokuty przekazana jest w *Katechizmie Religii Katolickiej* tak co do treści jak i formy zgodnie z dokumentem Stolicy Apostolskiej. Co więcej, zasługuje na uwagę i podkreślenie pewne wyprzedzenie czasowe i treściowe wspomnianego katechizmu w stosunku do *Ordo Paenitentiae*, gdyż jak wiadomo, podręcznik ten ukazał się wcześniej niż powyższy dokument. Należy także zaznaczyć, że *Katechizm Religii Katolickiej* oparł się na wytycznych Soboru Watykańskiego II, szczególnie na następujących dokumentach: *Konstytucja o Liturgii Świętej* i *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*.

Wykaz skrótów

- KRK 1 — *Katechizm Religii Katolickiej*, część I, Kraków 1972.
- KRK 2 — *Katechizm Religii Katolickiej*, część II, Kraków 1972.
- KRK 3 — *Katechizm Religii Katolickiej*, część III, Kraków 1972.
- KRK 4 — *Katechizm Religii Katolickiej*, część IV, Kraków 1972.

- Ordo P. — *Sacra Congregatio pro Cultu Divino. Decretum quo Ordo Paenitentiae publici iuris fit*, tłum. E. Sztafrowski w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, 7, z. 2, Warszawa 1977, 150—194.
- P.M. — *Podręcznik Metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej*, praca zbiorowa, red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa część I 1976, część II 1978, część III 1980, część IV 1980.
- Aten. Kapł. — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek.
- RBL — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków.

B I B L I O G R A F I A

ŹRÓDŁA I OPRACOWANIA

- Katechizm Religii Katolickiej* 1—4, Wrocław 1975.
- Sacra Congregatio pro Cultu Divino. Decretum quo Ordo Paenitentiae publici iuris fit*. tłum. polskie E. Sztafrowski w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, 7, z. 2, Warszawa 1977.
- Podręcznik Metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej*, praca zbiorowa, red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa część I 1976, część II 1978, część III 1980, część IV 1980.
- BIZUŃ S. Ks. *Wprowadzenie pedagogiczne do jednostki „Bóg powołuje Abrahama i daje mu obietnice zbawienia”*, w: P.M. I, 94—99.
- CHARYTAŃSKI J. Ks. *Chrystus w przepowiadaniu katechetycznym*, w: P.M. II, 7—13.
- *Problemy katechezy biblijnej*, w: P.M. I, 7—24.
 - *Sakramenty a życie chrześcijańskie*, w: P.M. III, 7—18.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Odejście i powrót”*, w: P.M. III, 480—559.
 - *Wstęp do katechez wprowadzających*, w: P.M. I, 59—86.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Bóg przymierza tworzy swój lud”*, w: P.M. I, 275—411.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Bóg przymierza objawia się w swoim ludzie”*, w: P.M. I, 423—533.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Bóg Zbawca”*, w: P.M. I, 535—620.
 - *Wstęp do drugiej części KRK „Chrystus wczoraj i dziś”*, w: P.M. II, 39—100.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Królestwo Boże”*, w: P.M. II, 113—157.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Jezus naszą paschą”*, w: P.M. II, 265—367.
 - *Wstęp do trzeciej części KRK „Z Chrystusem idziemy przez życie”*, w: P.M. III, 57—59.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Tak więc trwają wiara, nadzieja i miłość”*, w: P.M. III, 131—188.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Umocnieni Duchem Świętym”*, w: P.M. III, 195—246.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Sól ziemi”*, w: P.M. III, 341—473.
 - *Wstęp do katechez wprowadzających*, w: P.M. I, 58—117.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Bóg Ojców naszych”*, w: P.M. I, 87—109.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Tajemnica Kościoła”*, w: P.M. II, 377—402.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Nowe Narodzenie”*, w: P.M. III, 57—117.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Jezus objawia tajemnicę Ojca”*, w: P.M. II, 165—195.
 - *Wstęp do grupy tematycznej „Syn Boży wśród nas”*, w: P.M. II, 209—261.
 - *Kult sakramentalny*, w: *Sakramenty Kościoła Posoborowego*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Z. Perz, Kraków 1970, 296—329.
- CHROBAK W., *Katechizm Nauki Katolickiej*, Warszawa 1957.
- DYDUŁA B. Ks., *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Bóg wypełnia plan zbawienia za pośrednictwem ludzi”*, w: P.M. I, 366—375.

- KUBIK W. Ks., *Propozycje dydaktyczne*, w: P.M. I, 25—36.
 — *Wprowadzenie pedagogiczne do jednostki „Chrystus przez chrzest wprowadza nas do Kościoła”*, w: P.M. III, 88—96.
- MOKRZYCKI B. Ks., *Projekt planu wychowawczego związanego z treścią grupy tematycznej o Bierzmowaniu*, w: P.M. III, 197—246.
 — *Wprowadzenie teologiczne do katechezy „Chrystus obdarza ochrzczonych wiarą”*, w: P.M. III, 134—144.
 — *Wprowadzenie teologiczne do katechezy „Moja wiara dla innych”*, w: P.M. III, 144—155.
 — *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Chrystus obdarza ochrzczonych nadzieją”*, w: P.M. III, 174—188.
 — *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Mocą Ducha Świętego Kościół wypełnia swoje posłannictwo”*, w: P.M. III, 199—209.
 — *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Chrystus przez śmierć i zmartwychwstanie kieruje na nowo wszystko ku Bogu”*, w: P.M. III, 60—72.
- ROSLON J. W. Ks., *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Grzech dosięga każdego człowieka”*, w: P.M. I, 234—244.
 — *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Bóg objawia swoje miłosierdzie”*, w: P.M. I, 460—470.
- SPLAWSKI J. Ks., *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Pokuta w Kościele”*, w: P.M. III, 518—528.
- SULOWSKI J. Ks., *Wprowadzenie teologiczne do jednostki „Kto popełnia grzech, odwraca się od Boga i zadaje ranę Kościołowi”*, w: P.M. III, 482—494.
- TORLA K. Ks., *Wprowadzenie pedagogiczne do katechezy „Mocą Ducha Świętego Kościół wypełnia swoje posłannictwo”*, w: P.M. III, 202—209.

LITERATURA POMOCNICZA

- CZAJKOWSKI M. Ks., *Słowo Boże w odnowionych obrzędach pokuty*, w: *Sakrament pokuty*, red. A. Skowronek, S. Czerwik, M. Czajkowski, Katowice 1980, 209—295.
- CZERWIK S. Ks., *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle „Ordo Paenitentiae”*, RBL 29(1976) 134—147.
 — *Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania*, w: *Sakrament pokuty*, red. A. Skowronek, S. Czerwik, M. Czajkowski, Katowice 1980, 127—202.
- DUDEK W., HANC W. Ks., *Istotne elementy pokuty*, Aten. Kapł. 89(1977) 178—191.
- GOŁĘBIEWSKI M. Ks., *Pokuta w Starym Testamencie*, Aten. Kapł. 89(1977) 3—15.
- HOLDA K. Ks., *Pokuta w świetle ostatnich dokumentów Kościoła*, Aten. Kapł. 89(1977) 75—91.
- JAKUBIEC M., *Die religiöse Erziehung der Jugend in Alter von 11—15 Jahren*, w: *Christliche Erziehung in Europa*, Bd 5: Polen, Stuttgart—München 1977, 56—75.
- PRZYBYLSKI B. Ks., *Ku źródłom teologii pokuty*, Aten. Kapł. 88(1977) 402—418. *Sakrament pokuty* oprac. A. Skowronek, S. Czerwik, M. Czajkowski, Katowice 1980.
- SKOWRONEK A. Ks., *Człowiek dzisiejszy i pokuta*, Życie i Myśl 29(1979) 33—52.
 — *Z teologicznej problematyki pokuty*, w: *Sakrament pokuty*, red. A. Skowronek, S. Czerwik, M. Czajkowski, Katowice 1980, 9—124.
- SUSKI A. Ks., *Wezwanie do pokuty w Nowym Testamencie*, Aten. Kapł. 89(1977) 16—32.

RESUMÉ

Voilà le thème de L'élaboration:

„L'Enseignement du Sacrement de la Pénitence dans le Cathéchisme de la Religion Catholique nar rapport de „Ordo Paenitentiae”. Il s'agissait de démontrer

quel est l'enseignement du Sacrement de la Pénitence que donne le sus-mentionné Cathéchisme, par rapport des données du Concile Vatican II, et particulièrement du Document du Siège Apostolique „Ordo Paenitentiae”, — ainsi que de démontrer sa forme. Attirer l'attention sur la forme a une signification réelle dans l'ensemble du problème.

On doit souligner, que le susdit Cathéchisme apparût en 1972, sous la rédaction du Professeur Père Jean Charytański. La cathéchèse polonaise actuellement se sert encore de beaucoup d'autres manuels. Mais on a limité l'analyse au Cathéchisme sus-mentionné à cause:

1. C'est un manuel utilisé actuellement le plus souvent en Pologne.
2. L'embrassement de tous les cathéchismes encore utilisés, constituerai une trop large matière pour une seule élaboration.
3. C'est l'unique manuel V—VIII classes, accepté par la Commission d'Episcopat pour la Cathéchèse.
4. Il est devenu l'objet de la controverse, à cause de sa moderne construction, conception et contenu.

On a divisé le problème en 4-e parties: — la première démontre — sauf la parution et le fondement de structure moderne du manuel — les réelles problèmes de la Théologie du Sacrement de la Pénitence dans le groupe thématique sous titre: „Départ et Retour” (VII-e cl.) C'est la synthèse de la doctrine traitant le sus-mentionné thème.

Voilà les problèmes: du péché, de la conversion et de la réconciliation. Le Cathéchisme de la Religion Catholique ne limite pas seulement l'enseignement cathéchistique aux points transmis par le groupe thématique, car une telle limitation rendrait incertaine la possibilité d'une profitable assimilation des doctrines par les cathéchisés. C' est pourquoi les auteurs du manuel du Cathéchisme projettent étendre le procès éducatif sur 4 années d'enseignement. Les cathéchèses qui précèdent le groupe fondamental ont comme tâche — entre autres — la préparation des cathéchisés pour comprendre le contenu susdit, — et les cathéchèses suivantes le fondamental groupe thématique doivent l'approfondir.

D'ailleurs il ne s'agit pas seulement de transmettre le contenu, mais avantout de créer les bases convenables, qui se forment par des multiples actes programmés et embrassent le procès de 4 années d'enseignement. Conséquemment donc au total du manuel, dans les parties suivantes de cette élaboration, on a essayé de démontrer ce processus dans la coupe du manuel intégral.

Ainsi dans la deuxième partie on démontre le problème de la conversion, — dans la troisième l'aspect bien réel du Sacrement de la Pénitence sa mesure ecclésiale, — dans la quatrième le problème de réconciliation. On a démontré ces sus-mentionnés problèmes dans les particulières parties de ce travail par rapport de l „Ordo Paenitentiae”.

Le Document Apostolique traite les mêmes problèmes, mais — comme on le peut bien comprendre — il le fait plus synthétiquement. Néanmoins il faut pourtant affirmer, qu'une conformité existe entre l'enseignement du Cathéchisme de la Religion Catholique, ainsi que dans les indications du Concile Vatican II et „Ordo Paenitentiae”. A la base de cette analyse on vient à une conclusion, qu'il faut souligner:

On remarque un certain devancement des auteurs du sus-mentionné manuel par rapport au Document „Ordo Paenitentiae”, car celui-ci était publié un peu plus tard que le Cathéchisme de la Religion Catholique.

Adam Synowiecki

**MIKOŁAJA Z KUZY
SPOTKANIE Z ABSOLUTEM**

„DIALOG O BOGU UKRYTYM”

PRZEKŁAD I KOMENTARZ

Jest tam. A tutaj nie ma nic prócz drżenia, oprócz słów
odszukanych z nicości.

Karol Wojtyła, *Pieśń o Bogu ukrytym*.

Treść: Zamiast wstępu. Dialog o Bogu ukrytym między dwoma rozmówcami: Poganinem i Chrześcijaninem, ogłoszony przez Pana Mikołaja z Kuzy, Kardynała z St. Peter ad Vincula — tłumaczenie. Prawda i uwielbienie — komentarz do dialogu. 1. Powstanie, tytuł i bohaterowie dialogu. 2. Przebieg i problematyka dialogu. a) Gnoseoteologia; poznanie Boga i poznanie w Bogu. b) Ontoteologia; byt i nicość, absolutna jedność Boga. 3. Język i przekład dialogu. Kurzfassung.

ZAMIAST WSTĘPU

Kilkanaście lat temu porzuciłem chemię na rzecz historii, w której zainteresowały mnie zwłaszcza teorie unitarystyczne, preferujące zawsze całościową wizję świata i przeciwne podziłowi materii na zamknięte układy. W czasach alchemii były to — jak wiadomo — teorie ikonizacyjne, w których przewijał się ciągle motyw mitologicznych scen miłosnych, mających symbolizować jedność w totalności Kosmosu. Z chwilą powstania chemii naukowej (XVIII w.) obraz ustąpił miejsca koncepcjom organicystycznym, przeciwnym wpływom mechanicyzmu, który w trzech minionych stuleciach opanował bez mała całe przyrodoznawstwo.

I tak oto historia chemii zaprowadziła mnie do filozofii; na razie zdominowanej przez powyższe zagadnienia, którym poświęciłem szereg

rozpraw i artykułów, w końcu zaś książkę pt.: „*Problem mechaniczmu w naukach przyrodniczych*” (1969). Zagadnienia immanentnej jedności substancji w pracach tych nie rozwiązałem, trafiłem jednak na ślad rozwiązania, prowadzący w głąb filozofii, ku *metafizyce jedności*, a w niej ku Hegla totalnemu monizmowi. Poszedłem w tym kierunku, co zmieniło tematy moich publikacji i doprowadziło po kilku latach do nowej książki: „*Byt i myślenie. U źródeł marksistowskiej ontologii i logiki dialektycznej*” (1980). Centralne miejsce zajęły w niej poglądy Hegla, potraktowane jako historyczny korelat filozofii marksistowskiej, a ściślej jako źródło jej confuse założonej ontologii, w której ponad scienctyzm Engelsa czy niektóre koncepcje Lenina wybija się metodologia Marksa i wbudowany w nią program myślenia krytycznego.

Ale już w tejże książce poświęciłem ponadto sporo miejsca historycznym parantelom poglądów Hegla; wspomniałem też kilka razy o M i k o ł a j u z K u z y, a zwłaszcza o dość zagadkowej — bo nie udokumentowanej w pracach nad źródłami heglizmu — konwencji ich poglądów. Z czasem nabrałem przekonania, że właśnie w badaniu takich, jak u Kuzańczyka struktur myślowych tkwi rozwiązanie „zagadki Hegla”. Odszedłem zatem od znanej i nie pozbawionej pewnych podstaw sugestii Marksa, że późniejsze fazy dziejów filozofii stanowią klucz do ich faz wcześniejszych (Marks powiedział to aforystycznie, pisząc, że „anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy”). Zająłem się wtedy „prehistorią” heglizmu, tj. tymi źródłami czy archetypami myśli Hegla, które wyprzedzają Oświecenie i krytycyzm Kanta. A wówczas już nie marksizm, lecz nurt neoplatonizmu, z którym zresztą jest on poprzez Hegla związany, wystąpił jako komparator systemu heglowskiego.

Nie zgadzam się z tymi badaczami, którzy rozpowszechnili czy nadal rozpowszechniają powierzchowną opinię, iż po Leibnizu i Ch. Wolffie, w XVIII w. musiał duch neoplatonizmu ulec zupełnemu stłumieniu (B. J a s i n o w s k i, *O istocie neoplatonizmu oraz o stanowisku jego w dziejach filozofii*, w: *Przegląd Filozoficzny*, zeszyty I—IV, Warszawa 1917, 257—258 i 262). Prawdą jest, że dla Plotyna i innych mędrców starożytnych *niepojęta zgoła wydaćby się musiała myśl o tym, że Bóg się rozwija*; prawdą jest również, że w systemie heglowskim nie zakłada się — jak ongiś u Plotyna — postępującej w miarę descendencji *astenii bytu* (tamże, 253 i 261). Ale też nie na tym polega istota neoplatonizmu; od innych systemów odróżnia go nade wszystko pojęcie jedności absolutnej, czyli takiej niezłożoności osnowy bytu, iż tylko w dialektyce (logice) antynomicznej mogą się znaleźć środki do jej konceptualizacji. A jeśli tak, to duch neoplatonizmu przenika zarówno system Hegla, jak i niejedną opcję filozofii współczesnej, wiążąc je wszy-

stkie ze swą własną historią, a w niej z poglądami Kuzańczyka i jego antenatów. Przystąpiłem zatem do studiów nad pracami Mikołaja, wybierając te przede wszystkim, które traktują o Jedności i takich drogach jej poznania, jakie dostępne są filozofii i refleksji teologicznej.

Dzięki uprzejmości profesorów Seminarium Duchownego w Oliwie, ks. dra Jana Balbusa i ks. dra Grzegorza Gólskiego, mogłem zapoznać się z łacińskim tekstem niewielkiego, lecz — jako przykład dialektyki teologicznej — interesującego traktatu *De Deo abscondito*. Wydano go w serii *Bücher aus dem Erich Wewel Verlag* i załączono doń przekład niemiecki F. Stippela. Przypuszczam, że wydawca oparł ów tekst na którymś z trzech renesansowych wydań dzieł Kuzańczyka (1488, 1502, 1514) oraz, że to właśnie chciał powiedzieć czytelnikom, poprzedzając go reprodukcją ówczesnej formy początku traktatu.

W tłumaczeniu stosowałem się do przepisów twórczości przekładowej; korzystałem, mówiąc ściśle, ze *Wskazówek... Instytutu Filozoficznego w Warszawie dla przekładców dzieł klasyków filozofii*, opracowanych ongiś przez I. Halperna i opublikowanych w *Przeglądzie Filozoficznym* (zeszyt II, III, IV, Warszawa 1917, 334—336). Jedyna poważniejsza różnica, jaką wprowadziłem w stosunku do tychże wskazówek polega na tym, że zrezygnowałem z merytorycznego wstępu, poświęconego filologiczno-historycznej analizie tłumaczonego dzieła. Wprowadziłem natomiast — umieszczony po przekładzie — komentarz rzeczowy oraz opatrzyłem go (a nie tekst przekładu) licznymi przypisami. Chciałem zbliżyć się przez to do tej tradycji, jakiej hołdowało średniowiecze i z jaką stykał się jeszcze Mikołaj z Kuzy, kiedy cenioną formą uprawiania filozofii była właśnie forma komentarza.

Pod pewnym wpływem tejże formy oparłem swój komentarz na dwóch zasadach:

- 1) Trzymam się w nim na ogół „literary tekstu” i aby to podkreślić, cytuję często wypowiedzi samego Kuzańczyka; zarówno w przekładzie polskim, jak i w języku oryginału.
- 2) Poszukuję w tych wypowiedziach „intencji autora” (*intentio auctoris*) i odwołuję się w tym celu do ich kontekstu; zarówno bezpośredniego, ustanowionego przez samo dziełko, jak i dalszego, zawartego w innych pracach Kuzańczyka czy w poglądach jego poprzedników. Najbardziej niejasne fragmenty dialogu, których intencja domaga się koniecznie omówienia, oznaczyłem gwiazdkami.

Obok powyższych zasad stosuję jednak w komentarzu także modus współczesny: interpretuję poglądy Kuzańczyka w taki sposób, aby mogły być zrozumiałe w naszych czasach; w czasach wielkiej mistyfikacji, że problem ludzkiego samopotwierdzenia zamknął się całkowicie w kulturze świeckiej. Traktat tłumaczyłem i komentarz doń pisałem w prze-

konaniu, że nie przystoi dziś filozofii biec wprost ku przyszłości, nad którą zawisło wszak zagrożenie depersonalizacji człowieka, a nawet widmo jego śmierci biologicznej. Aby współtworzyć przyszłość, winna się ona najpierw zwrócić ku przeszłości; ku własnym źródłom i doświadczeniom, gdzie tętnią jeszcze życiem podstawowe wartości, a wraz z nimi nadzieja na lepsze jutro. Tłumaczyłem i komentowałem ów traktat w miesiącach stanu wojennego, gdy brak owej nadziei był szczególnie dotkliwy. Mogłem mu jednak przeciwstawić wzór renesansu: Uczonego, który ponad przeciwieństwami dostrzegał *Jedność* (unitas); Polityka, który upatrywał w niej sens *Zgody* (concordia); nade wszystko zaś Człowieka, który w swej pełnej burz epoce nie stracił z oczu tej „niezmaconej i wiecznej” *Prawdy* (veritas), jaką jest Bóg, *delectabilissimus et immortalis cibus vitae*. I tak oto Kuzańczyka spotkanie z Absolutem stało się również moim z Nim spotkaniem. Spotkaniem w pracy podjętej w przekonaniu, że ani marksizmowi, ani też innym formom współczesnego ateizmu, nie udało się otworzyć takich horyzontów myślowych czy moralnych, które uzasadniałyby ich postulat śmierci Absolutu.

DIALOG O BOGU UKRYTYM

między dwoma rozmówcami: Poganinem i Chrześcijaninem
ogłoszony przez Pana

MIKOŁAJA Z KUZY

Kardynała z St. Peter ad Vincula

- Poganin: Widzę cię klęczącego w najgłębszym skupieniu (devotissime prostratum) <widzę> też, że ronisz łzy miłości; z pewnością nie fałszywe, lecz serdeczne. Pytam: kim jesteś?
- Chrześcijanin: Jestem chrześcijaninem.
- Poganin: Co wielbisz?
- Chrześcijanin: Boga.
- Poganin: Kim jest Bóg, którego wielbisz?
- Chrześcijanin: Nie wiem.
- Poganin: W jaki sposób wielbisz z taką powagą to, o czym nie wiesz <czym jest>?
- Chrześcijanin: Ponieważ nie wiem, więc wielbię.

- Poganin: Zdumiewające, widzę, że <oto> człowiek znajduje się pod wpływem tego, czego <istoty> nie zna.
- Chrześcijanin: Bardziej zdumiewa, że znajduje się on <zwykle> pod wpływem tego, o czym sądzi <tylko> (putat), że jest mu znane.
- Poganin: Dlaczego?
- Chrześcijanin: Ponieważ zna (scit) mniej to, o czym sądzi, że jest mu znane, aniżeli to, o czym wie (scit), że <w istocie> nie wie.
- Poganin: Wyjaśnij to, proszę.
- Chrześcijanin: Ktokolwiek sądzi, że coś wie, gdy wiedzieć <tego> nie może, wydaje mi się szalony.
- Poganin: A mnie się zdaje, że jesteś całkowicie pozbawiony rozumu; ty, który mówisz, że mogę nic nie wiedzieć.
- Chrześcijanin: Przez wiedzę rozumem bezpośrednio uchwycenie prawdy (appraehensionem veritatis). Kto mówi, że ma wiedzę, mówi, że pojął prawdę.
- Poganin: I ja tak myślę (credo).
- Chrześcijanin: Otóż jakimże sposobem prawda może być uchwycona, jeśli nie przez siebie samą? Wszak nie dałaby się <ona> uchwycić wtedy, gdyby władza pojmująca (appraehens) występowała wcześniej i później <niz> przedmiot pojmowany (appraehensum)*.
- Poganin: Nie rozumiem tego, że prawda może być uchwycona tylko przez siebie samą <i w sobie samej> (per semetipsam).
- Chrześcijanin: Sądzisz <zatem>, że dałaby się uchwycić inaczej i w <czymś> innym?
- Poganin: Sądzę.
- Chrześcijanin: Wyraźnie błędzisz, albowiem poza prawdą (jako istotą wszechistot — A. S.) nie ma <żadnej> prawdy (istoty — A. S.), <tak samo, jak> poza kolistością (istotą koła — A. S.) nie ma koła, poza człowieczeństwem (istotą człowieka — A. S.) nie ma człowieka. Toteż prawda nie znajduje się poza prawdą; <nie bytuje> ani inaczej <niz przez siebie>, ani w czymś innym <niz w sobie>.
- Poganin: Jakim więc sposobem jest mi wiadome, kim jest człowiek, czym kamień oraz to, co wiem o poszczególnych <rzeczach>?
- Chrześcijanin: Nic o nich <w istocie> nie wiesz, lecz sądzisz, że wiesz. Jeśli bowiem zapytałbym ciebie o istotę (de quidditate) tego, o czym sądzisz, że wiesz <czym jest> stwierdzisz

⟨zapewne, że⟩ samej prawdy (istoty — A. S.) człowieka lub kamienia nie potrafisz wyrazić. Jeśli więc wiesz, że człowiek nie jest kamieniem, to nie wypływa to z ⟨takiej⟩ wiedzy, dzięki której znasz ⟨istotę⟩ kamienia oraz różnicę ⟨między nimi⟩, lecz pochodzi z przypadku, z różnorodności działań i kształtów, którym, jeśli ⟨je⟩ rozróżniasz, nadajesz oddzielne nazwy. Albowiem działalność rozróżniającego rozumu (*motus in ratione discretiva*) ustanawia nazwy.

Poganin: Jest-li jedna ⟨prawda⟩, czy wiele prawd?

Chrześcijanin: Jest tylko jedna, albowiem jedna jest także jedność; a prawda zbiega się z jednością, gdy prawdą jest, że jedność jest jedna*. Otóż tak, jak w ⟨każdej⟩ liczbie zawiera się tylko jedna jedność, tak w wielu bytach (*in multis*) jedna prawda. I stąd, kto nie dotarł do jedności, nie będzie nigdy znał liczby; kto zaś nie uchwycił prawdy w jedności, nie może niczego wiedzieć prawdziwie. I chociaż sądzi, że wie ⟨coś⟩ prawdziwie, z łatwością może się przekonać, że to o czym sądzi, iż jest mu znane (*quod se scire putat*), można poznać prawdziwiej. Prawdziwiej przeto, niż przez ciebie, widziany być może świat widzialny (*visibile*), albowiem prawdziwiej widzi się bystrzejszymi oczami. Ty wszak nie widzisz, w jaki sposób ów świat istnieje w prawdzie (*est in veritate*); dotyczy to także słuchu i pozostałych zmysłów. Lecz jeśli wszystko, co jest znane, znane byłoby nie za pośrednictwem tej wiedzy, poprzez którą może być poznane ⟨w swej istocie⟩, to ⟨nic⟩ nie byłoby znane w prawdzie, lecz inaczej i w inny sposób. Nie poznaje się jednak prawdy inaczej i w inny sposób, niż ⟨ten⟩, przez który bytuje (*a modo quo est*) sama prawda. Stąd szalony jest, kto sądzi, że zna cokolwiek w prawdzie, a nie zna ⟨samej⟩ prawdy. Czyż nie za szalonego zostałby uznany ów ślepiec, który sądziłby, że wie ⟨jakie są⟩ różnice między barwami, skoro nie znałby barwy ⟨jako takiej⟩?

Poganin: A zatem kto wśród ludzi posiada wiedzę, jeżeli niczego nie można wiedzieć?

Chrześcijanin: W posiadaniu wiedzy jest wśród nich ten (*hic censendus est sciens*), kto wie, że nie ma wiedzy; ten zaś wielbi prawdę, kto wie, że bez niej nie może pojąć niczego; ani bytu, ani życia, ani poznania.

- Poganin: Jest to zapewne to, co doprowadziło cię do uwielbienia; a mianowicie pragnienie istnienia w prawdzie.
- Chrześcijanin: Jest tak, jak mówisz. Czczę bowiem Boga, <ale> nie <tego>, o którym twoje pogaństwo mniema (putat) fałszywie, że <go> zna, i którego nazywa <po imieniu>, lecz samego Boga, który jest prawdą nie dającą się wypowiedzieć.
- Poganin: Pytam cię bracie, jaka jest różnica między wami i nami, jeśli ty czcisz Boga, który jest prawdą, i my nie dążymy do tego, aby czcić Boga, który nie jest Bogiem w prawdzie?
- Chrześcijanin: <Różnice> są liczne, lecz jedna <jest> wśród nich największa: my czcimy samą prawdę absolutną, niezmaco- ną, wieczną i niewypowiadalną; wy czcicie ją nie jako absolutną w <samej> sobie, lecz jako <taką, która> uobec- nia się (est) w swoich dziełach; <czcicie> nie jedność absolutną, lecz jedność w liczbie i w mnogości <rzeczy>. Błędzicie, ponieważ prawda, jaką jest Bóg, nie może się udzielić czemuś drugiemu*.
- Poganin: Proszę cię bracie, prowadź mnie <dalej> do tego, abym cię zdołał zrozumieć <gdy mówisz> o twoim Bogu: odpowiedz mi, co wiesz o Bogu, którego wielbisz?
- Chrześcijanin: Wiem, że wszystko, co znam, nie jest Bogiem i, że wszystko, co pojmuję (concipio), nie jest jemu podobne, lecz, że on to przewyższa.
- Poganin: Jestże więc Bóg niczym?
- Chrześcijanin: Nie jest niczym, ponieważ owa nicość posiada nazwę „Nic”*.
- Poganin: Jeżeli nie jest niczym, jest więc czymś?
- Chrześcijanin: Nie jest także czymś, albowiem coś nie jest wszystkim; Bóg zaś nie jest bardziej czymś, niż wszystkim.
- Poganin: Osobliwie twierdzisz, że Bóg, którego wielbisz, nie jest ani niczym, ani czymś; tego żaden rozum nie pojmuje.
- Chrześcijanin: Bóg jest ponad niczym i czymś, ponieważ nicość jest mu posłuszna, aby stawało się coś. I tam (hoc) jest jego wszechmoc: zaiste tam gdzie <jego> władza (potentia) przekracza wszystko to, co jest, albo nie jest, aby w ten sposób posłuszne było mu zarówno to, co nie jest, jak i to, co jest. <On> mianowicie sprawia, że niebyt przechodzi w byt, a byt w niebyt. Nicość przysługuje natomiast tym <bytom>, które są mu podległe i, które wyprzedza jego wszechmoc. Ale ponieważ od niego pocho-

dzą (sint) wszystkie <byty>, przeto raczej nie można powiedzieć o nim tego czy tamtego (że jest niczym czy, że jest czymś — A. S.).

Poganin: Czy nie można go <zatem> nazwać?

Chrześcijanin: Małe jest to, co daje się nazwać; to, czego wielkość nie może zostać pojęta, pozostaje niewypowiadalne.

Poganin: Jest więc niewypowiadalny?

Chrześcijanin: Niewypowiadalny nie jest, lecz — ponieważ stanowi przyczynę wszystkiego, co można nazwać — <jest> ponad wszystkim, co można wypowiedzieć. Jakże ten, który nadaje imię innym <bytom>, sam <byłby> bez imienia?

Poganin: Jest więc <zarazem> wypowiadalny i niewypowiadalny?

Chrześcijanin: Tak też nie jest. Albowiem Bóg nie stanowi podstawy (radix) sprzeczności, lecz jest samą złożonością, wyprzedzającą wszelką podstawę. Stąd nie należy także mówić, że jest wypowiadalny i niewypowiadalny.

Poganin: Cóż więc możesz o nim powiedzieć?

Chrześcijanin: To, że ani się <jakoś> nazywa, ani <wcale> nie nazywa, ani nazywa i nie nazywa <zarazem>; wszystko, co może zostać <o nim> powiedziane, w zdaniach dysjunktywnych i koniunktywnych, przez zgodę lub sprzeciw (wobec jakiejś propozycji — A. S.), nie odpowiada mu ze względu na doskonałość jego nieskończoności; toteż jest <on> jedyną zasadą (principium) każdej — jaka da się sformułować — myśli o nim.

Poganin: Czyżby, krótko mówiąc (igitur) nie przysługiwał Bogu <żaden> byt?

Chrześcijanin: Słusznie mówisz.

Poganin: Jest więc niczym?

Chrześcijanin: Nie jest niczym; ani nie jest, ani jest, przeto (et) nie jest*; jest natomiast źródłem i początkiem wszystkich zasad bytu i niebytu.

Poganin: Jest <więc> Bóg źródłem zasad bytu i niebytu?

Chrześcijanin: Nie.

Poganin: Wszak dopiero co to powiedziałeś.

Chrześcijanin: Prawdę powiedziałem, gdy powiedziałem, <że tak jest> i teraz prawdę mówię, gdy <temu> przeczę. Skoro już są jakiegokolwiek zasady bytu i niebytu, Bóg je wyprzedza. Wszelako zasadą niebytu nie jest niebyt, lecz byt; domaga się przeto niebyt zasady, aby bytowała. A ponieważ niebytu bez niej nie ma, przeto jest <ona> zasadą niebytu.

- Poganin: Jest-li Bóg prawdą?
- Chrześcijanin: Nie, lecz wyprzedza wszelką prawdę.
- Poganin: Jest czymś innym niż prawda?
- Chrześcijanin: Nie, ponieważ inność nie może mu przysługiwać; wyprzedza (est ante) <on> natomiast nieskończenie doskonale wszystko to, co jest przez nas pojmovane i wyrażane <jako> prawda.
- Poganin: Czyż nie nazywacie Boga Bogiem?
- Chrześcijanin: Nazywamy.
- Poganin: Prawdę mówisz albo nieprawdę.
- Chrześcijanin: Ani jedno z dwojga, ani <tak i nie> zarazem (ambo). Nie mówimy mianowicie prawdy <utrzymując>, że <tylko> to <imię> jest jego imieniem (quod hoc sit nomen eius); ale nie mówimy też fałszu, bo nie jest fałszem, że jest to <jednak> imię jego. Nie mówimy też prawdy i fałszu <łącznie>, gdyż jego niezłożoność wyprzedza wszystko: zarówno to, co można nazwać, jak i to, czego nazwać nie można.
- Poganin: Dlaczego nazywacie go Bogiem, skoro jego imienia nie znacie?
- Chrześcijanin: Dla podobieństwa z jego doskonałością.
- Poganin: Wyjaśnij to, proszę.
- Chrześcijanin: Słowo „Bóg” (Deus) pochodzi od słowa „theoreo”, to znaczy „widzę”. Albowiem Bóg jest tym samym w naszym świecie <rzeczy> (in nostra regione), czym widzenie (visus) w świecie barwy (in regione coloris). Barwa mianowicie nie inaczej jest osiągnana (atingitur), jak przez widzenie, i aby każdą barwę mogło <ono> swobodnie osiągnąć, centrum widzenia pozbawione jest barwy*. Ponieważ zaś widzenie jest bezbarwne, przeto nie znajduje się w świecie barwy. I stąd w stosunku do tegoż świata jest <ono> raczej niczym, niż czymś. Natomiast świat barwy nie osiąga bytu poza swoim światem (swoimi granicami — A. S.), lecz potwierdza (affirmat), że wszystko, co jest, pozostaje w swoim <własnym> świecie (własnych granicach — A. S.); <ale> tam nie ma widzenia*. Toteż bezbarwne widzenie nie da się nazwać w świecie barwy, nie odpowiada mu bowiem żadna nazwa <wzięta z świata> barw. Przeciwnie, widzenie nadało każdej barwie nazwę przez <jej> wyosobnienie. I stąd od widzenia zależy wszelkie nazwanie (nominatio) w świecie barwy; natomiast nazwę tego, od czego <pochodzi>

każda nazwa, łatwiej jest wziąć w świecie barwy za nic, niż za coś. Krótko mówiąc, w taki sposób ma się Bóg do wszystkich bytów (ad omnia), jak widzenie do rzeczy widzialnych.

Poganin: Podoba mi się to, co powiedziałaś i jasno pojmuję, że Bóg, ani też imię jego nie da się znaleźć w świecie stworzeń. Bóg wymyka się raczej wszelkiemu pojęciu, aniżeli dałby się jakoś <przez któreś z nich> określić; <a dzieje się tak> dlatego, że nie mając natury (conditionem) stworzenia, nie znajduje się w świecie stworzeń. W świecie bytów złożonych znajduje się tylko to, co złożone. I wszystkie nazwy, które są tu nadawane, należą do bytów złożonych; zaś byt złożony (compositum) nie jest <bytem> z siebie, lecz od tego, który wyprzedza wszystko, co złożone. Zapewne świat bytów złożonych oraz wszystkie byty złożone przez niego samego są tym, czym są; jednak, ponieważ nie jest <on> złożony, <przeto> nie da się poznać w świecie bytów złożonych. Niech więc na wieki pochwalony będzie Bóg, który ukryty jest przed oczami mądrych <tego> świata. Amen.

PRAWDA I UWIELBIENIE

Komentarz do dialogu „O Bogu ukrytym”

1. Powstanie, tytuł i bohaterowie dialogu

Dialog *De Deo abscondito* należy do mniej znanych i rzadko cytowanych prac Mikołaja z Kuzy, teologa i filozofa, a także dyplomaty i dostojnika kościelnego, który żył na przełomie czasów średniowiecznych i nowożytnych (1401—1464). Za datę napisania dialogu uważa się niekiedy rok 1442 (M. F. Tokarski) lub 1444 (F. Stippel), ale obie te propozycje nie są dostatecznie potwierdzone, tak iż znany badacz twórczości Kuzańczyka, J. Koch, zalicza go do pism, które *nicht genau datierbar sind*¹. Znaczący epoki, L. Mohler też nie określa daty napisania

¹ Por.: M. F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, 320, F. Stippel, *Die Unruhe zu Gott*, w: Nikolaus von Kues, *Der Verborgene Gott*, Erich Wewel Verlag, München b.r., 38, J. Koch, *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen, Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*, w: *Cusanus — Texte, X. Predigten*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften..., Heidelberg 1942, 45.

dialogu, umieszcza go jednak między *De docta ignorantia* i *De quaerendo Deum*, czyli między 1440-tym i 1445-tym rokiem². Autor opusculum był już wtedy człowiekiem dojrzałym, który mimo zaangażowania w sprawy kościelno-polityczne i duszpasterskie, uprawiał od lat filozofię i teologię, co cechować go będzie zresztą i później; po uzyskaniu godności kardynała (1448) i biskupstwa w Brixen (1450).

Jako dziełko teologiczne mieści się dialog w obszarze teologii mistycznej, skupionej wokół doświadczenia mistycznego i intuitywnego kontaktu z Bogiem³. Ale czysta „mistyka serca” — mistyka afektywna, która lekceważyłaby intelekt i refleksję filozoficzną — nie zadowala Kuzańczyka. Wręcz przeciwnie, opowiada się on w dialogu za intelektualistyczną odmianą mistyki, która wychodzi wprawdzie — jak o tym świadczą pierwsze zdania dziełka — z założenia, iż można kochać Tego, którego istoty się nie zna, uzasadnia jednak to założenie dialektycznie, a więc za pomocą takich środków pojęciowych, jakie są w dyspozycji logiki spekulatywnej⁴. Toteż F. Stippel podkreśla słusznie, że w kwestii poznania Boga mieści się Mikołaj *innerhalb der Philosophie und Theologie seiner Zeit* oraz, że *in erster Linie dialektischer Mystiker ist*⁵. Na filozoficzny charakter dziełka oraz znacznej części twórczości Kuzańczyka zwraca również uwagę L. Mohler pisząc: *Als philosophischer Schriftsteller, den wir in ihm bewundern, hatte er... vorgelegt „De concordantia catholica” (1433/34), De docta ignorantia (1440), De Deo abscondito, De quaerendo Deum (1445), Idiota de sapientia, Idiota de mente (1450) i De visione Dei (1453)*⁶...

Nie jest to pełny wykaz filozoficznych prac Mikołaja, ale już on uzasadnia panującą dziś — i opartą na pogłębionych studiach — opinię, że twórczość Kuzańczyka stanowi znaczący wkład do dziejów filozofii; że stanowi — jak pisze S. Swieżawski — *jeden z genialnych przejawów refleksji filozoficznej*⁷. Znalazły w niej wyraz różne wpływy doktrynalne, związane zarówno z platońską, jak i arystotelesowską linią filozofii; najsilniej jednak zaznaczyła się tu orientacja „szkoły Platona”, mająca wówczas we Włoszech wielu zwolenników. Wiemy dziś, że Mi-

² Por.: L. Mohler, (Wprowadzenie do:) *Über den Frieden im Glauben (De pace fidei)*, *Schriften des Nikolaus von Cues im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung*, Herausgegeben von Ernst Hofmann, H. 8, Leipzig 1943, 78.

³ Por.: S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 4, Warszawa 1979, 52.

⁴ Na temat stosunku Kuzańczyka do logiki piszę szerzej pod koniec komentarza. Logiką spekulatywną nazywam tu dialektykę antynomiczną.

⁵ F. Stippel, op. cit., 50.

⁶ L. Mohler, op. cit., 78. M. F. Tokarski zalicza jednak dziełko do pism teologicznych (por. op. cit., 320), nie wymieniając go w spisie prac o charakterze filozoficznym.

⁷ Por.: S. Swieżawski, op. cit., t. 3, Warszawa 1978, 225.

kołaj studiował na pewno dialogi Platona i pisma neoplatoników; że znał w całości platońskiego *Parmenidesa*, na którym oparł Plotyn swą koncepcję Prajedni. Od Platona zatem, poprzez Plotyna i Proklosa, poprzez neoplatoników i mistyków chrześcijańskich — Pseudo-Dionizego, Augustyna, Alberta Wielkiego, Bonawenturę, Eckharta i in. — wiedzie droga do dialogu *De Deo abscondito*. Nie wyłożył w nim wprawdzie Kuzańczyk wielu ważnych, składających się na jego filozofię, poglądów, ale szereg z nich zawiera się implicite zarówno w tytule dziełka, jak i w wypowiedziach Chrześcijanina.

Zacznijmy od tytułu, który — jak cała zresztą twórczość Mikołaja — ma dwa zaplecza: 1) spekulatywne, czyli dialektyczno-mistyczne, którego wzorem był dla wielu pokoleń *Liber sententiarum* Piotra Lombarda (XII w.); 2) skryptularne, oparte na przekonaniu, że *teologia to nic innego jak scientia sacrae scripturae*⁸. Od strony skrypturalnej nawiązuje ów tytuł do inwokacji proroka Izajasza: *Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco* (Iz. 45, 15)⁹. Tak też zwraca się do Boga sam Kuzańczyk, pisząc w *De visione Dei: Niekiedy wydajesz mi się Panie niewidzialny dla każdego stworzenia, ponieważ jesteś Bogiem ukrytym, nieskończonym. A nieskończoność nie da się przecież w żaden sposób pojąć*¹⁰.

Ale w tym właśnie zdaniu doszedł ponadto do głosu moment spekulacji: Bóg jest „Bogiem ukrytym” przez swą nieskończoność, uważaną przez wielu teologów (i filozofów) średniowiecznych — w szczególności przez Dunsza Szkota (XIII w.) — za jego główny przymiot i sposób bytowania¹¹. Podkreśla się nieraz (E. Gilson, S. Swieżawski i in.), że właśnie pojęcie nieskończoności jest „osią całej metafizyki Kuzańczyka”¹². W omawianym dialogu napisał on o niej wprost niewiele, ograniczył się bowiem do stwierdzenia, że wszystko, co potrafimy powiedzieć o Bogu, nie odpowiada mu ze względu na doskonałość jego nieskończoności (*propter excellentiam infinitatis eius*). Z innych prac Kuzańczyka wiadomo jednak, że miał on tu na uwadze „nieskończoność absolutną” (*infinitas absoluta*), której — jak czytamy w *De docta ignorantia — nic nie można przeciwstawić*¹³.

A znaczy to, że jest ona, po pierwsze, maximum i minimum, tj. wiel-

⁸ S. Swieżawski, op. cit., t. 4, 235.

⁹ Księga Izajasza, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, Warszawa 1980, 889.

¹⁰ *Schriften des Nikolaus von Cues im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.*, H. 4, *Von Gottes Sehen (De visione Dei)*, Leipzig 1942, 88.

¹¹ Por.: S. Swieżawski, op. cit., t. 4, 327.

¹² Tamże, t. 3, 223 i 229.

¹³ W *De docta ignorantia* czytamy: „*est igitur unitas absoluta cui nihil opponitur, ipsa absoluta maximitas quae est Deus benedictus*”. (S. Swieżawski, op. cit., t. 4, 328).

kością absolutnie największą, która ogarnia wszystko, i zarazem wielkością najmniejszą, w której nic nie ma i która jest niebytem. W jednej z późniejszych prac, w *De possess* (1460), napisze on nawet, że Bóg jest zarówno pełnym urzeczywistnieniem (*actualitas*) wszelakich możliwości, jak i czystą niezaktualizowaną możliwością (*possibilitas*), przy czym oba te momenty jednoczą się w Nim razem w jedno *possess*. To też nieskończoność Boga jest po drugie — jeśli ująć rzecz ogólniej — zbieżnością *przeciwieństw* (*coincidentia oppositorum*), w której traci swą moc i ważność zasada niesprzeczności. Ale jeśli tak, to tylko obok tej zasady i podległej jej myśli dyskursywnej; w pierwszym — swoiście zresztą przez Kuzańczyka pojętym — akcie intelektu można „ogłądać” Boga¹⁴.

Dzięki powyższej naturze jest Bóg z jednej strony *nieskończonością intensywną*, zwróconą wiecznie ku samej sobie jako zespoleniu (*complicatio*) wszystkiego, cokolwiek jest i nie jest; z drugiej strony jest On zarazem bytem *nieskończoności ekstensywnej*, przysługującej — przynajmniej potencjalnie — przestrzennemu universum, które stanowi z tej racji rozwinięcie (*explicatio*) Boga¹⁵. Ale w świecie stworzeń Bóg pozostaje w ukryciu, nie ma Go tu bowiem w żadnym miejscu (*non est in aliquo loco locatus*)¹⁶. Pozostaje w ukryciu, lecz jest przecież obecny, co wyjaśniał Mikołaj w taki sposób (*Ubi est qui natus est...* — *Kazanie w Święto Trzech Króli* 1456 r.):

1) *Skłonni... dociekać gdzie jest (Bóg), zauważmy najpierw za mi-*

¹⁴ W logice scholastycznej rozróżnia się trzy kolejne akty poznania umysłowego: 1) „*Primus actus seu prima operatio intellectus*”, czyli „*apprehensio*”, jest to bezpośrednie i całościowe „ujmowanie” danego przedmiotu, którego rezultatem jest pojęcie. 2) „*Secunda operatio*”, czyli „*iudicium*” (sąd), w której coś się o czymś twierdzi (*affirmatio*) lub czemuś zaprzecza (*negatio*). 3) „*Tertia operatio*” — „*ratiocinium*” (rozumowanie), która prowadzi od jednych sądów do innych. (Por. np. C. Boyer, *Cursus Philosophiae*, Vol. X, Parisii 1937, 67 i nast.) U Mikołaja z Kuzy „*apprehensio*” jest wyniesioną ponad sędzenie i rozumowanie wizją intelektualną.

¹⁵ Poruszone w tym akapicie zagadnienia omawia szczegółowo M. F. Tokarski. Samo jednak rozróżnienie nieskończoności „intensywnej” i „ekstensywnej” podaje D. Mahnke, którego cytuje S. Świeżawski (op. cit., t. 3, 223, przypis). Jest rzeczą interesującą, że rozróżnienie „momentu ekstensywnego” i „intensywnego” spotykamy również na tle heglowskiego pojmowania nieskończoności, na co zwróciłem uwagę w książce „*Byt i myślenie...*”, Warszawa 1980, 124. Porównując Kuzańczyka z Heglem — a porównanie to będzie w niniejszym komentarzu dość częste — warto pamiętać o tym, że mocno dyskusyjna, jeżeli nie całkiem fałszywa, jest powtarzana do dziś opinia, że Hegel nie był filozofem chrześcijańskim. Spór wokół tej opinii toczył się zwłaszcza w XIX w. m.in. w petersburskim czasopiśmie *Gwiazda*. Sądzę, że rację miał wówczas A. Marcinkowski, który na jego łamach pisał: *Co do Hegla, ten wszędzie rozwija ideę chrystianizmu tak, jak ją sobie wyrozumował protestantyzm...* (cyt. wg: A. Bar, *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830—1850)*, w: *Archiwum komisji do badania historii filozofii w Polsce*, t. V, Kraków 1933, 192).

¹⁶ Por. Cusanus — *Texte*, I. *Predigten*, 2/5 *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, Heidelberg 1937, 100.

strzem Eckhartem, że lepiej możemy spostrzec, gdzie (On) nie jest. Mówimy <zatem>, że nie jest On w czymś < takim >, „co zawiera < w sobie > niedostatek, brzydotę, zło, < jakiś > brak lub zaprzeczenie”, ponieważ < tego rodzaju ułomności > pozbawiają w pewnej mierze byt < formy > i zaprzeczają < go > (*cum privent et negent aliquid esse*)¹⁷... Chodzi o to, że podczas gdy Bóg jest pełnią bytu *sine admixtione ullius privationis vel negationis*, wszystkie byty stworzone są bytami ułomnymi: *ex parte sunt, ex parte non sunt*¹⁸. Ich ułomność polega, po pierwsze, na tym, że brakuje im jakiejś formy, którą mieć mogą; np. człowiekowi ślepemu brakuje wzroku. I to jest właśnie „privatio”: *non esse formae...*, *seu carentia formae in subiecto apto ad eam habendam*¹⁹. Ale, po drugie, podlegają też one zawsze jakiemuś zaprzeczeniu, albowiem byty istotowo od siebie różne są dla siebie niebytami; np. kamień jest w stosunku do człowieka — jako nieczłowiek — niebytem i vice versa. I na tym właśnie polega „negatio”, która przybiera zresztą nieraz postać bardziej radykalną, gdy neguje się byt jako byt, przeciwstawiając mu nicość absolutną²⁰. Otóż to, czemu przysługuje jakiś brak lub zaprzeczenie, nie jest Bogiem i w tym sensie Bóg jest wśród stworzeń nieobecny.

2) Z drugiej jednakże strony Bóg jest — jak pisze Kuzańczyk — takim bytem, z którego obfitości czerpią wszystkie jestestwa < to >, że są (*ut sint*); jest On bytem od którego żadne jestestwo nie może się odłączyć, tak jak od białości nie może się odłączyć lub < jej > brakować (*abesse vel deesse*) żaden biały kolor²¹. Jako „forma formarum” czyli „forma absoluta seu essentia”, nadaje On byt wszystkim formom i dlatego jest *we wszystkich jestestwach*, o ile < one > są (*ut sunt*), a więc o ile *habent esse*²². Bóg ukrywa się w nich jako „przedbyt” lub „byt czysty”, który nie jest — jak czytamy w dialogu — ani niczym, ani czymś; jest natomiast władzą, która przekracza *wszystko to, co jest, albo nie jest*²³.

3) Toteż — konkluduje Mikołaj — Bóg jest *we wszystkich < jeste-*

¹⁷ Tamże, 100.

¹⁸ Cytuję tu określenia podane przez F. Eggera w: *Propaedeutica philosophica—theologica*, Brixinae 1902, 299.

¹⁹ C. Boyer, op. cit., Vol. X, 476.

²⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, 288.

²¹ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 100.

²² Tamże, 100—102.

²³ U Kuzańczyka nakładają się na siebie dwie metafizyki: neoplatońska (pochodząca od Platona i Plotyna) metafizyka Jedni oraz wywodząca się od Arystotelesa metafizyka Bytu. W dialogu *De Deo abscondito* przeważa wyraźnie pierwsza z nich, rozwinięta wcześniej w *De docta ignorantia*, a po roku 1450 — a więc w okresie *kazań w duchu Eckharta* — do nieco większego znaczenia dojdzie obok niej druga. W sprawie ewolucji poglądów Kuzańczyka wypowiada się m. in. Tokarski, op. cit., 65, 66, 191—192 i in. Dodać ponadto należy, iż trwałym rysem ontologii Mikołaja było odrzucenie — rozwiniętej przez św. Tomasza — koncepcji analogiczności bytu (por. Tokarski, op. cit., 163 oraz S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 419).

stwach) i nie jest w żadnym (z nich): jest we wszystkich, o ile (one po prostu) są, i (nie jest) w sposób ograniczony (contracte) w żadnym, o ile są tymi oto (jestestwami) (ut hoc sunt)... Jest więc wszędzie, to znaczy w każdym miejscu, lecz nie (jako byt) zlokalizowany lub (w jakikolwiek sposób) ograniczony... Jest mianowicie w bycie miejsca (in esse loci), ponieważ byt miejsca (jest) w Nim, a jednak (et) nie jest w miejscu (in loco)²⁴... Dotyczy to zresztą także porządku czasowego. Mikołaj powtarza za Eckhartem, że Bóg *non est in tempore*; stwierdza też, że przysługuje Mu nieustanne „teraz”, „od którego i do którego płynie wszelki czas”. To nie Bóg istnieje w czasie, lecz czas w Bogu; Jest On zatem „bytem czasu” (*essentia seu esse temporis*), wiecznością, która — jako „locus temporis” — zawsze trwa nieruchomo²⁵.

Toteż w universum czasoprzestrzennym, do którego jako „viatores” należymy, musi być Bóg ukryty. I jeśli jest On tu mimo wszystko mocą swej istoty, to nie w sensie ontycznym, gdy słowo „jest” znaczy, iż coś jest dane w jakimś „tu i teraz”, lecz w znaczeniu ontologicznym, gdy za słowem tym dostrzegamy „prawdę” wszystkich rzeczy, ich podstawę idealną lub preegzystującą myśl twórczą²⁶. Taka właśnie koncepcja Boga wyłania się z kart dialogu *De Deo abscondito* i na jej tle rozwija Mikołaj dwa istotne dla tegoż dziełka wątki teoretyczne: teologię negatywną i dialektykę (logikę spekulatywną). Będzie o nich mowa w rozdziale następnym, obecnie jednak poświęcimy nieco uwagi innej kwestii, a mianowicie pytaniu, czy i w jakiej mierze sam ów dialog i całokształt poglądów Kuzańczyka warte są przypomnienia w naszych czasach?

Bóg nigdy nie był czymś oczywistym — pisze francuski intelektualista, M. Neusch — i stopniowo stracił zdolność manifestowania się w społeczeństwie²⁷. Żyjemy w czasach „Boga ukrytego”; ukrytego bardziej niż kiedykolwiek przedtem, zasłoniła go bowiem ludzka praxis wraz z uwikłanym w nią przekonaniem, iż w obszarze ludzkiego poznania nie ma już miejsca na metafizykę²⁸. Wielu współczesnym ludziom —

²⁴ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 104.

²⁵ Tamże, 90 i 102.

²⁶ Th. Langan pisze: *Badanie ontyczne to... tyle, co faktyczne, w przeciwieństwie do ontologicznego, które obejmuje ostateczne wyjaśnienia w kategoriach najgłębszej podstawy Bytu*, (Th. Langan, *Filozofia niemiecka*, w: *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1977, 110). Rozróżnienie to występuje u M. Heideggera, w taki sam sposób posługuje się nim także teolog amerykański L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, Warszawa 1976, 314—315.

²⁷ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980, 289.

²⁸ Na gruncie filozofii zachwiał metafizyką Kant, stwierdzając, iż jako nauka jest ona niemożliwa. Ale mimo to odradza się ona ciągle pod różnymi postaciami, także w pracach współczesnych przyrodników: W. Heisenberga (*Ponad granicami*, Warszawa 1979), C. F. von Weizsäckera (*Jedność przyrody*, Warszawa 1978), P. Jordana (*Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg—Hamburg 1964), J. E. Charona (*L'esprit cet inconnu*, Paris 1977) i in.

nawet jeśli deklarują się oni jako chrześcijanie — nie wystarczają dziś świadectwa skrypturalne, w których jeszcze Mikołaj z Kuzy dostrzegł żywe źródło wiadomości o Bogu²⁹. Nie wystarczają im też dowody istnienia Boga: ani aprioryczne w rodzaju „ontologicznego dowodu” św. Anzelm, ani aposterioryczne takie, jak „pięć dróg” św. Tomasza³⁰. Ponadto dwa narzędzia teologii Mikołaja: doświadczenie i matematyka, ukształtowały w ostatnich stuleciach taki obraz świata, w którym Bóg stał się nieobecny, a przynajmniej tak głęboko ukryty, że — jak powiedział ongiś Laplace do Napoleona — przestał być uczonym potrzebny do jego zrozumienia.

Ale już Hegel zauważył (sięgając zresztą do tradycji platońskiej), że historia poznania *in einem Kreis schlingt*³¹. I właśnie w naszych czasach obraz, o którym mowa, przestał się mieścić w ramach nakreślonych przez scjentyzm; okazało się z siłą dotychczas nie znaną, że rzeczywistość jako taka nie da się pomyśleć pojęciowo oraz, że z tej przyczyny *Fizyka jest możliwa tylko na tle teologii negatywnej*³². Nauka znalazła się w impasie „kryzysu teoretycznego”, który wystąpił jako rozdział między kwantytatywną stroną wiedzy (czyli zasobem posiadanych informacji) a możliwością jej „pomieszczenia” w zbyt cząstkowych teoriach. Dołączył się do tego „kryzys praktyczny”, a ściślej kryzys wiary w cywilizację naukową. Rzeczywistość okazała się nieposłuszna ideologicznym utopiom; mit prometejski został podważony. Podkreśla to z goryczą, lecz jakże trafnie, G. P i c h t, pisząc: *Racjonalność nauki wprzęgły w swą służbę i pogwałciły najciemniejsze moce... Zaprojektowane przez naukę techniki racjonalizacji zostały użyte do rozbudowy systemów terroru, jakich dotąd nie znano w dziejach świata. Nigdy wolność nie była tak ciemniona, godność ludzka tak pohańbiona, a myślami i uczuciami nie manipulowano tak cynicznie, jak w areligijnym świecie, w którym żyjemy*³³.

Toteż właśnie w naszym świecie — w świecie bezdusznej technologii i zagubionego sensu istnienia — odradza się na nowo i szuka dla siebie potwierdzenia pragnienie Absolutu. I choć pozostaje on nieznan, choć wahamy się nawet, czy istnieje On transcendentnie, bytuje jed-

²⁹ Ważną rolę w „ontoteologii” (termin wprowadzony przez Heideggera) Kuzańczyka odegrało samoókreślenie się Boga w Księdze Wyjścia: *Jestem, który jestem*. (Exod. 3, 14, w jęz. hebr.: *ehje asher ehje*, o którym będzie jeszcze mowa w niniejszym komentarzu.

³⁰ Por. M. Neusch, op. cit., 262—265. Sam Kuzańczyk nie odrzucał ani dowodów apriorycznych, ani aposteriorycznych (por. Tokarski, op. cit., 145), choć z przyczyn, o których będzie mowa później, samo istnienie Boga nie było dlań w teologii problemem dyskusyjnym.

³¹ Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, Nürnberg 1816, 396.

³² C. F. von Weizsäcker, op. cit., 375.

³³ G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, 167.

nak — mówiąc słowami Kuzańczyka — *in animo propter solatium amicorum (w duszy dla otuchy tych, którzy go miłują)*³⁴. A słowo „tak”, powiedziane Mu *in animo*, ...przynosi w zamian radykalną rozumność światu, a życiu dostarcza jedności, wartości i właściwego sensu³⁵. Mam tu na myśli sens rozumiany podwójnie: po pierwsze, jako „logos” lub „prawda” wszechrzeczy, albowiem słowo „sens” pochodzi od łacińskiego słowa „sensus” (czucie, rozum, pojmowanie), oraz, po drugie, jako sam byt ontologicznie pojęty, jako że w słowie „sens” upatrywać można imiesłów czasu terażniejszego od czasownika „sum” (jestem)³⁶.

Jak ów sens można uchwycić, pokazuje Mikołaj na początku dialogu, w którym wyprzedza on o pięć wieków myśl M. Schelera, że funkcje poznawcze spełnia wobec Bytu postawa miłująca; pokora i uwielbienie dla jego tajemnicy³⁷. *Quia ignoro, adoro*, powiada Kuzańczyk, reprezentowany przez Chrześcijanina, na co Poganin odpowiada najpierw: *Mirum...*, w końcu zaś woła ze zrozumieniem: *Sit Deus in saecula benedictus*. I jeszcze jedno: tym, co przekonało poganina do takiej postawy było widoczne w niej *pragnienie istnienia w prawdzie — desiderium essendi in veritate*. Podkreślić to trzeba dziś dlatego, że właśnie w naszych czasach prawda bywa lekceważona. Pozostało jednak pragnienie prawdy absolutnej, które odsyła nas do pojęcia „Boga ukrytego”.

Jako godny naśladowania sposób jej odzyskania proponował Kuzańczyk dialog ludzi dobrej woli. W skłóconym świecie swej epoki opowiadał się on za pryncypialną (opartą na zrozumieniu wspólnoty głównych zasad, lecz zarazem zinterpretowaną w duchu Ewangelii) jednością wszystkich religii, czemu dał wyraz np. w rozprawie *De pace fidei* (1453)³⁸. Dziełko *De Deo abscondito* jest również dialogiem i w formie dialogu zostało napisane³⁹. Uczestniczą w nim „Christianus” i „Genti-

³⁴ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 116.

³⁵ M. Neusch, op. cit., 281.

³⁶ Por. A. Synowiecki, *W sprawie datum quaestionis pytania o sens świata*, w: *Studia Filozoficzne* 7—8(1981) 119—124.

³⁷ Zagadnienie miłości poznającej omawia — w odniesieniu do czasów Kuzańczyka — S. Swieżawski w op. cit., t. 1, 280—281 i in. Schelerowskie ujęcie tegoż zagadnienia przedstawia m.in. M. Migoń w: *Redukcja fenomenologiczna a realizm woluntarystyczny w filozofii Maxa Schelera*, *Studia Filozoficzne*, 2(1981).

³⁸ W czasach Kuzańczyka szczególnie ważny wydawał się dialog z mahometanami. Religii Mahometa poświęcił on osobny traktat pt.: *Cribratio Alkoran* (1459?), z którego pochodzą następujące słowa: ...*jest naszym zamierzeniem przejrzeć, na podstawie Ewangelii Chrystusa, księgę Mahometa oraz pokazać, że także w tej księdze zawarte zostało to, przez co Ewangelia, gdyby wymagało to poświadczenia, mogła by zostać w pełni potwierdzona.* (*Schriften des Nikolaus von Cues...*, N. 6, *Sichtung des Alkorans (Cribratio Alkoran)*, Leipzig 1943, 83). Tekst cytuję w przekładzie z języka niemieckiego.

³⁹ Słowo dialog występuje tu w podwójnym znaczeniu: jako nazwa działalności osadzonej w *metodologicznej sympatii* (wyrażenie Jeana Lacroix) dla człowieka o innych, niż własne, przekonaniach, oraz jako nazwa formy literackiej, przypominającej — w omawianym przypadku — platoński utwór *Parmenides* (por. *Platon a Parmenides*, Warszawa 1961).

lis”, który nie jest jednak wyłącznie poganinem w potocznym sensie tego słowa, tj. wyznawcą jakiejś religii niechrześcijańskiej, zwłaszcza politeistycznej.

To, co pisze znany mediewista, M. D. Chenu, o *Summa contra gentiles* św. Tomasza, że mianowicie *kieruje się przeciwko wszelkim errantes — poganom, muzułmanom, żydom, heretykom...* itp., da się zapewne odnieść do dziełka Kuzańczyka⁴⁰. F. Stippel sądzi, że za słowem *Gentilis* kryje się przede wszystkim zwolennik awerroizmu, ale może to być także przedstawiciel naturalistycznej filozofii Aleksandra z Afrodyzji i Dawida z Dinant, gdyż właśnie z awerroizmem i aleksandryzmem musiał stykać się Mikołaj w głównym ośrodku ich rozkrzewienia, jakim była wówczas Padwa⁴¹. Nie można wreszcie wykluczyć i takiej możliwości, że Chrześcijaninem jest tu po prostu przedstawiciel ówczesnej *devotionis modernae* (nowej pobożności), która zakładając intymność ludzkiego obcowania z Bogiem, przeciwstawiała się zarówno zrutynizowaniu życia religijnego, jak i formalizmowi uczoneści scholastycznej⁴². „Poganinem” byłby wtedy zadufany w sobie racjonalista, który — aby poznać i określić naturę Absolutu — odwołuje się wyłącznie do empirii oraz do logiki i opartych na niej rozumowań⁴³. Za takim właśnie „ustawieniem” bohaterów dialogu zdają się przemawiać dwie następujące wypowiedzi chrześcijanina: 1) *Czczę... nie <tego> (Boga), o którym twoje pogaństwo mniema fałszywie, że <go> zna, i którego nazywa <po imieniu>, lecz samego Boga, który jest prawdą nie dającą się wypowiedzieć; 2) ...my czcimy samą prawdę absolutną...; wy czcicie ją... jako <taką, która> uobecnia się w swoich dziełach; <czcicie> nie jedność absolutną, lecz jedność w liczbie i mnogości rzeczy...*

Toteż gdyby Kuzańczyk żył w naszych czasach, zaliczyłby do „gentiles” nie tylko wszystkich materialistów, bez względu na ich przynależność do takiego czy innego kierunku filozoficznego (do ateistycznego egzystencjalizmu, ortodoksyjnego marksizmu itp.), lecz także rozmaitych filozofów — czy nawet teologów — pozostających pod wpływami takich współczesnych orientacji, jak filozofia analityczna, neopozy-

⁴⁰ Por. M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1974, 325.

⁴¹ Na temat klimatu intelektualnego w Padwie pisze m.in. S. Swieżawski: op. cit., t. 2, 1974, 94—95, t. 3, 1978, 49 i in. *Opinia Stippel'a* w op. cit., 41.

⁴² Por. S. Swieżawski, op. cit., t. 4, 23—31.

⁴³ Nieco inaczej rozwiązuje to zagadnienie E. Bohnenstaedt. W przypisie do jednego z niemieckich przekładów *De Deo abscondito* podkreśla on, że dokonany w dialogu podział na „Poganina” i „Chrześcijanina” nie został oparty na skontrastowanym prowadzeniu głównej myśli (*Themaführung*) obu uczestników oraz, że dziełko traktuje ich postawy jako dwie równie możliwe odmiany religijności naturalnej (por. *Anmerkungen zum Text w: Schriften des Nikolaus von Cues...*, H. 3, *Vom Verborgenen Gott (De Deo abscondito...)*, Leipzig 1942, 121).

tywizm, strukturalizm itp. Do nich bowiem odnieść można słowa dialogu: *colitis... unitatem in numero et in multitudine*.

2. Przebieg i problematyka dialogu.

W wielu pracach na temat włoskiego quattrocento podkreśla się osłabienie lub zgoła upadek wiary w ówczesnym życiu, sięgające wszystkich stanów zepsucie obyczajów oraz na wpół pogańskie pojmowanie chrześcijańskiego „sacrum”. Ale podkreśla się też zarazem, że był to czas słynnych kaznodziejów pokutnych, czas wędrujących gromad biczowników oraz okres stopniowego odradzania się wiary w odnowę chrześcijaństwa⁴⁴. I w tej właśnie scenerii umiejscowić należy bohaterów dialogu, z których jeden — a jest nim, jak wspomniano, sam Mikołaj z Kuzy — oddaje się pobożnej kontemplacji, drugi zaś obserwuje go uważnie; początkowo z właściwą wielu ówczesnym humanistom skłonnością do ironii, później zaś z przejęciem i sympatią. Pyta wreszcie modlącego się *kim jesteś?*, a usłyszawszy odpowiedź *jestem chrześcijaninem*, stawia mu następne pytania, inicjując w ten sposób dłuższą rozmowę, która skłoni go w końcu — mimo rozpowszechnionych wówczas szyderstw ze zbyt szybkich nawróceń — do przyjęcia poglądów i wiary interlokutora⁴⁵.

Punktem wyjścia rozmowy jest wspólne obu jej uczestnikom przekonanie, że (i pod tym względem różnią się oni znacznie od ludzi naszych czasów) nie trzeba wcale pytać czy *Bóg istnieje (an sit)?*, bo jest to — jak obaj sądzą — założenie bezsporne; należy natomiast odpowiedzieć na pytanie *jaka jest jego natura (quid sit)?*, a w tym zakresie różnice ich poglądów są początkowo duże⁴⁶. Rozmowa toczy się żywo i nieco chaotycznie; wypowiedzi są lapidarne, co wynika z jednej strony z właściwości języka łacińskiego, z drugiej zaś ze stylu samego Mikołaja, który posługiwał się nieraz skrótami myślowymi, dorabiając się przez to niepochlebnej opinii o *niejasnym sposobie wyrażania się Kuzańczyka*⁴⁷.

⁴⁴ Por. np.: J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1965, 133 i nast., 242 i nast., 260 i nast., S. Swieżawski, op. cit., t. 1, 21 i nast., M. F. Tokarski, op. cit., 19 i nast.

⁴⁵ W sprawie wspomnianych szyderstw patrz J. Burckhardt, op. cit., 263.

⁴⁶ M. Neusch nazywa te dwa pytania *pytaniami klasycznymi* (op. cit., 253). Do kwestii tej powrócimy w dalszej części komentarza.

⁴⁷ Por. M. F. Tokarski, op. cit., 259. Przyczyną niejasności bywa tu jednak także to, iż z uwagi na przedmiot dyskursu w *wywodach Kuzańczyka załamują się struktury pojęciowe i wyrażający je język...* (S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 230). Kto nie bierze tego pod uwagę, może postawić Mikołajowi podobny zarzut, jaki lekkomyślnie postawił ongiś Platonowi Wł. Witwieki, gdy w objaśnieniach (sądzę raczej, że w „zaciemnieniach”) do dialogu *Parmenides* nazwał jego rozważania o Jednym *mieleniem trocin* (Platona *Parmenides*, wyd. cyt., 134).

Mikołaj z Kuzy świadom był zapewne niejasności szeregu swoich wypowiedzi, skoro pisał w *Apologia doctae ignorantiae* (1449): *Godzi się... aby ten, kto bada sposób myślenia piszącego, dokładnie przeczytał wszystkie <jego> rozprawy oraz stopił <je> (resolvat) w jeden zgodny pogląd*⁴⁸. W niniejszym komentarzu zastosowałem się do tej dyrektywy w takim przynajmniej stopniu, w jakim mogłem to uczynić i jaki był konieczny dla interpretacji dialogu. Dołączyłem do niej ponadto dyrektywę, aby porównywać wypowiedzi Kuzańczyka z niektórymi wypowiedziami innych autorów, zwłaszcza zaś Platona i Plotyna — antenatów chrześcijańskiego platonizmu, do którego należał Mikołaj.

Dialog jest — jak rzekło się wyżej — nieco chaotyczny; rozłożenie określonych akcentów sprawia jednak, że — poza krótką introdukcją i niedługim zakończeniem — dadzą się w nim wyodrębnić dwie przechodzące w siebie części⁴⁹. Pierwsza z nich zawiera się między trzecim pytaniem Poganina i piętnastą odpowiedzią Chrześcijanina, a jej zagadnieniem wiodącym jest problem poznania Boga oraz poznania w Bogu; jako tytuł tej części proponuję neologizm: *gnoseoteologia*. Drugą część dialogu stanowią natomiast rozważania między szesnastym pytaniem Poganina i trzydziestą czwartą (ostatnią) odpowiedzią Chrześcijanina; mówi się tu przede wszystkim o bycie i niebycie oraz o absolutnej jedności Boga, wobec czego jako tytuł tej części proponuję nazwę wprowadzoną przez M. Heideggera: *ontoteologia*.

a). Gnoseoteologia; poznanie Boga i poznanie w Bogu.

*A to naprawdę podobno bóg jest mądry... I zdaje się... jak by mówił, że ten z was ludzie jest najmądrzejszy, który, jak Sokrates, poznał, że nic nie jest naprawdę wart, tam gdzie chodzi o mądrość (wiedzę — A. S.)*⁵⁰. Ów, dobrze zapewne znany Kuzańczykowi, cytat z *Obrony Sokratesa* przytoczyłem dlatego, że podnosi w nim Platon kwestię „mądrej niewiedzy”, która — jako wyraz „postawy sokratejskiej” — legła *mutatis mutandis* u podstaw *De docta ignorantia*, a także w punkcie wyjścia omawianego dziełka⁵¹. Chrześcijanin wyznaje tu otwarcie, że nie wie kim jest Bóg, którego wielbi, oraz, że wielbi Go właśnie dlatego,

⁴⁸ Przekładu dokonałem z łacińskiego cytatu u Tokarskiego (op. cit., 261).

⁴⁹ Wyodrębnienie tych części pokrywa się ponadto z faktem, iż — jak pisze Tokarski — *Problematykę filozoficzną Kuzańczyka opanowują dwa zasadnicze tematy, a mianowicie istota Bytu absolutnego oraz metoda Jego poznania* (op. cit., 85).

⁵⁰ Platona *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton* (przekład Wł. Witwickiego), Warszawa 1958, 99. Mowa tu o mądrości Apollina, który miał powiedzieć przez wyrocznię, że nikt nie jest mądrzejszy od Sokratesa.

⁵¹ To, że Kuzańczyk czytał *Obronę Sokratesa*, stwierdza m.in. M. F. Tokarski, op. cit., 79. Na *sokratische Haltung* punktu wyjścia dialogu zwraca uwagę E. Bohnenstaedt, op. cit., 121.

iż nic o Nim nie wie. Kiedy wywołuje to zdziwienie Poganina, odpowiada, że bardziej zdumiewać może fakt, iż ludzie żywią kult dla rzeczy, o których wprawdzie sądzą, że są im znane, o których jednak w istocie nic nie wiedzą. Z poznaniem bowiem dzieje się coś takiego, że jeśli ktoś mniema, że poznał dany przedmiot, to rzeczywiście wie o nim niewiele; mniej, niż o tym, co w świetle jego wiedzy jest nieznanne. Aby rozwikłać ów paradoks, rozważmy kolejno trzy pytania, postawione wprost lub zasugerowane przez Poganina: 1) czym jest wiedza?, 2) Czy jest ona możliwa?, 3) Kto ją rzeczywiście posiada?

Odpowiedź na pierwsze pytanie jest w dialogu jednoznaczna i świadczy o gnoseologicznym „weryźmie” Kuzańczyka, zgodnym zresztą z orientacją scholastycznej neotyki⁵². Przez wiedzę (*scientia*) rozumiem — mówi Chrześcijanin — *apprehensionem veritatis*. Kto mówi, że ma wiedzę, mówi, że pojął prawdę. Co to znaczy nietrudno dociec, jeśli się weźmie pod uwagę dwie okoliczności: 1) Słowo „*apprehensio*” oznaczało u Mikołaja akt poznania intelektualnego (*actus cognitionis intellectivae*), który — jeśli użyć języka scholastyki — *penetrat usque ad essentiam rei* (dociera aż do istoty rzeczy)⁵³. Dowiadujemy się dzięki niemu, czym jest dana rzecz, czyli, co stanowi jej najgłębszą — niewrażliwą na zmiany cech przypadłościowych — „jakościowość” (*quidditas*). 2) I właśnie w taki sposób docieramy do „prawdy rzeczy”; prawdy rozumianej ontologicznie jako „*perfectio entis*”, jako „zrównanie” (*adaequatio*), czyli zgodność owej „jakościowości” z jej wzorem idealnym, który istnieje w umyśle Boga: w „formie form” wszystkich bytów⁵⁴. Tak ustanowioną tożsamość prawdy i istoty zakładał zresztą nie tylko Kuzańczyk; zakorzeniła się ona mocno w całym platonizującym nurcie metafizyki, tak iż jeszcze Hegel — czterysta lat po Mikołaju — twierdził będzie stanowczo, iż *die Wahrheit des Seiens ist das Wesen*⁵⁵.

To, że właśnie w taki sposób, tj. jako zapośredniczone w intelekcie uchwycenie istoty rzeczy — interpretować trzeba słowa Chrześcijanina o „*apprehensione veritatis*”, wywnioskować można również z samego dialogu. Wszak w jednej z wypowiedzi na temat prawdy umiejscowił on ją w porządku istotowym, porównał bowiem do istoty koła i istoty człowieka. Nieco dalej czytamy, że gdy nas zapytano o istotę (*de quidditate*) człowieka czy kamienia, potrafilibyśmy podać tylko ich przypadłości; nie umielibyśmy natomiast określić „samej prawdy”

⁵² F. Egger definiuje noetykę, zwaną inaczej krytyką poznania, następująco: *Haec scientia... definitur: Disquisitio seu doctrina de veritatis cognitione* (op. cit., 94).

⁵³ Tamże, 108.

⁵⁴ Na temat rozróżnienia prawdy logicznej, ontologicznej i moralnej pisze m. in. Egger, op. cit., 103, 401.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen*, Nürnberg, 1813, 1.

(ipsam veritatem) tychże bytów. I dlatego nie posiadamy o nich wiedzy rzeczywistej, tzn. takiej, która byłaby poznaniem nadzmysłowego świata istot i odpowiadała by z tej przyczyny platońskiej „noesis”: oglądaniu odwiecznych idei⁵⁶.

Jedynie tak rozumiana wiedza jest wiedzą w sensie ścisłym, która jako wiedza w powyższym sensie „neotyczna”, ma — jeśli ją rozważać od strony podmiotu — zagwarantowaną pewność i niezmienność⁵⁷. Natomiast poznanie, które tych dwóch cech nie posiada jest jedynie przypuszczeniem czy mniemaniem; platońską „doksa”, określaną często przez Kuzańczyka terminem „coniectura”. Termin ten odpowiada czasownikom: „conicere” (domyślać się, przypuszczać, zgadywać), i „coniectare” (zastanawiać się, rozważać, pojmować); oznacza on zatem poznanie przybliżone, które nie jest wprawdzie całkowicie fałszywe, ale nie jest też prawdziwe, bo nie wyklucza możliwości błędu⁵⁸.

W omawianym dialogu brak nazwy „coniectura”, znajdziemy ją jednak w innych pracach Mikołaja, np. w *Idiota de mente* (1450) czy we wspomnianym już kazaniu z 1456 r. Odnosi się ona, mówiąc ogólnie, do wszystkich rezultatów naturalnej aktywności rozumu; używając jej, chciał podkreślić Kuzańczyk zarówno probabilizm poznania teoretycznego, skupionego bądź na świecie materialnym (fizyka), bądź na wyobrażeniu życia wiecznego (teologia naturalna), jak również zawodność tych umiejętności, które są uwikłane w ludzką praxis. Antycypował w ten sposób Kuzańczyk krytyczną orientację dzisiejszych uczonych i osadzoną na jej gruncie logikę modalną oraz — co jest, być może, dziś najważniejsze — udzielił też przestrogi wielu politykom; tym mianowicie, którzy — gdy absolutyzują swe mniemania — popełniają najczęściej błędy i prowadzą nas... *nieuchronnie w nieszczęście*⁵⁹.

*I chociaż pospolici ludzie — pisał — dzięki swojemu talentowi czy boskiemu oświeceniu wynaleźli, aby żyć lepiej, różne umiejętności, jak... umiejętności rzemieślnicze (artes mechanicas), sztukę siania, sadzenia roślin i handlowania,... <choć> spisali zasady rządzenia państwem (politizandi) i gospodarowania (yconomizandi)..., jednak wszystkie te umiejętności nie służą duchowi (non serviunt spiritui), lecz przekazują mniemania (tradunt coniecturas), w jaki sposób... można wieść na tym świecie życie... godne pochwały*⁶⁰. Jeśli jednak wspomniane „koniektury” nie służą duchowi; jeśli nie za ich pośrednictwem można osiągnąć

⁵⁶ Por. M. F. Tokarski, op. cit., 141, 143, 155 i in.

⁵⁷ Por. S. Swieżawski, op. cit., t. 2, 29.

⁵⁸ Por. Verzeichnis wichtiger Begriffe w: *Schriften des Nikolaus von Cues...* H. 5, *Der Laie über Versuche mit der Waage (Idiota de staticis experimentis)* von Hildegund Menzel—Rogner, Leipzig 1942, 88.

⁵⁹ Na temat nieusuwalnego napięcia między polityką i filozofią pisze m.in. C. F. von Weizsäcker, którego słowa cytuję (op. cit., 444—445).

⁶⁰ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 96.

prawdę, to, co nam pozostaje? Otóż pozostaje nam właśnie wiedza, którą cenić trzeba wyżej od wszelkich „koniektur”. Ale, czy jest ona możliwa, jeśli rozum jej nie gwarantuje?

Dialog zdaje się sugerować odpowiedź negatywną, Chrześcijanin bowiem mówi wprost do Poganina: *nic w istocie o poznawanych przez siebie rzeczach nie wiesz, lecz sądzisz, że wiesz (sed te putas scire)*. A „sądzić” nie znaczy w tym kontekście „rozstrzygać” (*iudicare*), lecz właśnie „sądzić tylko” (*putare*) z nieuchronną obawą popełnienia błędu. Kuzañczyk nie był jednak agnostykiem i aby zrozumieć jego stanowisko, musimy sięgnąć do innych źródeł, a w nich do poglądów na naturę poznania⁶¹.

Zacznijmy od wyliczenia trzech głównych konstatacji, które legły u podstaw gnoseologii Mikołaja: 1) W poznaniu ludzkim — w przeciwieństwie do poznania boskiego — podmiot i przedmiot są przeciwstawne, pozostają bowiem w takiej opozycji, jaką *mutatis mutandis* zaznaczamy dziś rozróżniając „ego” i „non-ego”⁶². Źródłem ich przeciwstawności jest nie tylko odrębność w sferze egzystencji, gdzie podmiot i przedmiot istnieją naprzeciw siebie jako oddzielne jestestwa, lecz także (a nawet przede wszystkim) odrębność istotowa, albowiem istota pierwiastka poznającego nie pokrywa się z istotami obiektów poznawanych. 2) Podmiot poznania — a ściślej determinujący go istotowo pierwiastek duchowy („mens”, „anima”) — „porusza się i kieruje” ku istotnościom przedmiotowym⁶³. Dysponuje on trzema, ściśle związanymi, lecz różnie działającymi władzami poznawczymi: zmysłami (*sensus*), rozumem (*ratio*) i intelektem (*intellectus*), przy czym możliwości poznawcze władzy wyższej są zawsze większe niż niższej. 3) Przedmioty poznawane, ku którym obraca się „intencja” aktywnego podmiotu, zajmują różne miejsca w hierarchii bytów: jedne „sunt tantum” (tylko są), inne ponadto „vivunt” (żyją), a jeszcze inne „sunt, vivunt et intelligunt” (...i poznają)⁶⁴. Otóż poznanie ludzkie jest tym trudniejsze, im wyżej w tej hierarchii położony jest jego przedmiot; sama jednak istota każdego z nich pozostaje w mniejszym lub większym stopniu na zawsze zasłonięta i nie może zostać uchwycona przez człowieka inaczej, jak tylko w kontemplacji „ogniska” wszystkich istot; w kontemplacji Boga, który jest Bytem absolutnym, samym Życiem i najwyższą Inteligencją.

Właśnie ów motyw „poznania w Bogu” rozwinięty został w oma-

⁶¹ Głównymi źródłami są tu *De docta ignorantia* i *Apologia doctae ignorantiae*, którym M. F. Tokarski poświęcił cytowane już wielokrotnie studium.

⁶² Rozróżnienie „ego” i „non ego” wprowadził i utrwalił w filozofii nowożytnej idealizm niemiecki przełomu XVIII-go i XIX-go wieku (zwłaszcza Fichte i Schelling).

⁶³ Por. M. F. Tokarski, *op. cit.*, 103 oraz F. Egger, *op. cit.*, 99.

⁶⁴ Por. cytaty z rozprawy *De beryllo* (1458) u Tokarskiego, *op. cit.*, 105.

wianym dziełku. Chrześcijanin podkreśla tu z naciskiem, iż szalony jest ten, kto sądzi, że zna cokolwiek w prawdzie (in veritate), jeśli nie zna samej prawdy, którą jest — jak wynika z kontekstu — Bóg, „*ab oculis omnium sapientum mundi absconditus*”⁶⁵. I mimo, że jest On prawdą ukrytą, nie można poza Nim pojąć niczego: „ani bytu (esse), ani życia (vivere), ani poznania (intelligere)”. Każde poznanie odwrócone od Boga jest ułomne i można mu przeciwstawić poznanie prawdziwsze. *Prawdziwiej przeto, niż przez ciebie* — mówi do Poganina — *widziany być może świat widzialny, albowiem prawdziwiej widzi się bystrzejszymi oczami*. Chodzi o to, że działalność zmysłów i rozumu nie wyczerpuje — jak sądzili arystotelicy — całości poznania, lecz stanowi przedpole wizji intelektualnej, która sięga już poza byt, aż do „niewypowiadalnej” natury Jedności absolutnej.

Poznanie zaczyna się w zmysłach, które rozpatrywał Kuzańczyk od strony duchowej, jako „*vim sensitivam*”, związaną wprawdzie z narządami cielesnymi, nie należącą jednak do porządku fizycznego i nie posiadającą jakości uwikłanych w ten porządek. Tak należy — jak się zdaje — rozumieć dość zagadkowe słowa Chrześcijanina, który mówi pod koniec dialogu, że *centrum visus sine colore est*⁶⁶. Z tak pojętej władzy zmysłowej — a zwłaszcza z najwyższej cenionego przez Mikołaja wzroku — wychodzą podniety dla rozumu, który obraca się nadal *circa res, quae sub sensu cadunt* (dokoła rzeczy, które podpadają pod władzę zmysłową) i formułuje — posługując się nadto naczelnymi pojęciami wielości (multitudo) i wielkości (magnitudo) — różnorakie sądy⁶⁷. Dzięki nim dokonuje on rozróżnienia pojęć (discretio) i jako „ratio discretiva” nadaje rzeczom odpowiednie nazwy (nomina imponit)⁶⁸.

Także i o tym mówi Chrześcijanin w toku dialogu, zarzucając — choć już nie wprost — Poganinowi, że właśnie w tak ograniczonych możliwościach rozumu upatruje on źródło wiedzy. Z uwagi na wcześniej z nim uzgodnioną konotację słowa „wiedza”, jest to pogląd bez pokrycia i jedyną słuszną konkluzję, do jakiej uprawniony jest racjonalizm, stanowi zdanie: na poziomie rozumu dochodzi się co najwyższej do wiedzy

⁶⁵ Słowa te kończą dialog i są nawiązaniem do słów Jezusa z Ewangelii św. Łukasza: *Wystawiam Cię Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztrópnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie* (Łk 10, 21, op. cit., 1195).

⁶⁶ Na ten temat piszę obszerniej w drugiej części niniejszego komentarza.

⁶⁷ Cytat pochodzi z *Idiota de mente*, przytacza go Tokarski, op. cit., 117. O aprioryzmie Kuzańczyka i zauważalnej tu analogii z aprioryzmem Kanta pisze m. in. Tokarski, op. cit., 116.

⁶⁸ Na temat znaczenia słowa *discretio* wypowiada się obszerniej Tokarski, op. cit., 114.

negatywnej i ten ją posiadał, kto wie, że nic nie wie (qui scit se ignorantem)⁶⁹.

Ale oprócz rozumu mamy jeszcze wśród naszych władz intelekt, który kieruje się ku poznaniu obiektów pozazmysłowych (intellectibilia): zarówno istot przedmiotów empirycznych, jak i bytów nadziemskich. Poznaje on je już nie za pośrednictwem myśli dyskursywnej, zniewolonej przez doświadczenie i logikę formalną, lecz dzięki swoistemu widzeniu (visio) „okiem duszy”, które aby ujrzeć „prawdę bytu” musi patrzeć ponad to, co skończone. A może to uczynić jedynie wtedy, gdy ucieknie się do pomocy takich środków pojęciowych, jakie zdolne są przybliżyć naturę nieskończoności (matematyka) oraz do takiego sposobu myślenia i wysławiania, którego nie krępuje zasada niesprzeczności (dialektyka).

Nie mamy nic pewnego w naszej wiedzy oprócz matematyki, pisał Mikołaj z Kuzy w traktacie *De Possess*, wyrażając w ten sposób jedno z tych przekonań metanaukowych, których propagowanie zapewniło mu trwałe miejsce w historii nauk nowożytnych⁷⁰. Ale w omawianym dialogu brak takiej konstatacji; brak też jej konsekwencji w dyskursie teologicznym. Nie znajdziemy tu zatem wcale geometrycznych spekulacji Mikołaja, w których usiłował on np. wykazać, że linia prosta jest w nieskończoności tożsama z takimi figurami czy bryłami przestrzennymi, jak „nieskończony trójkąt”, „nieskończone koło”, czy „nieskończona kula”; a właśnie ta ich tożsamość miała ilustrować tezę, że nieskończoność jako taka jest „zbieżnością przeciwieństw” (coincidentia oppositorum)⁷¹. Nie znalazły się też w dialogu — a ściślej, nie zostały w nim rozwinięte — *spekulacje liczbowe* (*Zahlenspekulationen*) Kuzańczyka, w których podnosił on np. analogię między „esse Dei” — bytem pojętym jako „esse omnis esse” (byt każdego bytu) — i „esse unitatis” — bytem pojętym jako „esse omnis numeri” (byt każdej liczby)⁷². Na nikły ślad owych spekulacji natrafić tu można w trzynastej wypowiedzi Chrześcijanina, gdzie tłumaczy on Poganinowi, że *tak, jak w <każdej> liczbie zawiera się jedna tylko jedność (unitas), tak w wielu bytach jedna prawda*. Znaczy to, iż — jak wiadomo z innych prac Mikołaja — „rozwinięcie” (explicatio) jedności we wszystkie liczby jest ilustracją „rozwinięcia” Prawdy w byty. Toteż podobnie jak liczba postępuje od jednego do jednego (*de uno ad unum*), tak i rozumowanie

⁶⁹ Tak więc negacja wyprzedza wszelką afirmację, a *wszystkie afirmacje pochodzą od negacji*. Jest to sentencja Proklosa, którą cytuję za B. Jasinowskim (op. cit., 223, patrz: „Zamiast wstępu”).

⁷⁰ Przytaczam tu tłumaczenie cytatu zamieszczonego w książce M. F. Tokarskiego, op. cit., 164. Na ten aspekt dokonań Kuzańczyka zwraca uwagę wielu historyków, por. np. S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 236 i in.

⁷¹ Por. M. F. Tokarski, op. cit., 164 i nast.

⁷² Por. Cusa n s..., *Vier Predigten...*, 102.

jest umysłowym ruchem ducha z prawdy w prawdę (*de veritate in veritatem*), przy czym u podstaw wszystkich prawd (istot) porządku bytowania znajduje się prawda nieskończona: Bóg, spoczynek i miejsce „*rationum ratiocinantium sive intellectualium discursum*”⁷³.

Znacznie więcej uwagi poświęcono w dialogu dialektyce, ponieważ jednak łączy się tu ona z dyskursem nad naturą Boga, przeto omówimy ją szczegółowo nieco później, w ontologicznej części niniejszego komentarza. Ale już teraz podkreślić trzeba — jak sądzę — fakt, że „warunki brzegowe” dialektyki Kuzańczyka i (być może każdej innej dialektyki, która chce się skutecznie bronić przed jałowym werbalizmem) określają dwie okoliczności: 1) stanowi ona „modus” poznania intelektualnego (*intelligere*); 2) bytowi (*esse*) można ją przypisać tylko wtedy, gdy bądź utożsamiasz się go wcześniej z czystym intelektem (Bóg, w którym „*esse*” pokrywa się z „*intelligere*”), bądź przynajmniej określi jako istotność z intelektem związaną (zwłaszcza człowiek, który był dla Mikołaja „stworzonym... bogiem”)⁷⁴. Ponieważ w obu tych przypadkach w grę wchodzi jakaś nieskończoność — absolutna w przypadku Boga i ograniczona w przypadku świata i człowieka — przeto, gdy chce się odkryć „dialektykę obiektywną”, uwikłaną w porządek bytowania, nie można jej poszukiwać w universum czysto empirycznym, odseparowanym od świata intelektibiliów⁷⁵. Toteż jeszcze Hegel podkreślał wielokrotnie, że w przyrodzie jako takiej, rozpatrywanej nie od strony jej istoty, lecz od strony „bezpośredniości” zjawisk fizycznych i skończoności przedmiotów zmysłowych, metoda dialektyczna ulega zawieszeniu. I miał rację przynajmniej o tyle, o ile słowo „dialektyka” winno zachować nadal swój sens pierwotny, określony ongiś przez Platona i neoplatoników, dla których oznaczało ono sprowadzenie się do Jednego (*hen*) tego, co rozdzielone i co istnieje pozornie pod postacią samodzielnego „mnóstwa”⁷⁶.

⁷³ Tamże, 92, Por. też cytaty u Tokarskiego z *De docta ignorantia*, op. cit., 229. Analogia między uczestniczeniem Jednego w poszczególnych bytach i jedności w liczbach występuje już u Plotyna w *Enneadach*, t. II, Warszawa 1959, 274—275.

⁷⁴ Kuzańczyk pozostawał pod wpływem poglądu Eckharta, że podstawą bytu Boga jest Jego poznanie (*est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*). W sprawie pojmowania przezeń natury człowieka patrz: S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 234; przytoczona została tu m.in. interesująca wypowiedź D. Mahnke'go na temat ludzkiego Boga.

⁷⁵ Zasadę tę naruszył m.in. Engels w swojej koncepcji dialektyki przyrody, na co z akcentami słusznej — jak sądzę — krytyki, zwraca uwagę wielu badaczy.

⁷⁶ Słowo „dialektyka” powstało z połączenia dwóch wyrazów „*dia*” i „*lego*”, a więc z czasownika „*dia-lego*”, któremu odpowiada w przybliżeniu polskie słowo „*roz-mawiam*”. Ale ponieważ wyraz „*lego*” znaczy też „*zbieram*”, „*łączę*” itp., przeto „*dialego*” znaczy także „*roz-bieram*”, „*roz-łączam*”. Chodzi jednak w dialektyce o takie „*roz-bieranie*” czy „*roz-łączanie*”, które odsłania zarazem jedność ukrytą za podziałem. Na temat relacji „*Jedno i mnóstwo*” pisze Platon w *Parmenidesie*; patrz: wyd. cyt. 52 i nast.

Niełatwo jest nam dziś pojąć naturę Jednego, ale bo też większość współczesnych uczonych (filozofów oraz przedstawicieli nauk szczegółowych) absolutyzuje postawę racjonalistyczną, ukonstytuowaną m. in. przez postulat Kartezjusza, aby prowadzić *myśli* po porządku, *zaczynając od przedmiotów najprostszych*...⁷⁷. Postulatowi temu towarzyszy przekonanie, że *wszystkie rzeczy podpadające pod poznanie ludzkie w taki sam sposób wzajemnie z siebie wynikają*, co *mutatis mutandis* zakłada każdy racjonalizm⁷⁸. Żyjemy zatem w czasach „rozumu rozróżniającego” (*ratio discretiva*), niewielu natomiast uczonych zaliczyć dziś można w poczet intelektualistów, którzy wychodząc z założenia, że *istnienie sięga dalej aniżeli ludzkie doświadczenie*, próbowaliby iść w drugą stronę: od całości, jaka nie mieści się w ramach zmysłowej empirii do owych „przedmiotów najprostszych”, podległych doświadczeniu i myśli dyskursywnej⁷⁹. Ale choć poczet tych uczonych jest nieliczny, filozofia od lat kilkudziesięciu zdaje się kroczyć w stronę ujęć intelektualnych, w których myśl chwyta swój przedmiot bezpośrednio (intuitywnie) i przyswaja go sobie całościowo jako jedność dialektyczną. Nie dzieje się to bez oporów i powierzchownych utyskiwań na irracjonalizm tychże ujęć. Są to jednak utyskiwania naprawdę powierzchowne, skoro właśnie współczesny racjonalizm (sic: racjonalizm!) odślonił horyzonty, których on sam już nie obejmuje i które skłaniają znów filozofów do refleksji nad Jednym⁸⁰.

Nie jest zatem dziełem przypadku, że uczony tej miary, co współczesny fizyk — teoretyk i filozof przyrody C. F. von Weizsäcker, poświęcił tej refleksji kilka rozpraw, upatrując w niej klucz do zrozumienia fizyki naszych czasów. W komentarzu do platońskiego *Parmenidesa* podkreśla on m. in., że *Jedno jest całością (Hen to pan)* oraz, że — i tu znowu cytuje Platona — *tym samym jest oglądanie (myślenie — A. S.) i bycie*⁸¹. Uczony nawiązuje tu zresztą nie tylko do Platona; wszak także Plotyn (III w. n. e.) podkreślał później wielokrotnie, że chociaż samo Jedno (według jego terminologii „pierwsze Jedno”) jest ponad bytem i myśleniem, to jednak kiedy udostępnia już swą jedność ludzkiemu poznaniu (tj. gdy występuje jako „drugie Jedno”), łączy je

⁷⁷ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*..., Warszawa 1980, 43.

⁷⁸ Tamże, 43.

⁷⁹ Cytat na temat zasięgu istnienia pochodzi z książki T. Czeżowskiego, *Filozofia na rozdrożu*..., Warszawa 1965, 13.

⁸⁰ Świadectwem tego są m. in. prace takich filozofów, jak W. Heisenberg, C. F. von Weizsäcker, P. Jordan i in. Do żywo dyskutowanych w fizyce kwantowej zagadnień należy np. problem jedności obiektu i obserwatora, który jest jednym z elementów nowego sposobu traktowania teorii fizycznych, por. np.: M. Tempczyk, *Holistyczne teorie fizyki współczesnej*, w: *Studia Filozoficzne*, nr 7, (1975).

⁸¹ C. F. von Weizsäcker, op. cit., 485. Por. też Platona *Parmenides*, op. cit., 42, 69 i in.

w sobie w taki sposób, że *umysł i byt to to samo*⁸². Toteż w Jednym — gdy patrzymy na *światło wokół Niego*, a nie na mrok jego wsobności, gdzie jeszcze *nie jest ono umysłem*, a *On* (Bóg — A. S.) *nie zna siebie* — *widzenie* (pojęte przez Plotyna jako akt intelektu) *musi być tożsame z przedmiotem widzenia*⁸³. Gdyby bowiem było inaczej, *to nie będzie* — jak pisał — *prawdy*, jako że sama prawda, jeśli ma być prawdą istotnie pełną, zakładać musi współmierność podmiotu i przedmiotu⁸⁴.

Weizsäcker odtwarza ten pogląd pisząc, że *prawda jest istotą idei* oraz, że *struktura prawdy jest... aspektem... Jednego*⁸⁵. Opowiada się on w ten sposób za taką filozofią, jaką po Platonie i Plotynie przyjmowało wielu teologów chrześcijańskich, dla których — począwszy od Pseudo-Dionizego, a skończywszy, gdy mowa o średniowieczu, na Mikołaju z Kuzy — abstrakcyjne Jedno z tradycji platońskiej było zarazem Bogiem religii chrześcijańskiej. *Jeśli teraz nazwiemy Jedno Bogiem, to Bóg jest imieniem Jednego*, pisze Weizsäcker, komentując Parmenidesa⁸⁶. Dodajmy, że imieniem Jednego jest — jak twierdzi ów Uczony — także Prawda, która utożsamia się z Bogiem głównie dlatego, że umysł i byt Boga są jednym i tym samym, co nie dopuszcza w Bogu żadnego rozziwmu między wiedzą i przedmiotem poznania⁸⁷.

W świetle powyższych rozważań zrozumiała staje się jedna z wypowiedzi dialogu Kuzańczyka, w której mówi on w osobie Chryścjanina, że prawda może być uchwycona tylko przez samą siebie. *Wszak nie dała by się ona uchwycić wtedy, quum* — jak pisze Kuzańczyk — *esset appraehendens prius et post appraehensum*⁸⁸. Nie jest to wprawdzie wypowiedź jednoznaczna, ale jej sens polega — jak się zdaje

⁸² Plotyn, op. cit., 267. Por. też 210—230, 231—262, 263—267. W podanej tu i kontynuowanej poniżej interpretacji Jednego pominąłem świadomie hierarchiczność trójplanowo przez Plotyna uporządkowanych Jednych, zastępując ją trzema aspektami ściśle Jednego. Na temat poglądów Plotyna pisze obszernie A. Krokiewicz we wstępie do własnego przekładu *Ennead*, t. I, Warszawa 1959 oraz w książce: *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974, 227—271.

⁸³ Plotyn, op. cit., t. II, 218, 220, 237 i 295. Pod koniec dialogu porównuje Kuzańczyk Boga do widzenia, przypomina to słowa Plotyna, że *myśl jest widzeniem widzącym* (Enn. IX, 217). Przypuszcza się, że Mikołaj z Kuzy znał dzieła Plotyna, ale bezspornym autorytetem był dlań — jak i dla innych neoplatoników chrześcijańskich — Proklos (410—485), wg. którego już pierwsze, niewypowiedzalne Jedno posiada wiedzę i uwikłane w nią wzorce niższych hipostaz (por. M. F. Tokarski, op. cit., 76 i 228, przypis).

⁸⁴ Plotyn, op. cit., t. II, 237—238. W innym miejscu czytamy: *Więc jest „tam” i owa prawda istotna, jaka nie wtóruje czemuś innemu, lecz samej sobie, i niczego innego prócz siebie nie głosi i „jest” i, czym właśnie jest, to i głosi*, (op. cit., t. II, 271).

⁸⁵ C. F. von Weizsäcker, op. cit., 468—469.

⁸⁶ Tamże, 496.

⁸⁷ Por. M. F. Tokarski, op. cit., 139.

⁸⁸ Na temat możliwości przekładu tego wyrażenia piszę w trzeciej części niniejszego komentarza.

— na tym, że podczas gdy w porządku ludzkiego myślenia istota władzy pojmującej „wcześniej jest” (*prius est*) od istot pojmowanych, zaś działanie tejże władzy następuje dopiero później (*post est*), po skierowaniu na daną istotę, w Bogu rzecz ma się inaczej⁸⁹. Prawda (istota) Jego „*intelligere*” zbiega się z prawdą (istotą) Jego „*esse*”, które jako „*esse omnis esse*” zawiera w sobie każdą istotę; z kolei akt pojmowania obejmuje tu całe Jedno i prawda, która poznaje samą siebie (a przez siebie wszystko), działa zarazem w sobie⁹⁰. I dlatego pełną wiedzę — taką, jaka jest zgodna z pojęciem wiedzy — posiada wyłącznie Bóg; człowiek może jej ledwie dotknąć lub ujrzyć ją w zarysie i to jedynie pod warunkiem, że podejmie się wcześniej wielkiego wysiłku, aby mocą swojego intelektu, przy udziale wiary i miłości, zjednoczyć się z Bogiem.

Quis hominum est sciens? — pyta Poganin Chrześcijanina, my zaś przechodzimy z tym pytaniem do trzeciego zagadnienia niniejszych rozważań: *Kto rzeczywiście posiada wiedzę?* Dialog udziela tu dwóch odpowiedzi: jedna (o której była już mowa) zawiera się w zdaniu, że ten posiadał wiedzę, kto wie, że jej nie ma; drugą wyprowadzić musi czytelnik z całego dialogu, który zaczyna się wszak obrazem kontemplacji Boga! Otóż wiedzę osiąść może ten, kto Go wielbi i pragnie poznać; rzecz jednak w tym, że — zdaniem Kuzańczyka — *scientia est visio facialis*, czyli widzeniem *facie ad faciem* (twarzą w twarz); widzeniem bezpośrednim, w czym przypomina poznanie zmysłowe, i zarazem całościowym, co odróżnia go zasadniczo od pozostałych form poznania⁹¹. I dlatego wiedza jest (choć zdaniem Mikołaja nie musi być) unikalna; posiada ją rzeczywiście tylko ten, kogo stać na mistyczną unię (*unio mystica*) z Absolutem; kto — jak pisze C. F. von Weizsäcker — stapia się z nim w jedno, a nawet staje się Jednym, podobnie jak dziecko staje się dorosłym, a brzydki pięknym⁹².

Ale, gdy ktoś staje się dorosłym nie zdobywa przez to dorosłości absolutnej, bo takiej wśród ludzi nie ma; gdy ktoś staje się pięknym, nie osiąga piękna absolutnego, gdyż jest ono czymś idealnym, nieobecnym

⁸⁹ Por. cytat u Tokarskiego z *De venatione Sapientiae* (1463) w: op. cit., 101—102, przypis. Istota władzy poznającej bytuje niezależnie od istot poznawanych i w tym sensie wyprzedza je w porządku poznawczym, bytuje „wcześniej”, zanim się one zjawiają w jej zasięgu. Słowo „później” dotyczy natomiast faktu, że poruszenie owej władzy następuje dopiero wtedy, gdy idzie ona za istotami rzeczy, tj. gdy jakiś przedmiot pobudza ją do działania.

⁹⁰ Stosunek „Bóg — prawda” omawiam dokładniej w ontologicznej części niniejszego rozdziału. Tu natomiast trzeba nadmienić, że zdaniem większości teologów istota Boża stanowi „*objectum primum*” boskiego poznania, natomiast ogół rzeczy stworzonych — „*objectum secundarium*” (por. B. Jasinowski, op. cit., 235—236).

⁹¹ Cusanus..., *Vier Predigten*..., 152. Na temat cech poznania mistycznego (intuitywnego) pisze m. in. T. Czeżowski, op. cit., 16.

⁹² Por. C. F. von Weizsäcker, op. cit., 495.

wprost w świecie zjawisk. Podobnie ma się rzecz z unią mistyczną; człowiek, który w nią wchodzi, nie staje się przez to absolutnym Jednym, lecz — jeśli użyć słów Plotyna — „trzecim Jednym”, które — jako Jedno pogrążone w wielości — może jedynie patrzeć ponad siebie i w sposób mglisty pojąć, czym jest Jedno absolutne⁹³. Widzi on je jako jasność wśród ciemności, jako prawdę *nie dającą się wypowiedzieć* (veritas ineffabilis), ale zarazem taką, poprzez którą zrozumialsze staje się dlań wszystko, co poznał zmysłami. Przyjmując taki punkt widzenia, odszedł Mikołaj od poglądów scholastycznych, dla których naturalne (dane bez udziału objawienia) poznanie Boga nie może się obejść nigdy bez uprzedniego poznania świata. *Mikołaj z Kuzy uważa — pisze M. F. Tokarski — iż jest możliwy kierunek odwrotny: od Boga do poznania rzeczy*⁹⁴. Jest to poznanie świata w Bogu; w duchu który sam jeden tylko może widzieć prawdę⁹⁵. I właśnie wzmianką o takim poznaniu jest wyeksponowana w dialogu uwaga chrześcijanina, że nie można poznać prawdy *inaczej i w inny sposób niż ten, przez który bytuje sama prawda* oraz, że *szalony jest, kto sądzi, że zna cokolwiek w prawdzie, a nie zna <samej> prawdy*.

Dla ludzi współczesnych, nastawionych — jak się rzekło wcześniej — racjonalistycznie, pozbawionych natomiast wyczucia dla intymnego życia intelektu, jest to zaskakujący lub zgoła nieprzystępny punkt widzenia. Ale faktem jest z drugiej strony i to także, że — jak czytamy w jednej z prac polskiego filozofa (i pozytywisty!), T. Czeżowskiego — *filozofia rozszerza zakres empirii poza empirię przyrodniczą, a filozofowie od dawna zwracali uwagę na inne... rodzaje (doświadczenia), rozmaicie nazywane*⁹⁶. Nie tylko zresztą filozofowie; doświadczenie mistyczne lub — jeśli kogoś razi to słowo — intuitywne znane jest we wszystkich kręgach kulturowych i mimo że co do środków wyrazu zależy ono zawsze od warunków kulturowych, to jednak *we wszystkich kulturach jest w zdumiewającym stopniu tożsame*⁹⁷. To prawda, że nauka współczesna nie korzysta i nie może korzystać z owego doświadczenia, ale bo nie jest też ona taką wiedzą, która odpo-

⁹³ Por. przypis 82.

⁹⁴ M. F. Tokarski, op. cit., 94. Kuzańczyk nie odrzuca, rzecz jasna, poglądu, że natura stworzeń mówi nam coś o naturze Boga (por. np. Cusanus..., *Vier Predigten...*, 114, 152 i in).

⁹⁵ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 140.

⁹⁶ T. Czeżowski, op. cit., 16. Wbrew poglądom niektórych marksistów (np. Z. Kuderowicza) także „racjonalizm” Hegla zabarwiony był „mystycyzmem”. Bo też nie był to — ściśle mówiąc — racjonalizm, lecz intelektualizm. *Jeśli chodzi o myślenie spekulatywne — pisał Hegel — powinniśmy zaznaczyć, że przez to wyrażenie należy rozumieć to samo, co wcześniej w odniesieniu do świadomości religijnej i jej treści nazywało się mistycznym* (G. W. F. Hegel, *System der Philosophie, X. Teil, Die Logik*, Stuttgart 1955, § 82, 197).

⁹⁷ C. F. von Weizsäcker, op. cit., 495.

wiadała by wiedzy w rozumieniu Kuzańczyka i jego antenatów; jest natomiast — gdy sięgnąć do jego określeń — zbiorem koniektur, poznaniem prawdopodobnym, dalekim od doskonałości. Z drugiej strony właśnie bez owego poznania nie możemy się dziś obejść tak dalece, że zasadne stało się w końcu pytanie, czy obok niego pozostało gdzieś jakieś miejsce dla wizji intelektualnej?

Chyba tak, skoro są nadal ludzie, dla których — jak ongiś dla Plotyna czy mistyków chrześcijańskich — nie jest to sprawa teorii, lecz przekonań osobistych; skoro to, co zwie się lekceważąco pseudowiedzą czy poznaniem pozornym, przyciągało i do dziś przyciąga uwagę wielu ludzi, nie wyłączając wybitnych uczonych; przynajmniej tych, którzy zachowali poczucie Nieznanego⁹⁸. Niestety zaczyna się jak sądzę — dopiero wtedy, gdy rezultaty doświadczenia mistycznego (intuitywnego) próbuje ktoś wyrazić w języku nauk ścisłych, co prowadziło zawsze do rozwiązań dziwacznych. Uniknął tego — choć może niezupełnie — Mikołaj z Kuzy, bo aczkolwiek zakładał i tu skuteczność pojęć matematycznych, to jednak były dlań one środkiem pomocniczym, pożytecznym źródłem analogii (z którego prawie nie korzysta w omawianym dialogu), a nie językiem przystosowanym do mówienia o Bogu. Język taki znalazł Mikołaj w dialektyce, a ściślej w teologii negatywnej, której poświęcimy obecnie więcej uwagi.

b) Ontoteologia; byt i nicość, absolutna jedność Boga.

Przejściem do owej teologii są w dialogu dwa momenty: Chrześcijanin potwierdza opinię Poganina, że tym, co doprowadziło go do uwielbienia Boga, jest *pragnienie istnienia w prawdzie*, Poganin zaś formuluje przywołane przez to potwierdzenie pytanie: *Pytam cię bracie, jaka jest różnica między wami i nami, jeśli ty czcisz Boga, który jest prawdą, i my nie dążymy do tego, aby czcić Boga, który nie jest Bogiem w prawdzie?* Nie padło tu — jak widać — pytanie o istnienie Boga (an sit?), albowiem było ono dla Kuzańczyka czymś niewątpliwym; poruszona natomiast została kwestia Jego istotności (quid sit?), w której doszukał się Chrześcijanin różnic między poglądami rozmówców.

Aby ów fakt wytłumaczyć, podkreślić trzeba najpierw okoliczność,

⁹⁸ Por. np. moje uwagi o poglądach niemieckiego astrofizyka J. K. F. Zollnera (1834—1882): *Przyrodznawstwo w świecie wrażeń zmysłowych* w: *Studia Filozoficzne*, nr 5(1981) 118. Poczёт przyrodników, którzy zakładali istnienie utajonych zdolności ludzkiego umysłu oraz utajonych własności obiektywnego świata jest zresztą — wbrew obiegowym opiniom — nader liczny. Zaliczyć doń trzeba: lekarza i twórcę parapsychologii Ch. R. Richeta, biologa i filozofa H. Driescha, fizyka O. Lodge'a i wielu innych. Ostatnio pojawiła się nawet „fizyka neognostyczna”, która próbuje wyjść poza rozróżnienie materii i Rozumu (por. J. E. Charon, *L'esprit cet inconnu*, Paris 1977, 16 i nast.

że ontologia Mikołaja należała do grupy „ontologii esencjalnych”, które wychodzą zawsze z założenia, iż stwierdzając, że „coś jest” — że jest czymś realnym (*aliquid reale*), a nie tylko pomyslanym (*ens rationis*) — nie musimy utożsamiać owego „jest” z istnieniem⁹⁹. Bytowanie sięga według nich dalej od istnienia, wyprzedza bowiem i przekracza każdy *byt — tu — oto*, który uobecnia się w świecie zjawisk jako przedmiot jednostkowy. Toteż *być albo nie być* rozstrzyga się tu inaczej niż w dramacie Szekspira: nie w sferze ludzkiej egzystencji i wśród mnogości jednostkowych rzeczy, lecz w sferze obiektywnych powszechników, z których każdy jest jakąś ponadjednostkową istotą czy naturą, a *każda istota — by tak rzec — wydziela z siebie własne istnienie*¹⁰⁰. Ściśle mówiąc, nie tyle istnienie, co własny sposób bytowania, zdeterminowany przez proces „ścieśniania rozciągłości” powszechników. Proces ten przebiega poza czasem, finalizuje się jednak w czasie, gdy z „istoty uniwersalnej” — poprzez rodzajowo-gatunkowe istoty rzeczy (*quidditates rerum*) — wyłaniają się w końcu określone „haecceitates”, właściwe rzeczom jednostkowym¹⁰¹. Tak właśnie przebiegać miał ów proces w ujęciu Dunska Szkota; jeśli natomiast skorzystamy ponadto ze współczesnych (i nieco w innym kontekście osadzonych) propozycji Heideggera i K. Pomiana, wówczas będzie można opisać go — i określić w ten sposób ducha ontologii esencjalnej — następująco: *byt* najpierw „west” (od słowa „*das Wesen*”), czyli „istoczy się” (od słowa „istota”), a dopiero później „*existiert*”, czyli istnieje¹⁰². I właśnie owo „istoczenie się” przesądza już o tym, czy coś „realnie jest”, nie koniecznie jeszcze istniejąc lub istniejąc w innym sensie, niż byty empiryczne.

Widać z powyższego, iż problem istnienia Boga nie jest i nie może być w esencjalizmie problemem zasadniczym, oraz, że w pewnym sensie nawet go tu nie ma, a jeśli jest, to w ukryciu. Zdanie „*Deus est*” oznacza *primo modo*, iż On po prostu jest jako „*esse essentiae*” (*byt istoty*); że zatem jest w taki sposób, iż jeśli uda się nam „ujrzeć” Jego istotę (do czego zbliża nas, zdaniem Kuzańczyka, mistyczna „*visio*”), wówczas stwierdzimy także Jego bytowanie, a więc to, co potocznie nazywać można istnieniem¹⁰³. Toteż istnienie Boga nie stało się w dialogu przedmiotem dyskusji i jeśli można go w nim znaleźć jako problem ukryty, to tylko wśród wypowiedzi o boskiej istocie.

⁹⁹ Na temat ontologii istoty pisze m. in. E. Gilson w książce *Byt i istota*, Warszawa 1963, zwłaszcza: 20—40 i 106—159. Osobny rozdział poświęcił on jej w innej książce: E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, 77—85.

¹⁰⁰ E. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., 115. Por. też F. Egger, op. cit., 226—227.

¹⁰¹ Por. E. Gilson, *Byt i istota*, 114.

¹⁰² Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie do „Co to jest metafizyka”*, w: *Znak*, nr 6(1974) 760.

¹⁰³ Por. E. Gilson, *Byt i istota*, 119.

Oto mówi Kuzańczyk ustami Chrześcijanina, iż Bóg *nie jest niczym*, ponieważ owa *nicość* posiada nazwę „Nic” (...*hoc ipsum nihil nomen habet nihili*). Przy założeniu, że nazwie „Nic” (użytej jako orzecznik w drugim członie tej wypowiedzi) odpowiada rzeczywiście stan niebytu, sprowadza się to do paradoksalnej konstatacji, że Bóg — gdy Go uznamy za samą *nicość* — nie jest *niczym*, bo właśnie jest *niczym*! Aby rozwikłać tę aporię podkreślmy najpierw fakt bezsporny, że zdanie „Bóg jest *niczym*” jest pod względem swej formy zdaniem orzecznikowym, a więc zdaniem typu „x jest P”, które w odróżnieniu od zdań egzystencjalnych o formie „x istnieje”, składa się z podmiotu, orzecznika i spójnika „jest”¹⁰⁴. Załóżmy teraz, że jest ono prawdziwe w takim sensie, jaki przyjmowali średniowieczni scholastycy; że więc urzeczywistnia się w nim *inhaerentia praedicati in subiecto* (tkwienie orzecznika w podmiocie)¹⁰⁵. Sięgnijmy wreszcie do platońskiego *Parmenidesa*, aby przeczytać w nim zdanie, że gdy mówimy: *Jedno nie istnieje* oraz ...*twierdzimy, że mówimy prawdę, to musimy twierdzić, że mówimy to, co istnieje*¹⁰⁶. Sądzę, iż to wystarczy, aby zrozumieć myśl Kuzańczyka, że chcąc uznać za prawdę zdanie „Bóg jest *niczym*”, trzeba też przyjąć coś innego; to mianowicie, że On równocześnie jest, scil., istnieje obiektywnie. W przeciwnym razie byłoby owo zdanie konstrukcją bez podmiotu, a więc zdaniem nieprawdziwym; osadzałoby ponadto nazwę „Nic” w *nicości* absolutnej, a takiej nie ma¹⁰⁷.

Nie trudno dzisiaj podważyć tę argumentację, wychodząc bądź z pozycji ontologii egzystencjalnej (np. neotomistycznej), bądź z pozycji myślenia antymetafizycznego: scjentystycznego, formalno-analitycznego itp. Ale nie to jest w tej chwili najważniejsze i nie to było by dla zrozumienia Kuzańczyka najbardziej twórcze¹⁰⁸. Znacznie ciekawsza jest

¹⁰⁴ Na temat rozróżnienia zdań egzystencjalnych i orzecznikowych (atrybutywnych) wypowiada się m.in. E. Gilson, *Byt i istota*. O różnych znaczeniach słowa „jest” pisze interesująco L. Gumański, *Elementy sądu a istnienie*, Toruń 1961, 61—69.

¹⁰⁵ Por. F. Egger, op. cit., 24. Przytacza on także zdanie Kajetana: *Veritas propositionis..., nihil aliud est, quam compositio facta in secunda operatione intellectus (i.e. in iudicio) obiecto conformis...* (z komentarza do Tomaszowego *De ente et essentia*). Zamiast „tkwienia” (*inhaerentia*) mówi się tu o zgodności (*compositio*), ale istnienie desygnatu podmiotu zdania nie jest przezeń kwestionowane. Również wśród współczesnych autorów są tacy, którzy dopuszczają prawdziwość zdania orzecznikowego jedynie pod warunkiem, że jego podmiot oznacza coś istniejącego (por. T. Czeżowski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Wrocław 1959, 88, podobnie w „ontologii” Leśniewskiego: patrz L. Gumański, op. cit., 65).

¹⁰⁶ Platon, *Parmenides*, wyd. cyt., 100.

¹⁰⁷ Bezwzględna *nicość* jest — jak sądzili scholastycy — bytem myślowym: *habet esse obiectivum tantum in intellectu*.

¹⁰⁸ Sądzę, że patrząc na filozofię całościowo, a nie tylko od strony jej współczesnych, „unaukowionych” kierunków, zgodzić się trzeba z opinią Hegla, iż *w tej nauce zdarzają się zupełnie inne określenia niż w potocznej świadomości i w tak zwanym zdrowym rozsądku...* (G. M. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. X, Warszawa 1967, 96).

tu jedna z konsekwencji przytoczonej argumentacji, którą przedstawił on nieco dalej, w dwudziestej szóstej wypowiedzi Chrześcijanina, gdzie po stwierdzeniu, że Bóg nie jest niczym, następuje eksplikacja: *ani nie jest, ani jest, przeto nie jest*. Sądzę, iż należy ją rozumieć w następujący sposób: 1) Nie jest prawdziwe zdanie *Bóg nie jest niczym*, wobec czego prawdziwa winna być z tej racji jego negacja, czyli zdanie *Bóg jest niczym*, co założyli (a przynajmniej dopuścili) dyskutanci w punkcie wyjścia rozmowy na ten temat. 2) Nieprawdziwe jest jednak również twierdzenie *Bóg jest niczym*, wobec czego za prawdę trzeba uznać, że *Bóg nie jest niczym*; jeśli bowiem prawdę tę odrzucimy to — jak rzekło się wyżej — fałszywe będzie także zdanie negowane, które wszak przed chwilą wzięliśmy za prawdziwe. 3) Ostatecznie więc prawdą jest, że *Bóg nie jest niczym*, ale też *nie jest czymś*, tym mianowicie, co zostało „ścieśnione” do rzeczy jednostkowej, do jakiegoś konkretnego, rzuconego w Wszechświat.

Stwierdza to wprost Kuzańczyk w innej pracy, gdzie pojawia się nadto pewna ważna — mylnie z nazwiskiem Hegla wiązana — zasada, jaką jest w dialektyce „negacja negacji”. *Bóg nie jest — pisze Mikołaj — jakąś częścią Wszechświata.. I dlatego... właściwe jest jemu i tylko jemu zaprzeczenie zaprzeczenia (negationis negatio), które jest sednem (medulla) i szczytem (apex) najczystszej potwierdzenia (purissimae affirmationis), zgodnie z <wersetem>: Jestem, który jestem (Exodus 3, 14)...¹⁰⁹*

Wspomniany werset przyciągał zawsze uwagę teologów, ale podczas gdy jedni z nich — np. św. Tomasz z Akwinu — widzieli w nim potwierdzenie ontologii egzystencjalnej oraz podstawę dla takiej teologii, która traktuje Boga jako czysty akt istnienia, inni — a należał do nich Mikołaj z Kuzy — odczytywali go w duchu ontologii esencjalnej, utożsamiającej Boga z czystą istotą¹¹⁰. I tylko w drugim przypadku werset, o którym mówimy, znalazł interpretację dialektyczną, opartą na zasadzie negacji oraz na warunkującym ją założeniu, że — jak powie później Hegel — *Der Anfang enthält... Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts... (Początek zawiera.. byt i Nic; jest jednią bytu i Niczego...)*¹¹¹.

¹⁰⁹ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 100. Koncepcja negacji ma — jak widać — rodowód teologiczny i jeszcze u Hegla nosiła na sobie ślady takiego pochodzenia. Zatarł je dopiero Engels, odnosząc ją do materialnej przyrody, co można uważać bądź za nieporozumienie, bądź za rezultat nieuświadomionego ubóstwienia materii.

¹¹⁰ „Który jest” uchodzi w teologii za imię własne Boga. Egger pisze: *Inter omnia nomina, quae Deo tribuuntur, est maxime proprium nomen: qui est (honor, Jahwe)*; op. cit., 384. Jego interpretację egzystencjalną przedstawia m.in. E. Gilson, *Tomizm*, 140.

¹¹¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I Bd. *Die objective Logik*, Nürnberg 1812, 12 (oraz wydanie polskie, op. cit., 80—81). Zdanie to skwitował Egger kąśliwą uwagą: *Frivola sane argumentatio* (op. cit., 223).

Mógłby się pod tym zdaniem podpisać sam Kuzańczyk, który wyprzedził zresztą Hegla w niejednym zagadnieniu, przede wszystkim zaś w kwestii pojęcia „czystej wiedzy”, zdolnej dostarczyć *tylko tego określenia negatywnego*, że on (tzn. początek — A. S.) powinien być początkiem abstrakcyjnym lub absolutnym (...*das er der abstracte oder absolute Anfang sein soll*)¹¹². Wiedzą o takim charakterze była dla Mikołaja teologia negatywna, która stwierdza czym Bóg nie jest, albowiem *Negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis* (negacje są prawdziwe, a afirmacje niewystarczające w kwestiach teologicznych)¹¹³. Jej początek tworzą w dialogu dwa zamienne pojęcia: 1) absolutnej prawdy, która jest — jak mówi Chrześcijanin — „niezmacona (impermixta), wieczna (aeterna) i niewypowiadalna (ineffabilis) oraz 2) absolutnej jedności, która nie jest jednością w liczbie (in numero) i w mnogości rzeczy (in multitudine); jest natomiast — co stwierdza Kuzańczyk w innej pracy — *zasadą i kresem i miejscem wszystkich bytów albo każdej dającej się policzyć liczby*¹¹⁴.

O obu tych pojęciach była już nie raz mowa w niniejszym komentarzu, ale dla zrozumienia teologii negatywnej należy je pogłębić od strony ontologii, co uczynimy poczynając od przypomnienia dwoistego sposobu bycia Boga. Otóż z jednej strony bytuje On — jak czytaliśmy w kazaniu na święto Trzech Króli — wszędzie i jako „esse omnis esse” jest Bogiem immanentnym całemu universum, gdzie prawda i jedność (a także dobro i piękno) należą do transcendentálnych, czyli przestępných, przymiotów bytu wziętego jako byt¹¹⁵. Z drugiej jednakże strony nie ma Go tu nigdzie, albowiem jako „esse absolutum” nie może zostać „ściągnięty” (contractus) do czegoś skończonego; jest Bogiem transcendentnym, który — co w dialogu podkreśla się z naciskiem — *wyprzedza wszystko i jest ponad wszystkim*¹¹⁶. Toteż nie można przypisać Bogu ani „zmaconej” prawdy, tożsamej z jakąś istotą bytu skończonego, ani jedności *w liczbie i w mnogości rzeczy*. Aby Jego prawdę i jedność wyrazić, musimy sięgnąć do określeń negatywných, które stwierdzają czym

¹¹² G. W. F. Hegel, *Wiss...*, I Bd. *Die objective Logik...*, 11. Przekład polski Landmana (op. cit.). Jest w tym miejscu niepełny, przytaczam zatem własny.

¹¹³ Cytuję za Tokarskim (z *De docta ignorantia*), op. cit., 207. Ważną rolę w rozwoju teologii negatywnej odegrało *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego. Nie był wolny od jej wpływów nawet św. Tomasz z Akwinu (patrz: E. Gilson, *Tomizm*, 160). Por. też przypis 69 niniejszego komentarza.

¹¹⁴ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 92.

¹¹⁵ Według filozofii scholastycznej *omne ens est unum, verum, bonum* oraz *pulchrum*, przy czym podkreśla się tu przede wszystkim trzy pierwsze *proprietates transcendentales*.

¹¹⁶ M. F. Tokarski pisze, że Kuzańczyk *godzi immanencję totalną... z transcendencją Bytu absolutnego*, (op. cit., 262). Widoczne w dialogu podkreślenie transcendencji jest być może obroną przed zarzutem panteizmu, z jakim wystąpił przede wszystkim Jan Wenck de Herrenberg (por. S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 238 i in.).

Bóg nie jest, oraz do takiego sposobu dyskursu, w którym owo negatywne *czym nie jest* równało by się pozytywnemu *czym jest ponad bytem*. I tak właśnie wchodzimy w teologię negatywną oraz w sprzężoną z nią dziedzinę myśli dialektycznej.

Jeśli chodzi o pierwszy z tych przymiotów, to spotykamy w dialogu zarówno zdanie, że Bóg jest prawdą, oraz, że nie może być czymś innym, ponieważ *inność nie może mu przysługiwać*, jak i aporematyczną względem tegoż zdania opinię, że Bóg prawdą nie jest, lecz *wyprowadza wszelką prawdę (omnem praevenit veritatem)* lub jest *prawdą niewypowiadalną (veritas ineffabilis)*. Na wzór Pseudo-Dionizego i jego licznych komentatorów wyraża tu Kuzańczyk przekonanie, że Bóg bytuje „superessentialis”, czyli ponadistotowo; że jest czymś więcej niż istota, więcej niż prawda, więcej niż sam byt ujęty esencjalnie jako to, co jest jakies¹¹⁷. Uobecnia się On zatem nie tyle jako to, co jest, ile raczej jako to, co *nie jest*, jako prawda niepojęta, która — według słów dialogu — *incommunicabilis est alteri (nie może się udzielić czemuś drugiemu)*¹¹⁸. Aby to mimo wszystko jakoś pojąć, sięga Kuzańczyk do etymologii słowa „Bóg” (theos), które wyprowadza on z greckiego czasownika „widzę” (theoreo); relację „Bóg — świat bytów” porównuje następnie do relacji „widzenie — świat kolorów”, albowiem tak, jak w drugiej relacji widzenie jest czymś zupełnie innym, niż barwy widzialne, tak w pierwszej Bóg jest inny, niż całe universum. Żadna barwa — pisze Mikołaj — *nie osiąga bytu (non attingit esse) poza swoim światem*, wobec czego nie jest też porównywalna z widzącym ją widzeniem; w podobny sposób żaden byt nie jest porównywalny z Bogiem, a On sam jest w świecie bytów raczej niczym, niż czymś.

Wyczuwa się w tym zdaniu ducha neoplatonizmu, a nawet daje się słyszeć głos Plotyna, który pisał wszak w *Enneadach*, że *myśl jest widzeniem widzącym* oraz, że samo Jedno jest *ponad bytem* i w tym znaczeniu jest *...nie-bytem*¹¹⁹. Będąc ponad bytem i przysługującą mu wielością, jest Ono — i wraz z nim Bóg Kuzańczyka — „samą niezłożonością” (*ipsa simplicitas*), której — jak czytamy w dialogu — nie odpowiada ani to, co zechcemy o niej powiedzieć w zdaniach dysjunktywnych (*disiunctive*), tj. w zdaniach zawierających spójniki „vel” czy „aut”, ani to, co rzecz można w zdaniach, koniunktywnych (*copulative*), zawierających spójniki „et” czy „nec”¹²⁰. Nie potrafimy jej także wyśłowić ani wtedy, gdy wyrazimy zgodę (*consensus*) na jakies jej okreś-

¹¹⁷ W absolutnej prostocie (*simplicitas*) Boga wszystkie przypisane Mu właściwości są raczej przymiotami *w stosunku do nas (quoad nos)*, niż w *rzeczy samej (in re)*, por. B. Jasinowski, op. cit., 236—237.

¹¹⁸ Por. E. Gilson, *Tomizm*, 201.

¹¹⁹ Plotyn, *Enneady*, wyd. cyt., 217, 225 i 682.

¹²⁰ Charakterystykę tych zdań podają za C. Boyer, op. cit., Vol. X, 109.

lenie, ani wtedy, gdy przeciwnie, podkreślimy swój sprzeciw (*contradictio*). Mamy tu zatem jedność takiego rodzaju, iż nie można jej przypisać żadnego imienia, które pochodzi z świata bytów; jeśli zatem mówimy, że Bóg jest Bogiem, to czynimy tak wyłącznie dla podobieństwa z (jego) doskonałością, jako że widzenie (*theos*) jest najdoskonalszą władzą poznania bezpośredniego¹²¹.

Tak rozumiany Bóg jest wszystkim, cokolwiek pomyśleć można, i to nawet kontradiktorycznie; nawet wbrew wymaganiom zasady niesprzeczności. W *De docta ignorantia* poszedł Kuzańczyk jeszcze dalej, stwierdził bowiem *expressis verbis*, że nie tylko w naszym o Bogu myśleniu, lecz także już w Nim samym przeciwieństwa się uzgadniają; że jest On zbieżnością przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*), czyli nadbytem, który wchłonął sprzeczność. W omawianym dialogu — być może pod wpływem zarzutów, z jakimi spotkał się ów pogląd ze strony krytyków — stanowisko Kuzańczyka wydaje się ostrożniejsze, mówi on bowiem przez Chrześcijanina, że *Bóg nie stanowi podstawy (radix) sprzeczności, lecz jest samą niezłożonością, wyprzedzającą wszelką podstawę; że jest jedyną zasadą (principium) każdej — jaka da się sformułować — myśli o nim*¹²². Wygląda więc na to, że przeciwieństwa i sprzeczności nie tyle się w Nim łączą, co zanikają; że — jak powie Chrześcijanin nieco dalej — *skoro już są jakiegokolwiek zasady bytu i niebytu, Bóg je przewyższa*. Nie dotyczy Go zatem wcale ani zasada tożsamości, zgodnie z którą byt jest tylko sobą i podlega tautologii *omne ens est ens*, ani zasada niesprzeczności, w myśl której nie może on być dla siebie własną negacją, czyli tym, co by było i nie było zarazem¹²³. Nieskrępowany owymi zasadami, jest Bóg zarówno bytem, który bytem nie jest, jak i nicością w byt obróconą. I właśnie ze zrównania tych dwóch momentów wypływa wszechmoc Boga oraz „*generatio aeterna*”, w której określa się On jako — mówiąc słowami dialogu — *źródło i początek wszystkich zasad bytu i niebytu*¹²⁴. Po czterech stuleciach coś podobnego powie Hegel twierdząc, że nieokreślony „czysty byt” (*das reine Sein*) początku bytowania znika w „czystym Nic” (*das*

¹²¹ Chodzi tu nie tylko o widzenie za pomocą zmysłu wzroku, który jest według Kuzańczyka doskonalszy od innych zmysłów, lecz także o widzenie intelektualne zaangażowane w unię mistyczną.

¹²² Pogląd o zbieżności przeciwieństw był jedną z przyczyn posądzenia Kuzańczyka o panteizm (por. przypis 116). Na ewolucję poglądów w tej kwestii zwraca uwagę Tokarski, op. cit., 291.

¹²³ Na temat owych zasad pisze m.in. M. Krąpiec, op. cit., 97 i nast., 254 i nast. Por. też A. Synowiecki, *Byt i myślenie*, 121 i nast., 184 i nast.

¹²⁴ Wyrażenie *generatio aeterna* (odwieczne wytwarzanie) można rozumieć rozmaicie, ale w powyższym kontekście chcę przekazać za jego pośrednictwem pogląd Mikołajaja, że *semper fuit mundus in potestate creatoris eius* (por. Cusanus..., *Vier Predigten*..., 78 i 134). Pogląd ten zaakceptuje później Hegel w *Filozofii religii*, gdzie nie waha się nawet twierdzić, że Bóg odwiecznie stwarza Samego Siebie.

reine Nichts), a Nic w bycie, z czego wyłania się — jego zdaniem — „das Werden”; odwieczny ruch logicznego „stawania się” bytu. Następnym tegoż ruchu jest „byt-tu-oto” (das Dasein), który stanowi już przesłankę „dziedziny skończoności”, jaką jest świat zmysłowy¹²⁵.

Ale wróćmy do Kuzańczyka, z którym osiągnęliśmy granicę ludzkiego pojmowania; imię Boga stało się dlań nazwą „*Myśli nie do pomyślenia*” (Maksym Wyznawca, VI—VII w. n.e.), którą można jedynie wielbić, nie usiłując jej zrozumieć¹²⁶. Tak właśnie postąpił Mikołaj w omawianym dialogu, choć w *De docta ignorantia* (i innych pracach) próbował czegoś więcej: osiągnąć dialektyką tajemnicy Trójcy Świętej. Znakomity znawca poglądów Kuzańczyka, R. Haubst podaje w związku z tym wykres trójkąta równoramiennego o wierzchołkach symbolizujących kolejno Boga—Ojca, Boga—Syna i Ducha Świętego¹²⁷. Bóg—Ojciec to Jedność (Unitas) absolutna i zasada (principium) wszystkich bytów, którą z uwagi na Jej pustkę bytową można wziąć tylko za „minimum absolutum”, czyli za Boga „ut nihil”; za Boga, o którym mówi dziś L. Gilkey, że jest *Świątą Nicością*¹²⁸. W osobie Syna Bożego zawarta jest Równość (Aequalitas) Boga z samym sobą, ale — na gruncie wiary w Jezusa ewangelicznego, który jest *miejscem, gdzie spoczywa wszelkie poruszenie natury i łaski* — nie jest już Ona bytową pustką, lecz „maximum absolutum” i Bogiem „ut omnia”. To samo, choć w innych słowach, powie w naszym stuleciu Teilhard de Chardin, pisząc: *Obecność Słowa Wcielonego przenika wszystko, jak pierwiastek powszechny*¹²⁹. Duch Święty wreszcie jest Zjednoczeniem (Conexio) jedności i wszystkości, nicości i bytu; w Nim też jako w swym celu (finis) spełnia się i objawia duchowość Boga. Hegel zamiast słowa „conexio” użyje tu terminu „synteza” oraz ujmie troistość Boga w bardziej co prawda panteistyczny i heterodoksyjny, niemniej jednak podobny sposób: Bóg—Ojciec to idea, która jest jednią zwróconą ku

¹²⁵ Por. G. W. F. Hegel, *Nauka Logiki*, t. I, 93 oraz *Wiss...*, I Bd. *Die objective Logik...*, 23.

¹²⁶ Idea teologii negatywnej tkwi również w podtekście heglowskiej krytyki rozumu: „nie pozwolić poznaniu stosować do Boga określeń i stosunków przystających skończoności” (*Nauka logiki*, t. I, 105). Nawiasem mówiąc, trudno zgodzić się z arbitralną i nie znajdującą potwierdzenia w bezstronnej wiedzy historycznej opinią Z. Kuderowicza, że wskazywanie na analogie między Hegla „czystą myślą” i Bogiem opiera się na nieporozumieniu (p. Z. K., *Hegel jako prekursor myślenia teoretycznego* w: *Studia Filozoficzne*, nr 12(1981) 102).

¹²⁷ Wykres ten przytacza S. Swieżawski w op. cit., t. 3, 231. Modelem trójkąta posługiwał się dla przedstawienia Trójcy Świętej nauczyciel Mikołaja, Heimeryk de Campo (por. S. Swieżawski, op. cit., t. 4, fot. kolorowa, objaśnienie na str. 396). W sprawie jednotroistości i trójkąta równoramiennego patrz też: Platona *Timaios*, Warszawa 1960, 40—41 i 74—75).

¹²⁸ Por. L. Gilkey, op. cit., 374.

¹²⁹ „Jesus itaque est locus, ubi omnis motus naturae et gratiae quiescit” (*Cusanus...*, *Vier Predigten...*, 98). Zdanie Teilharda de Chardin cytuję z *Pism wybranych*, Warszawa 1967, 29.

sobie, ogólnością, która nie zeszła do poziomu istnienia; Syn Boży to przyroda czyli mnogość rzeczy jednostkowych, w których idea ogląda siebie i, które wzięte łącznie są jej innobytem (*das Anderssein*); Duch Święty łączy te momenty i dlatego jest duchem, który poprzez trzy stopnie swojego rozwoju (ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego) przywraca Bogu jedność z samym sobą¹³⁰.

Trzeba z naciskiem podkreślić, że Kuzańczyk nie podpisałby się nigdy pod tak jawnym panteizmem, który — odrzucając transcendencję — utożsamia *esse* Boga z istotą przyrody, *intelligere* zaś z ludzkim duchem i osiąganą przezeń w historii samowiedzą¹³¹. Kończąc dialog, pisze on wszak jednoznacznie, że ani Bóg, ani też imię Jego *nie da się znaleźć w świecie stworzeń* oraz, że wszystko, co do tego świata należy *nie jest bytem z siebie (ex se), lecz od Tego (ab eo), który wyprzedza wszystko, co złożone*. Z drugiej jednakże strony zamiast tradycyjnego wyrażenia „*creatio ex nihilo*”, powtarza się w jego pracach — ale poza omawianym dialogiem — dość enigmatyczne i zbliżone znaczeniowo do neoplatońskiego terminu „*emanacja*”, słowo „*productio*” (wyłonienie, wysunięcie itp.). To zaś nasuwa przypuszczenie, że zdaniem Kuzańczyka, świat wyłonił się z Boga, a nie z nicości Jemu przeciwstawnej; że zatem jest on „okruczem” Jego własnej substancji¹³².

Koresponduje z tym przypuszczeniem metodologia Mikołaja, a w szczególności okoliczność, że ontologicznie zorientowanej (i w tym sensie „obiektywnej”) dialektyki bytu i nicości nie zamknął on w *esse* Boga, które jako Nieskończoność absolutna jest zestaloną w jedność to-

¹³⁰ Swoją koncepcję jedno-troistości Boga przedstawił Hegel m.in. w *Wykładach z filozofii religii* oraz w *Encyklopedii nauk filozoficznych* (Por. np. G. W. F. Hegel, *System der Philosophie, II Teil, Die Philosophie der Natur*, wyd. cyt., § 247).

¹³¹ Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, Warszawa 1965, 363—365 i 389—390. Hegel broni się wprawdzie przed panteizmem, ale — jak sądzę — nieskutecznie. Natomiast problem panteizmu Kuzańczyka jest dyskusyjny. Zdania historyków są podzielone, jedni zarzucają mu panteizm, inni bronią go przed tym zarzutem (por. M. Tokarski, op. cit., 257—259). Zdaniem S. Swieżawskiego niektóre sformułowania Kuzańczyka są *...naprawdę niepokojące, gdyż ich panteizująca interpretacja niejako się narzuca...*, ale ostatecznie nie chodzi tu o panteizm, lecz o podkreślenie transcendencji i immanencji Boga wobec świata (op. cit., t. 3, 229). Natomiast F. Kwiatkowski pisał, że Mikołaj z Kuzy *trochę panteizował* (F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. III, Kraków 1947, 76).

¹³² Por. S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 253. Kuzańczyk używał też niekiedy słów „*emanatio*” i „*emanare*” (por. M. F. Tokarski, op. cit., 267, przypis). Jeśli chodzi o problem „*creationis ex nihilo*”, to nie był on nigdy rozwiązywany jednoznacznie. Nawet św. Tomasz z Akwinu dopuszczał możliwość filozoficznej akceptacji poglądu o wieczności Wszechświata (por. E. Gilson, *Tomizm*, 213 i nast.). Zwraca na to uwagę M. Heller, konkludując, że *Dla chrześcijańskiego kreacjonizmu nie jest istotne twierdzenie o czasowym początku świata, lecz przekonanie, że wszystkie byty zależą w swoim istnieniu od Boga* (M. Heller i J. Zyciński, *Wszechświat i Filozofia*, Kraków 1980, 230—231 i 235). A co do tego nie miał Kuzańczyk żadnych wątpliwości.

talnością „wszystkiego” (omnium). Rozciągnął on ją nadto na akt stworzenia, oddając jej w posiadanie każde skończone „coś” (aliquid). Aby wyjaśnić o co chodzi, zatrzymajmy się najpierw nad dwudziestą wypowiedzią Chrześcijanina, w której stwierdza on, co następuje: *Bóg jest ponad niczym i czymś (supra nihil et aliquid)..., aby w ten sposób posłuszne było mu (ut ita ei obediat) zarówno to, co nie jest, jak i to, co jest (id quod non est, sicut id quod est).*

Otóż można odczytać tę wypowiedź w taki sposób, że zrówna się ona z poglądem scholastycznym, że *wszystkie stworzenia utrzymywane są w bycie (conservantur in esse) przez Boga oraz, że Bóg... wpływa (concurrit) bezpośrednio na wszystkie czynności stworzeń*¹³⁸. Czy jednak naprawdę o to chodzi? Jedno nie budzi wątpliwości: wyrażenia „nihil” i „aliquid” oraz „id quod non est” i „id quod est” dotyczą świata stworzeń i oznaczają uwikłany weń niebyt (non esse) i byt (esse) skończony¹³⁴. Wynika to z ich kontekstu, w którym czytamy, że mocą Boga *niebyt przechodzi w byt, a byt w niebyt* oraz, że *nicość przysługuje tym bytom, które są mu podległe*¹³⁵. Problem zaczyna się wtedy, gdy pojąć chcemy sens tej „podległości”, a ściślej Mikołaja koncepcję „posłuszeństwa” (oboedientia), jakim byt i niebyt związane są z Bogiem. Konieczne jest jednak w tym celu połączenie analizowanej wypowiedzi Chrześcijanina z Mikołaja koncepcją „eksplikacji Boga” oraz spojrzenie z perspektywy tej koncepcji na relację *Deus — nihil — aliquid*; a właśnie ta relacja jest denotatem zdania *Deus est supra nihil et aliquid*¹³⁶.

Wspomniałem na początku niniejszego komentarza, że Bóg Mikołaja z Kuzy jest zarówno „zespoleciem” (complicatio) wszystkich bytów „in ordine essentiarum”, jak i podstawą ich „rozwiniecia” (explicatio) w świat realny; zespala On je (est omnia complicans) w taki sposób, że idealnie bytują one „wszystkie w nim” (omnia in eo), rozwija zaś (est omnia explicans) na takiej zasadzie, iż „sam jest we wszystkich” (ipse in omnibus)¹³⁷. Przypomina się tu starożytny — znany również Heglowi — pogląd Plotyna, że jeśli Jedno jest *mocą wszystkich rzeczy*, to z tej właśnie przyczyny *jest wszystkimi rzeczami*, oraz, że jako takie wznosi się ono ponad wielość bytów i *jest ponad wszystkimi rzeczami*¹³⁸. Imma-

¹³³ Por. F. Egger, op. cit., 455 i 458. Według św. Augustyna *conservatio mundi est continua creatio*.

¹³⁴ Na temat wyrażenia „id quod est” piszę obszerniej w ostatnim rozdziale komentarza.

¹³⁵ Por. te fragmenty pierwszego rozdziału niniejszego komentarza, do których odnoszą się przypisy 19 i 20.

¹³⁶ W sprawie pojęcia denotatu (denotacji) patrz np.: *Mała Encyklopedia Logiki*, Wrocław 1970, 47.

¹³⁷ Z *De docta ignorantia*, patrz: M. F. Tokarski, op. cit., 229, przypis.

¹³⁸ Plotyn, *Enneady*, wyd. cyt., 266—267.

nencja łączy się zatem z transcendencją, tak iż choć Jedno przelało się niejako w świat rzeczy, to jednak przez swój nadmiar bytuje nadal jako Jedno, pozostając Sobą w Sobie¹³⁹.

Hegel zakwestionował transcendencję, podkreślił ją natomiast Mikołaj z Kuzy, co zabezpieczyło go wprawdzie przed jawnym panteizmem, nie uchroniło jednak przed panteizowaniem, uwikłanym m. in. w dyskurs o akcie stworzenia. Czyż nie panteistycznie brzmi oświadczenie z *De docta ignorantia*, że *Deus est omnia et hoc est creare* (Bóg jest wszystkim i na tym polega stworzenie świata)?¹⁴⁰ Pięć lat później, w *Apologia doctae ignorantiae* (1449), będzie on bronił tego zdania, powołując się m. in. na list św. Pawła do Kolosan, gdzie po stwierdzeniu *Wszystko przez Niego i dla Niego* (w przekładzie J. Wujka:... i w Nim — A. S.) zostało stworzone następuje werset: *On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie* (Kol. 1, 16, 17)¹⁴¹. Za nieprawdziwy uzna on tam wprawdzie pogląd, że *jeśli Bóg jest wszystkim tym, co jest, to nie stworzył on wszystkiego z nicości*¹⁴². (*Deus benedictus omnia eravit* — powie Kuzańczyk we wspomnianej *Apologii* — i uczynił to nie inaczej, jak wywołując świat z nicości). Rzecz jednak w tym, że nie miała to być nicość względem Boga zewnętrzna, lecz przynależna Jego własnej naturze i zespolona wraz z wszystkością w niepojmowalną jednię: *Deus ut nihil et Deus ut omnia*¹⁴³. Sugeruje to Chrześcijanin w dialogu wtedy, gdy godzi się ze zdaniem swojego rozmówcy, że Bogu byt nie przysługuje, oraz gdy odrzuca zarazem supozycję, że Bóg jest niczym. Nie jest zaś niczym, bo *zasadą niebytu nie jest niebyt* oraz *domaga się niebyt zasady, aby bytowała (ut sit)*¹⁴⁴. A jeśli tak, to wspomniana wcześniej relacja „Deus — nihil — aliquid” nie ma charakteru formalnego: jej wszystkie trzy człony nie istnieją „na zewnątrz siebie”, lecz żyją życiem dialektycznym, podobnym temu, o jakim mówił później Hegel, kiedy rozpatrywał relację między „czymś” (das Etwas) i „tym, co inne” (das Andere).

Według filozofii scholastycznej Coś pokrywa się zakresowo z jakąś rzeczą, ale zgodnie z etymologią słowa „aliquid” (aliquid quid), które oznacza coś innego niż pozostałe rzeczy, determinację Czegoś określa

¹³⁹ Tamże, 228 i 230. Jest to możliwe jedynie dlatego, że prawdziwa substancja nie ma determinacji czasoprzestrzennych, jest natomiast jednością dynamiczną i zasadą działania. (Por. B. Jasiński, op. cit., 43—45).

¹⁴⁰ Por. M. F. Tokarski, op. cit., 266, przypis.

¹⁴¹ Patrz: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. cyt., 1335 oraz *Nowy Testament w przekładzie polskim* W. O. Jakuba Wujka T. J., Kraków 1936, 578.

¹⁴² Por. M. F. Tokarski, wyd. cyt., 265, przypis.

¹⁴³ Właściwym imieniem Boga jest — zdaniem Kuzańczyka triada: *unitas* — *aequalitas* — *conexio* (S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 230, wykres wspomniany w przypisie 127).

¹⁴⁴ Wracamy tu w inny sposób do zagadnienia poruszonego w związku ze zdaniem: *Bóg nie jest niczym, ponieważ owa nicość posiada nazwę „nie”*.

przede wszystkim jego wsobna odrębność¹⁴⁵. Podkreślił ją Kuzańczyk m.in. w zdaniu, że *parti universi esse aliarum partium deest* (części wszechświata brakuje bytu innych części); uczynił to jednak w sposób dialektyczny, tj. przyjmując zarazem antytezę, że w każdej takiej części bytuje jakoś in gremio to, co inne, czyli cały wszechświat¹⁴⁶. W podobny sposób opisywać będzie Coś Hegel, dla którego jest ono momentem totalności Absolutu, a także bytem, *ale nie bytem w ogóle, lecz jako odniesienie się do siebie w przeciwstawieniu do swego odniesienia się do tego, co inne ...Taki byt jest bytem samym w sobie (das Ansichsein)*¹⁴⁷. Otóż do natury tak wyodrębnionego Czegoś należy, zdaniem Hegla to, iż jest ono — podobnie jak omówiona wcześniej synteza dwóch pustych abstrakcji: „czystego bytu” i „czystego Nic” — stawaniem się (das Werden). Ale już nie takim, jakim było ono na początku bytowania, gdy przebiegało w prostej jedni Absolutu, lecz stawaniem się ukonkretnionym, w którym: 1) na miejsce czystego bytu wszedł obywający się jeszcze bez istnienia, logicznie jednak już określony i w tym sensie „dany” (vorhanden), „byt — tu — oto” (das Dasein); 2) na miejsce Niczego weszły inne „byty — tu — oto”, potraktowane jako niebyt (das Nichtsein) pierwszego Dasein. Nie jest przeto ów niebyt nicością absolutną, lecz zaprzeczeniem swojego korelatu; stanowi — gdy zechcemy go ująć w sposób scholastyczny — względnie „nihil negativum” takie, jakim jest np. nieczłowiek w stosunku do człowieka, niekamień w stosunku do kamienia itp. Toteż Coś (a także to, co inne, które jest również jakimś Czymś) stanowi syntezę bytu samego w sobie i własnego innobytu. W tym sensie jest ono — według słów Hegla — „niespokojną jednią”, w której założona została możliwość zmiany: przejścia niebytu w byt (powstawanie Czegoś) i bytu w niebyt (przemijanie)¹⁴⁸. I chociaż jest to jednia o statusie logicznym, dynamizuje ona rzeczywistość, a samo Coś konkretyzuje się w końcu tak, iż proces zmiany schodzi do „rzeczy określonej” (die Sache), która „wstępuje w egzystencję” i jest „rzeczą w sobie” (das Ding)¹⁴⁹. Idea absolutna chce się bowiem urzeczywistnić jako absolutna (absolutus = zupełny); musi więc

¹⁴⁵ Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. II, Kraków 1947, 20, oraz M. Krąpiec, op. cit., 107.

¹⁴⁶ Por. Cusanus..., *Vier Predigten...*, 100. Na rozwinięty zwłaszcza w późniejszych pismach Kuzańczyka pogląd, że *wszechświat istnieje w każdej ze swych części* zwraca szczególną uwagę E. Gilson w: *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 1968, 86. Patrz też: M. F. Tokarski, op. cit., 237—239.

¹⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, wyd. cyt., 153.

¹⁴⁸ Tamże, 148 oraz 131 i 153.

¹⁴⁹ Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft...*, *Die Lehre vom Wesen...*, wyd. cyt., 133 oraz *Nauka logiki*, t. II, wyd. cyt., 160—161. Patrz też: *Wissenschaft...*, *Die Lehre vom Begriff...*, wyd. cyt., 197 oraz *Nauka logiki*, t. II, 570. Autor przekładu polskiego nie rozróżnia jednak „Dasein” i „Existenz”, co jest poważnym błędem.

wyść poza siebie, aby sprowadzić do istnienia to wszystko, co stanowi odwieczny Logos rzeczy.

Ale Bóg Kuzańczyka to Bóg osobowy, Bóg Starego i Nowego Przymierza, który objawił się człowiekowi jako Pan stworzenia. W przeciwieństwie do Absolutu Hegla (czy Jednego Plotyna) nie jest On zatem tylko „prostą niezłożonością”. Jest ponadto odwieczną Myślą, która świat „istoczy”; miłującą i wolną Wola, która użycza mu istnienia, a także celem i zbawieniem „człowieka — pielgrzyma”¹⁵⁰. Czy można mówić tu o analogiach z doktryną Hegla? Otóż sądzę, że tak, albowiem mimo wszystko związki w układzie „Deus — nihil — aliquid” są u obu myślicieli podobne: 1) Obaj zakładają „rozciąganie się” Absolutu na coś (byt) i to, co inne (niebyt, nicość negatywną); 2) w jedności tych dwóch momentów upatrują podstawę „fieri” — drugiego w sensie heglowskim aktu „des Werdens”, dzięki któremu coś powstaje i coś przemija, aby mógł się zrealizować zjawiskowy świat rzeczy.

Systematycznego wykładu powyższych zagadnień nie przedstawił Mikołaj (podobnie zresztą jak Hegel) nigdzie, a rozważania, które poświęcił im w swoich pismach, są bardziej lapidarne od wywodów heglowskich. W omawianym dialogu dotknął ich zaledwie w dwóch miejscach: 1) w dziewiętnastej wypowiedzi Chrześcijanina: *Bóg nie jest czymś, albowiem coś nie jest wszystkim, a On jest wszystkim*; 2) w dwudziestej wypowiedzi tegoż mówcy: *Bóg jest ponad niczym i czymś, zaś nicość przysługuje bytom, które są mu podległe oraz jest mu pośluszna, aby stawało się coś; aby niebyt przechodził w byt i odwrotnie*.

Nie wiadomo (a przynajmniej ja nie wiem), czy Hegel korzystał z prac Kuzańczyka, czy może raczej łączy ich co innego: źródła, do których obaj sięgali, a zwłaszcza pisma Plotyna i Proklosa¹⁵¹. Może wreszcie zbliżyły ich podobne okoliczności pracy: *Stojąc wobec problemu uzgodnienia tylu odmian metafizyki, Hegel był w sytuacji bardzo zbliżonej do tej, w jakiej znalazł się Mikołaj Kuzańczyk w wieku piętnastym?*¹⁵² Tak, czy inaczej, bezsporny wydaje się fakt, że obaj zasługują na miano twórców nowożytnej dialektyki. I jeśli rację miał E.

¹⁵⁰ W tym właśnie miejscu doszło do jawnego pęknięcia między neoplatonizmem, skłaniającym się do poglądu, że Bóg tworzy świat myśląc o nim, a tradycją judeo-chrześcijańską, która jest u swych podstaw woluntarystyczna (por. B. Jasiński, op. cit., 208 i 240). Hegel bliższy był tu neoplatonizmowi, natomiast Kuzańczyk chciał zostać do końca wierny wspomnianej tradycji.

¹⁵¹ Wpływ Plotyna i Proklosa na Hegla podkreśla np. H. G. Gadamer w: *Hegels Dialektik, Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen 1971. Natomiast B. Świtalski pisał w latach międzywojennych, że Hegel był *w Niemczech jednym z pośród pierwszych i głośniejszych badaczy plotynizmu* (ks. dr B. Świtalski, *Plotyn a etyka św. Augustyna*, Warszawa 1938, s. V). Faktem jest, że wiele miejsca poświęcił Hegel Plotynowi i Proklosowi w *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, gdzie jednak — co jest zagadkowe — nie wymienia Kuzańczyka.

¹⁵² E. Gilson, *Jedność...*, wyd. cyt., 170.

Gilson pisząc, że już w zaraniu filozofii znaleźć można „ówczesnego Hegla” w osobie Anaksymandra, to tym bardziej należało by nazwać Kuzańczyka „Heglem quattrocento”¹⁵³. Nie wiem tylko, czy nie powinniśmy postąpić odwrotnie; przynajmniej dlatego, że to właśnie Kuzańczyk, a nie Hegel, wprowadził do filozofii ów specyficzny rodzaj spekulacji, który polega na zespoleniu dwóch „momentów”: 1) abstrakcyjnego, nazwanego przez Hegla „rozsądkowym” (verständige) i 2) dialektycznego, będącego według niego momentem „negatywno-rozumowym” (negativvernünftige). Oba te „momenty” — a także ich syntezę, ukonstytuowaną przez trzeci moment „pozytywno-rozumowy” (positivvernünftige) — przedstawił Hegel w *Encyklopedii nauk filozoficznych* nazywając je tam *stronami tego, co logiczne*¹⁵⁴. Pierwszy z nich zapewnia filozofii ścisłość myślenia, porządkuje je bowiem według zasad „zwykłej logiki” (gewöhnliche Logik), czyli — jak dziś mówimy — logiki formalnej. Jest ona dziełem potocznego rozsądku (der Verstand), który odpowiada Kuzańczyka „rozumowi czyniącemu rozróżnienia” (ratio discretiva, czyli discretionem faciens) i stanowiącemu przedpole dla działań intelektu. Zamiast terminu „intelekt” (intellectus) występuje u Hegla słowo „rozum” (die Vernunft), a działalność odpowiadającej mu władzy odpowiada dwom „momentom”: negatywno-rozumowemu i pozytywno-rozumowemu. Pierwszy zaprzecza wszystkiemu do czego doszedł „abstrakcyjny” rozsądek (u Kuzańczyka „ratio”), wskazuje bowiem, że jego określenia są jednostronne i zawierają negację samych siebie. Drugi zespała te określenia z ich negacjami, dochodząc do *jedności różnorodnych określeń* (*Einheit unterschiedener Bestimmungen*)¹⁵⁵.

Otóż niepodobna przeoczyć faktu, że — jeśli nie w dyskursie teoretycznym, to w praktyce teologicznych spekulacji — wszystkie te „momenty” występują u Mikołaja. W trzynastej wypowiedzi Chrześcijanina odnotował on np. zdanie, że *prawda jest tylko jedna, albowiem jedna jest także jedność; a prawda zbiega się z jednością, gdy prawdą jest, że jedność jest jedna*. To nieczytelne z pozoru zdanie łatwo zrozumieć, gdy przełożymy je na okres warunkowy i odczytamy następująco: *Jeżeli jest tak, że w wyrażeniu jeśli jedna jest jedność, to jedna jest prawda* ($p \rightarrow q$), prawdziwy jest jego poprzecznik *jedna jest jedność* (p), to jest zarazem i tak, że jego następnik *jedna jest prawda* (q) stanowi również zdanie prawdziwe. Mamy tu zatem do czynienia ze znanym prawem logiki formalnej, określanym jako prawo *modus ponendo ponens*: $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$.

¹⁵³ Tamże, 215.

¹⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Stuttgart 1927, § 13, 34.

¹⁵⁵ G. W. F. Hegel, *System der Philosophie*, wyd. cyt., § 16, 36 i § 82, 195.

Kuzańczyk nie odrzuca — jak widać — logiki formalnej, uważa ją jednak za niewystarczającą w poznaniu spraw boskich. I właśnie z czymś podobnym mamy do czynienia także u Hegla, przynajmniej w tych jego oświadczeniach, w których słowami „Bóg” i „Absolut” operuje on zamiennie. Krytykując rozsądkowe pojęcie Boga jako pojęcie puste, „pozbawione treści”, przeciwstawia mu Hegel pojęcie dialektyczne, zgodnie z którym jest On „kwintesencją wszystkich sprzeczności” i jako taki nie może być nazwany jednoznacznie¹⁵⁶. Trudno nie dostrzec tu podobieństwa zarówno do Kuzańczyka koncepcji „coincidentiae oppositorum”, jak i do jego rozwiązania problemu „imion bożych”, do którego ustosunkował się on, mówiąc ustami Chrześcijanina: *Bóg ani się <jakoś> nazywa, ani wcale nie nazywa, ani nazywa i nie nazywa <zarazem>*,¹⁵⁷ lecz wznosi się ponad wszelkie określenia wzięte ze świata empirii.

Zbliżyliśmy się do końca niniejszych rozważań, wynosząc z nich przekonanie, że właśnie dialektyka Mikołaja jest — w zestawieniu z innymi dialektykami — najlepiej umotywowana. Dialektykę Hegla znamionują z pewnością większa finezja i bogactwo językowe, co czyni z niej eksplikans dialektyki kuzańskiej. Ale podczas gdy racją tej ostatniej jest pragnienie poznania Boga Osobowego, Ostateczności, z którą czujemy się związani nawet wtedy, gdy jej byt obiektywny podajemy w wątpliwość, z heglowską dialektyką Absolutu jest inaczej. Człowiek współczesny, wyposażony w doświadczenie i metody matematyczne; człowiek, który hołduje przekonaniu, że wystarczą mu one do zrozumienia, czym jest świat i on sam ze swym życiem społecznym, patrzy na nią z zakłopotaniem. Komu potrzebne są dziś spekulacje o idealnej osnowie bytu, którą przyjmuje się tylko dlatego, aby zbliżyć byt do rozumu? Czy zatem nie przeciw sobie przywołał Hegel groteskowy obraz Hindusa, który patrząc przez całe życie *nieruchomo na koniec swego nosa, mówi wewnątrz w sobie tylko Om Om Om, albo w ogóle nic nie mówi?*¹⁵⁷

Ale sytuacja dialektyki Hegla nie jest mimo wszystko najgorsza, skoro — jak stwierdza to wielu badaczy — ma ona u swych podstaw ten sam przedmiot, co teologia, i właśnie z uwagi na ów przedmiot zmuszona jest łamać zasady logiki formalnej¹⁵⁸. Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja dialektyki materialistycznej. Proklamując zasadę „rozwoju dzięki przeciwieństwom” (zasadę autodynamizmu rozwoju), nie

¹⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, 143.

¹⁵⁷ Tamże, 117.

¹⁵⁸ Hegel pisał, że *filozofia jest teologią, a jej zajęciem... dla niej samej jest służba Boża* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I. Teil, *Begriff der Religion*, Leipzig 1925, 30). Myśli dyskursywnej przeciwstawiał on *refleksję pełną polotu*, która polega na *ujmowaniu i wypowiedaniu sprzeczności* (por. *Nauka logiki*, t. II, wyd. cyt., 95).

wyjaśnia ona nieomal niczego. W stosunku do wiedzy empirycznej, na którą powołuje się materializm, jest ona „nadmiarem językowym”, rozcięciem tejże wiedzy przez zbędny werbalizm; nie wnosi zaś do niej samej niczego takiego, co byłoby odpowiedzią na pytanie, czym jest świat i jakie są źródła ruchu konstytuujących go zdarzeń¹⁵⁹. Aby na nie przynajmniej z grubsza odpowiedzieć, sięgać musimy zawsze do pojęć podstawowych, bądź fizykalnych, związanych zwłaszcza z fizyką kwantową, bądź metafizycznych, wypracowanych w dziejach filozofii. A może w końcu za niezbędną uznamy ich syntezę, co postulują już dziś niektórzy fizycy i filozofowie, np. cytowany kilkakroć C. F. von Weizsäcker?

Wspominam tu o Weizsäckerze również dlatego, że jest w nim coś z Kuzańczyka; podobnie jak Mikołaj, łączy on wiedzę ścisłą (matematyczno-przyrodniczą) z tkanką metafizyki oraz uprawia filozofię synkretyczną, która ulega wprawdzie wpływom neoplatonizmu, nie stroni jednak także od innych zapożyczeń; zwłaszcza z arystotelizmu. O długi, jaki zaciągnął Kuzańczyk u Arystotelesa (czy św. Tomasza) mówi się zwykle niewiele, choć nie dlatego, iżby go tu wcale nie było. Rzecz raczej w tym, że był on znacznie mniejszy i nieporównywalny z zadłużeniem u Platona, Plotyna, Proklosa czy neoplatoników chrześcijańskich. Widać to wyraźnie w omawianym dialogu, aczkolwiek i tutaj ślady arystotelizmu — opracowanego w pojęcia scholastyczne — dają się zauważyć. Jeden z nich, i bodaj najwyraźniejszy, uwidocznia się w tym, że podczas gdy według Plotyna najbliższe jest Bogu imię „Dobro”. Kuzańczyk idzie za wskazówką Stagiryty, że *zasady wiecznego bytu powinny być zawsze najbardziej prawdziwe* i utożsamia Boga z Prawdą¹⁶⁰. Zwraca na to uwagę E. B o h n e n s t a e d t w przypisach do niemieckiego przekładu *De Deo abscondito*, choć źródłem powyższej zmiany jest raczej — jak sądzę — Pismo Święte¹⁶¹. Bohnenstaedt pisze ponadto, że arystotelesowska i tomistyczna proveniencja posiada także fakt, iż Mikołaj akceptuje wymiennosc takich pojęć (konvertierenden Begriffe), jak „rzecz”, „byt”, „prawda”, „dobro”, „jedno”, i „coś”¹⁶². Badacz ten skłonny jest wreszcie widzieć wpływ Arystotelesa w jednym z ostat-

¹⁵⁹ Zwrócił na to słusznie uwagę sympatyzujący z marksizmem L. Chwistek w: *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. II, Warszawa 1963, 22—23.

¹⁶⁰ Por. *Schriften des Nicolaus von Cues...*, Heft 3, *Vom Verborgenen Gott*, Leipzig 1942, 122, oraz Arystoteles, *Metafizyka*, ks. II (a), 993 b (korzystałem z przekładu rosyjskiego: Aristotiel, *Soczinienia...*, t. 1, Moskwa 1976, 95).

¹⁶¹ Między innymi *Ewangelia według św. Jana*, skąd pochodzą cytowane przez Kuzańczyka słowa: *Bóg jest Duchem, potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie* (4, 24). Komentarz do tego tekstu przedstawił Mikołaj w kazaniu na Święto Zwiastowania w 1457 r. (por. Cusanus..., *Vier Predigten...*, 138—140). Pamiętać jednak należy, że również Plotyn przypisywał Absolutowi, poza Dobrem, Prawdę i Życie.

¹⁶² Por. *Schriften...*, Heft 3..., 122—123. (*Anmerkungen*).

nich zdań dialogu, w którym stwierdza Chrześcijanin, że *...centrum widzenia pozbawione jest barwy*. I rzeczywiście: koresponduje ono ze zdaniem Stagiryty, iż *to, co jest zdolne postrzegać barwę, samo jest bezbarwne!*¹⁶³ Dodajmy, iż także Kuzańczyka koncepcja „fieri” — podobnie zresztą jak heglowska definicja stawania się — jest (co w odniesieniu do Hegla podkreśla E. Gilson) *ujęta w terminach bytu i niebytu parafrazą Arystotelesowskiej definicji ruchu wyrażonej w terminach aktu i możliwości*¹⁶⁴.

Ale mimo to ani wpływ Arystotelesa, ani inne pomniejsze wpływy czy zapożyczenia, nie odegrały w pracach Mikołaja tak ważnej roli, jak „szkoła Platona” z jej snującą się przez wieki „dialektyką obiektywną” i zintelektualizowaną teologią mistyczną¹⁶⁵. W duchu tejże teologii wielbi Poganin Boga na końcu dialogu, gdzie wiedza stapia się z adoracją i przechodzi w modlitwę. W kilka lat później, w dziele *De visione Dei*, z tak ukonstytuowaną modlitwą wystąpi sam Mikołaj pisząc: *Dziękuję Ci mój Boże za to, że pokazałeś mi, jak zbliżyć się do Ciebie mając tylko jedną drogę, która ogólowi ludzi (allen Menschen), także najbardziej uczonym filozofom, wydaje się całkiem niedostępna i niemożliwa; że wskazałeś mi, jak można Cię zobaczyć jedynie tam gdzie niemożliwość wchodzi w drogę i przeciwstawia się człowiekowi. Ale Ty Panie, Ty Pokarmie doskonałych, dałeś mi odwagę, abym gwałt sobie zadał. I oto niemożliwość pokrywa się z koniecznością! Odkryłem miejsce, w którym można Cię znaleźć bez osłonek. Jest ono opasane zbieżnością przeciwieństw. Jest to mur Raju, który służy Ci za mieszkanie. Jego wrót strzeże najdociekliwszy duch Rozumu. Dopóki nie zostanie on przewyciężony, wejście doń nie zostanie otwarte. Po tamtej przeto stronie muru zbieżności przeciwieństw można Cię zobaczyć, natomiast po tej stronie w żaden sposób...*¹⁶⁶

3. Język i przekład dialogu.

Jeśli prawdą jest, że język teologii szuka dziś swego sensu nie tyle w Absolucie, co w najgłębszych problemach ludzkiej egzystencji, to zgoła nieprawdziwy jest suplement tej opinii, a mianowicie zdanie, że

¹⁶³ Tamże, 126. Por. Arystoteles, *O duszy* II, 418 b (cyt. przekład ros. 409).

¹⁶⁴ Por. E. Gilson, *Byt i istota*, 184. Ale i tutaj można odnaleźć wpływ neoplatonizmu, ponieważ heglowskie przejście od nicości do bytu odpowiada Proklosa koncepcji *przewagi niebytu nad bytem* (por. B. Jasinowski, op. cit., 223).

¹⁶⁵ Zgodnie z platońską koncepcją dialektyki, odnosi się ona do myślenia i bytu, natomiast dialektyka Arystotelesa jest metodą takiego rozumowania, w którym dochodzi się do wniosków pozbawionych pewności. W czasach nowożytnych do pierwszej nawiąże Hegel, do drugiej Kant.

¹⁶⁶ *Schriften...*, 4, *Von Gottes Sehen...*, wyd. cyt., 81—82. Tekst cytuję w przekładzie z języka niemieckiego.

w dawnych czasach działało się całkiem inaczej; że gwarancją teologii był wówczas sam Absolut, oderwany od człowieka i spraw ludzkich¹⁶⁷. Fałszywość tego suplementu staje się oczywista w zestawieniu z faktem, że chrześcijański dyskurs o Absolutcie był od początku związany z człowiekiem; z jego podmiotowością i relacjami kreowanymi przez miłość. Podkreśla to w wielu miejscach cały Nowy Testament, a w nim godna uwagi sentencja Jana Apostoła: *Nikt nigdy Boga nie oglądał. Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała. Poznajemy, że my trwamy w Nim, a On w nas (I List św. Jana 4, 12—13)*¹⁶⁸.

Otóż taki właśnie punkt wyjścia dla pobożności wybrał ongiś Mikołaj z Kuzy i trzymał się go ściślej, niżli wielu scholastyków, których poglądy oceniał krytycznie, zarzucając im przesadny racjonalizm, nadmiar formalizmu i związane z nim uproszczenia teologii pozytywnej¹⁶⁹. Sądził, iż Bóg „otacza” (circumvenit) wszystkie miejsca na ziemi, uobecniając się w nich poprzez skutki, które tam wywołuje¹⁷⁰. I rzecz godna podkreślenia: mniej interesowały Mikołaja skutki obiektywne, urzeczywistniające się pośród zjawisk materialnej przyrody, bardziej natomiast ludzka subiektywność, gdzie Bóg jest — jak pisał — *propter solatium amicorum*¹⁷¹. Właśnie tu, *in animo*, upatrywał on punkt wyjścia dla transcendencji, w której człowiek — *stworzony i widzialny bóg na ziemi* — przekracza sferę własnej skończoności, wznosi się do Boga — Absolutu i staje *twarzą w twarz* przed Prawdą Nieskończoną, gdzie załamuje się język imion, a ustanawiający go rozum *dyskretywny* milknie¹⁷².

Koresponduje z tą koncepcją język Kuzańczyka, który różni się od języka teologii scholastycznej. Czytelnik odnosi wrażenie, że obcuje nie tyle z językiem zrealizowanym, zakrzepłym w zdaniach już zapisanych, ile raczej z językiem „in statu nascendi”, któremu udziela się ruch myśli niespokojnej i płynnej¹⁷³. Jak każdy język, musiał i on respektować schematy logiczne, stosował się do nich jednak w sposób sobie właściwy, zdeterminowany przez dwa fakty: 1) ściślej niż z Arystotelesa „logiką nazw” i z właściwymi jej formami sylogizmów kategorycznych związał się on ze stoicką „logiką zdań”; z jej sylogizmami hipotetycznymi („niedowodliwcami”), do których należał wspomniany

¹⁶⁷ Opinię tę podziela i jej suplement zdaje się uznawać m.in. L. Gilkey, op. cit., patrz 39—41, 475—479 i in.

¹⁶⁸ Patrz: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. cyt., 1390.

¹⁶⁹ Por. M. F. Tokarski, op. cit., 59—61 i 207.

¹⁷⁰ Por. Cusanus..., *Vier Predigten...*, 114.

¹⁷¹ Por. przypis 34.

¹⁷² Por. S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 234.

¹⁷³ Podobnie ma się rzecz z językiem Hegla, por. A. Synowiecki, *Byt i myślenie...*, wyd. cyt., 122—125.

wcześniej schemat „modus ponendo ponens”¹⁷⁴. 2) Nad logikę formalną w ogólności, której nie szczędził Mikołaj i takich epitetów, jak „garvula logica”, przedkłada ów język dialektykę antynomiczną, albowiem ...*logika, jako też wszelkie badanie filozoficzne* (aluzja do scholastyki — A. S.) *nie dochodzi jeszcze do <stanu> widzenia*¹⁷⁵. Dochodzi doń dopiero poznanie intuitywne, któremu dane jest albo milczeć w zachwycie kontemplacji, albo wysławiać się w języku „migotliwym”, pełnym skrótów, powtórzeń i antynomii; takim o jakim powie później Hegel, że ma „boską naturę”¹⁷⁶. I dlatego tekst komentowanego dialogu nie jest łatwy, a nawet nastęrcza w pewnych miejscach dość poważne trudności.

Świadczy o tym np. dziewiąta wypowiedź Chrześcijanina, w której stwierdza on, iż pojąć prawdę może tylko prawda oraz komentuje to mówiąc: *Neque tunc appraehenditur, quum esset appraehendens prius et post appraehensum*. Zdanie to przełożyłem następująco: *Wszak nie dałaby się ona uchwycić wtedy, gdyby władza pojmująca występowała wcześniej i później <niż> przedmiot pojmowany*. Uzasadnienie takiego przekładu przedstawiłem w pierwszym paragrafie drugiego rozdziału komentarza, choć możliwy jest także przekład morfologicznie i znaczeniowo prostszy: *...gdyby władza pojmująca występowała wcześniej, a przedmiot pojmowany dopiero po niej*. Taki właśnie przekład stosuje np. Stippel, pisząc: *Dann wird sie nicht erfasst, wenn der Erfassende früher und das Erfasste erst nach diesem wäre*¹⁷⁷. Trudność polega tu na amfibolii: *quum esset appraehendens prius et post appraehensum*, można ją bowiem rozumieć zarówno tak, że władza pojmująca jest wobec swego przedmiotu *prius et post*, jak i tak, że jest ona tylko *prius*, podczas gdy *post* jest przedmiot. Główny sens przekładanego zdania — jakim jest myśl o rozziwie podmiot-przedmiot — pozostaje wprawdzie w obu tłumaczeniach niezmienny, ale przekład, który wybrałem jest „bogatszy”, zawiera bowiem ponadto informację o Kuzańczyka różnieniu istoty władzy pojmującej i jej poznawczego działania¹⁷⁸.

Strukturalnie (choć z innych przyczyn) dwuznaczna jest dwudziesta szósta wypowiedź Chrześcijanina, w której stwierdza on, mówiąc o Bogu, co następuje: *Non est nihil, neque non est, neque est, et non est*. E. B o h n e n s t a e d t tłumaczy to pisząc: *Er ist weder nichts noch ist*

¹⁷⁴ Por. S. Swieżawski, op. cit., t. 2, 154 i nast. oraz T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Łódź 1957, 49—50.

¹⁷⁵ Z *Apol. doctae ignorantiae*, cyt. wg Swieżawskiego, op. cit., t. 3, 157. Por. też Tokarski, op. cit., 60.

¹⁷⁶ Por. Hegla uwagi o języku w: *Nauka logiki*, wyd. cyt., t. I, 12—13.

¹⁷⁷ Patrz: Nicolaus von Kues, *Der Verborgene Gott...*, *Lateinisch und deutsch. Übertragung und Nachwort von dr Fritz Stippel*, München b.r. 9.

¹⁷⁸ Por. zypis 89.

*er nicht, noch ist er und ist er zugleich nicht*¹⁷⁹. Sądzi on zatem, że myśl Kuzańczyka wyraża się tu w zaprzeczeniu trójczłonowej koniunkcji: *Bóg nie jest niczym i jest niczym i jest oraz nie jest niczym*, co odpowiadałoby zwyczajnemu użyciu spójników „neque” i „et”, uważanych za spójniki „kopulatywne”¹⁸⁰. Tymczasem Stippel tłumaczy tę wypowiedź inaczej: *Nicht ist er ein Nichts — weder ist er nicht, noch ist er — und ist er nicht*¹⁸¹. A to odpowiada zdaniu warunkowemu, w którym na początku występuje teza: *Bóg nie jest niczym*, za którą idzie twierdzenie: *On ani nie, ani jest*, i w końcu pojawia się wniosek, identyczny z tezą wyjściową: *Bóg nie jest niczym*. Niemieckie słowo „und” i łaciński spójnik „et” łączą tu zatem konkluzję z przesłankami i niewiele mają wspólnego ze spójnikiem koniunkcji¹⁸². Taką właśnie interpretację przyjąłem w swoim tłumaczeniu: *Nie jest niczym; ani nie jest, ani jest, przeto nie jest*.

Lektura dialogu nastrocza jednak także inne wątpliwości co do właściwszego sensu poszczególnych wypowiedzi. Jedną z nich powoduje m. in. wieloznaczność leksykalna, jaka ma miejsce np. w dwudziestej wypowiedzi Chrześcijanina: *Et hoc est omnipotentia eius: qua quidem potentia omne id quod est aut non est excedit...* Tłumaczę to zdanie pisząc: *I tam jest jego wszechmoc: zaiste tam gdzie <jego> władza przekracza wszystko to, co jest albo nie jest...* Podobne tłumaczenie proponuje Bohnenstaedt: *Und es ist seine Allmacht, in der er alles, was ist und nicht ist, überragt*. Natomiast Stippel rozumie myśl Kuzańczyka inaczej: *Das eben ist seine All-Macht: aus dieser Macht geht alles hervor, was ist und nicht ist*¹⁸³. Różnice wynikają tu przede wszystkim (choć nie tylko) z wieloznaczności słowa „excedit”, któremu odpowiada zarówno słowo „überragt” (wznosi się ponad coś,

¹⁷⁹ Por. *Schriften des Nikolaus von Cues...*, H. 3, *Vom Verborgenen Gott*, wyd. cyt., 49.

¹⁸⁰ Por. przypis 120.

¹⁸¹ *Der Verborgene Gott*, 23.

¹⁸² Jeśli spojrzeć na całe zdanie z punktu widzenia logiki formalnej, można je przyporządkować „prawu symplifikacji dla koniunkcji”: $(p \wedge q) \rightarrow p$, przy czym zmiennej q odpowiadałoby tu twierdzenie antynomiczne „ani nie jest, ani jest”. Można jednak przypuszczać także, że wypowiedź Kuzańczyka jest zapowiedzią nieco później odkrytego „prawa Claviusa” (dictum mirabilis): $(\sim p \rightarrow p) \rightarrow p$. Teza: „Bóg nie jest niczym” byłaby wówczas tezą do udowodnienia, a cała reszta zdania stanowiłaby jej dowód apagogiczny. Oczywiście spójnik „neque” byłby już nie znakiem koniunkcji, lecz ukrytej implikacji.

¹⁸³ Por. *Schriften des Nikolaus von Cues...*, H. 3, *Vom Verborgenen Gott*, wyd. cyt., 48 oraz *Der Verborgene Gott*, 19. Oba tłumaczenia opierają się na różnych intuicjach gramatycznych, w których znaczącą rolę odgrywa słowo „qua”. Można je mianowicie traktować bądź jako przysłówek „tam gdzie”, bądź jako ablativus zaimka „quae” (która), przekładalny na wyrażenie „z której”. W pierwszym przypadku zdanie z orzeczeniem „excedit” stwierdza górowanie władzy („potentia” w nominatiwie) Boga nad tym, co skończone, w drugim natomiast informuje, że byt i niebyt pochodzą z tejże władzy („potentia” w ablatiwie).

góruje nad czymś), jak również i wyrażenie „geht hervor” (wychodzi, wypływa). Stippel wybrał drugie rozwiązanie, w czym — obok intuicji gramatycznych — pomogła mu zapewne jedna z interpretacji boecjusowego określenia „id quod est”, zgodnie z którą znaczy ono to samo, co „byt stworzony”¹⁸⁴. W przekładzie polskim zastosowałem jednak słowo „przekracza”, sądzę bowiem, że w danym kontekście chodzi nie tyle o relację „Stwórca — to, co stworzone”, ile raczej o podkreślenie nadbytowej natury Boga; „mocy”, która wznosi się ponad wszystko i której wszystko musi być posłuszne.

Niejakie trudności mogą też sprawić czytelnikowi dwa fragmenty dialogu, w których pojawiają się kolejno: nieokreślona podmiotowo sytuacja dyskursu oraz inne, niż dziś podejście do jego metody. Pierwszym z tych fragmentów jest sam początek omawianego dziełka: *Video te devotissime prostratum...* Otóż w oderwaniu od sytuacji, zdanie to może oznaczać bądź prostrację duchową, czyli duchowe wyczerpanie pobożną kontemplacją, bądź stan ciała człowieka oddanego modlitwie: głęboki ukłon, pozycję klęczącą itp. Wybrałem w przekładzie drugie rozwiązanie: *Widzę cię klęczącego w najgłębszym skupieniu...*, albowiem koresponduje ono z następnym zdaniem: *⟨widzę⟩ też, że ronisz trzy miłości...*, co dotyczy wszak zewnętrznej strony rozmodlenia¹⁸⁵. Ponadto, gdy w innej pracy nawołuje Mikołaj do modlitwy: *Prostrati oremus in deserto paenitentiae...*, znawca Kuzańczyka, J. K o c h, zaczyna przekład tej inwokacji od słów: *Lasst uns niederknien...*¹⁸⁶

Z zagadnieniem metody dyskursu spotykamy się natomiast w trzydziestej czwartej — wspomnianej już w komentarzu — wypowiedzi Chrześcijanina, w której chodzi o analogię między dwiema relacjami: „Bóg — świat stworzeń” i „widzenie — świat barwy”. Otóż, pomijając dość niezwykle dziś dla nas, a w czasach Mikołaja nader żywe, przekonanie uczonych o poznawczej wartości analogii, związek tych dwóch relacji jest dość słabo czytelny, jeśli pod drugą z nich nie podłoży się wcześniej schematu: *(visus attingit regio coloris) ^ (regio coloris non attingit visus)*. Informuje on, że podczas gdy widzenie „osiąga” (przywłaszcza sobie, dotyka) świat barwy, pozostaje jednak zawsze czymś

¹⁸⁴ Podstawę do wciąż żywej dyskusji stanowi tu słynne zdanie Boecjusza z *Księgi o hebdomadach*: *Diversum est esse et id quod est, ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit*. Tekst Księgi opublikowała m.in. Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 1, *Textus et Studia*, 1976 (*Studia wokół problematyki esse*), 199—203. Tamże przekład tej Księgi na język polski (204—209), a w nim jedno z możliwych tłumaczeń przytoczonego zdania, 205. Na temat rozróżnienia między „esse” i „id quod” wypowiedzi się w tymże dziele J. Gułkowski (211—363). O utożsamianiu „esse” z „bytem stworzonym” patrz 269.

¹⁸⁵ Stippel akcentuje raczej duchowy stan Chrześcijanina, który charakteryzuje jako stan pokory (*die Demut*), por. op. cit., 7.

¹⁸⁶ Por. C u s a n u s..., *Vier Predigten...*, 156, 157.

odeń różnym, to dla owego świata widzenie jest nieosiągalne; jest on zatem nie tylko różny od widzenia, lecz zamyka się nadto w sferze przysługującego mu bytu. I podobnie Bóg osiąga świat bytów stworzonych, natomiast one same go nie osiągają. Toteż w *De visione Dei* prosi Mikołaj Boga: *Przyciągnij mnie Panie — ponieważ nikt nie może dojść do Ciebie, jeśli nie zostanie przez Ciebie przyciągnięty — iżbym... uwolniony od tego świata... związany został z Tobą, Bogiem... doskonałym*¹⁸⁷.

Osobny problem stanowił przekład dziełka na język polski. Należało pogodzić wierność z poprawnością tłumaczenia, tj. przekazać z jednej strony dokładny obraz tekstu łacińskiego, z drugiej zaś oddać go w polszczyźnie jak najpoprawniejszej, co nie było wcale zadaniem łatwym i nie mogło zostać spełnione bez pewnych kompromisów. W niektórych wyrażeniach musiały zostać zaniedbane gramatyczne formy zdań tłumaczonych (czy użyte w nich znaki przestankowe), w innych natomiast zasady stylistyki polskiej. W zestawieniu z łaciną Kuzańczyka, którą cechuje zwięzłość łaciny kościelnej, jej niemieckie przekłady są rozwlekłe, czego nie dało się też uniknąć w przekładzie polskim. Aby pozostać jednak w zgodzie z językiem oryginału, odróżniłem przekład równoległy od wyrażen wtrąconych, ujętych zawsze w nawiasy połówkowe (). Znalazły się w nich te słowa lub zwroty językowe, których brak u Kuzańczyka, a które wynikają bądź ze stylu języka polskiego, bądź też z kontekstu poszczególnych wypowiedzi. Drugi z tych przypadków ma miejsce np. w dziesiątym wystąpieniu Poganina, które uzupełniłem wyrażeniem *...i w sobie samej*. Domagały się tego — jeśli pominąć wzgląd dodatkowy: wzmocnienie zaimkowego zrostu „se-ipsam” (acc.) przez partykułę „met” — następne zdania dialogu, które rozwijają tę wypowiedź w frazę dwuczłonową, że prawda nie może być uchwycona *inaczej (aliter) i w <czymś> innym (in alio)*. Tak też tłumaczy zdanie Poganina Stippel: *Ich sehe nicht ein, dass die Wahrheit nur durch [und in] sich selbst erfasst werden kann*. Natomiast Bohnenstaedt nie czyni tego rozróżnienia, poprzestając na wyrażeniu: *...allein durch sich selbst...*¹⁸⁸

Krótkiego komentarza wymaga wreszcie słownictwo przekładu. W zasadzie jest on jednostajny, tzn. danemu słowu łacińskiemu odpowiada stale to samo słowo polskie. Niekiedy jednak górę wzięły względy stylistyczne i np. w przypadku czasownika „scire” używam zamiennie

¹⁸⁷ *Schriften...*, H. 4, *Von Gottes Sehen...*, wyd. cyt., 144. Tekst cytuję w przekładzie z języka niemieckiego. Mikołaj nawiązuje tu do *Ewangelii według św. Jana* 6, 44: *Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał...* (*Biblia Tysiąclecia*, 1223).

¹⁸⁸ Por. *Der Verborgene Gott*, 9 oraz *Schriften...*, H. 3..., 45.

dwóch równoznaczników polskich: „znać” i „wiedzieć”. Niektóre słowa dobrane zostały ponadto po zbadaniu ich — przez poglądy Mikołaja określonych — reprezentacji semantycznych, co dotyczy szczególnie takich terminów, jak „est” i „esse”. Z uwagi na esencjalizm Kuzańczyka unikam dla słowa „est” równoznacznika „istnieje” i jedyny wyjątek, jaki tu dopuszczam, stanowią te twierdzenia, w których mówi się, że coś obecnego empirycznie (jakiś konkretny człowiek czy inny byt fizyczny) *est in veritate*¹⁸⁹. Na ogół jednak tłumaczę „est” dosłownie jako „jest” lub wprowadzam takie czasowniki, jak: „bytuje”, „uobecnia się”, „występuje” itp. Słowo „esse” tłumaczę natomiast zwyczajowo (z wyjątkiem, rzecz jasna, takich sytuacji, w których występuje ono — zwykle z akkuzatiwem — jako bezokolicznik) za pomocą słowa „byt”. Zachowuję przy tym znane Kuzańczykowi boecjuszowe rozróżnienie między „esse”, pojętym jako byt in abstracto, który po prostu jest, a „id quod est”, rozumianym jako byt określony, który jest nadto czymś¹⁹⁰. Aby podkreślić to rozróżnienie, stosuję w drugim przypadku przekład dosłowny, choć z drugiej strony nie ograniczam słowa „byt” tylko do bytu jako bytu, lecz odnoszę je czasem także do rzeczy konkretnych; np. słowo „compositum” w końcowej wypowiedzi Poganina tłumaczę zwyczajowo jako „byt złożony”. A postępuję tak dlatego, iż termin „esse” zachował u Kuzańczyka — mimo rozbratu z arystotelizmem — sens uniwersalny. Po pierwsze, odnosi się on — z zaznaczeniem, że chodzi o „ipsum esse”, czyli byt o charakterze nadbytowym — do Absolutu. I nie jest z językowego punktu widzenia ważne, że występuje w korelacji ze słowem „nicość”; słowem oznaczającym nieobecność „tego, co jest”¹⁹¹. Po drugie, odnosi się on do rzeczy stworzonych, które są bytami „ab eo” — od Niego (od Boga — Stwórcy). Po trzecie wreszcie, do miejsc wspomnianych rzeczy, przy czym — jak pisze Mikołaj — podczas gdy każda z nich *est in loco, esse loci est in Deo*¹⁹². Konsekwencję ostatniej tezy stanowi jedno ze zdań Kuzańczyka, które przytaczam na zakończenie jako osobliwość jego „migotliwego” stylu: Gdyby ktoś pytał, g d z i e był Bóg przed światem, wychodziłby z fałszywego założenia, *extra esse esse esse*, oraz *extra Deum esse increatum locum*¹⁹³. A czyż fałsz w założeniach nie zasłania Absolutu?

¹⁸⁹ Patrz: trzynasta wypowiedź Chrześcijanina i piętnasta Poganina.

¹⁹⁰ Patrz: praca J. Gułkowskiego: *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, w: *Opera...* (por. przypis 184).

¹⁹¹ Przypuszczenie Poganina (wypowiedź dwudziesta piąta), że Bogu nie przysługuje byt (*Deo non conveniret esse*), Bohnenstedt tłumaczy nieco inaczej, pisząc: że nie podpada *On unter das was ist* (op. cit., 49).

¹⁹² Por. Cusanus..., *Vier Predigten...*, 104 i 203.

¹⁹³ Tamże, 108, że... *jest (esse) byt (esse) poza bytem (extra esse)*. Jedno „esse” występuje tu zatem w roli czasownika, który orzeka że byt jest, dwa pozostałe są rzeczownikami i odpowiada im polskie słowo „byt”.

K u r z f a s s u n g

Der Dialog *De Deo abscondito* — ein wenig bekanntes und selten zitiertes Opusku- lum von Nicolaus Cusanus — gehört in den Bereich der mystischen Theo- logie, der jedoch philosophische Reflexionen zugrunde liegen, in denen gnoseolo- gische (Gnoseotheologie) und ontologische Probleme (Ontotheologie) überwiegen. Im Dialog knüpft Cusanus an den Idealismus von Platon sowie an den Neuplato- nismus an, insbesondere aber an die darin enthaltene Konzeption des Einen, in der er die Antecedens des Begriffes der absoluten Einheit in Gott sieht, die jegli- chem Sein und Nichts vorhergeht. Diese Einheit stellt zugleich die absolute Wahr- heit dar, die für den „unterscheidenden Verstand“ (*ratio discretiva*) unzugänglich ist, denn dieser dreht sich um das „sinnliche Wahrnehmen der Dinge“. Dagegen nähert sich der Einheit eine höhere Erkenntnismacht, die auf übersinnliche Objekte gerichtet ist; ein Intellekt (*intellectus*), der, falls gesteigert durch Gefühle der Anbetung und Verherrlichung, „die Wahrnehmung Gottes von Angesicht zu An- gesicht“ ermöglicht. Auf diese Weise gelangt der Intellekt zur Unendlichkeit sel- bst, wahrgenommen und ausgedrückt einzig und allein in Kategorien der Dialek- tik — zu einem, durch den Grundsatz der Widerspruchslosigkeit nicht hinder- ten Denken. Der Dialektik ist im Dialog so viel Beachtung geschenkt worden, dass sich uns Nicolaus von Cues selbst als „Hegel quattrocento“ darstellt. Diese Tat- sache wird im Kommentar zum Dialog hervorgehoben, worin die Ähnlichkeiten und die Differenzen zwischen der Dialektik von Cusanus und Hegel gezeigt werden. Dem Autoren des Kommentars dienen sie als Ausgangspunkt für seine Betrach- tungen über den unvergänglichen Wert zahlreicher Ideen des Cusaners sowie über die Notwendigkeit ihrer erneuten Deutung in der Sprache der modernen Philosophie.

Ks. Jan Balbus CM

POJĘCIE MATERII W FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ I MARKSISTOWSKIEJ

1. Wstęp

Filozoficzne pojęcie materii należy do centralnych zagadnień filozofii chrześcijańskiej¹ i marksistowskiej. Od sposobu jego rozwiązania są uzależnione szczegółowe analizy filozoficzne, a szczególnie te, które posiadają wydźwięk światopoglądowy, np. zagadnienie możliwości ewolucyjnego pochodzenia duszy ludzkiej, związek duszy z ciałem, itd. Filozoficzne argumenty za istnieniem Boga również nie mogą być odrywane od pojęcia materii. Marksisci natomiast posługując się pojęciem materii próbują uzasadnić swój ateizm. Czy jednak filozoficzne uzasadnienie ateizmu jest oparte na dostatecznych racjach? Wobec tego pytania filozof chrześcijański nie może przejść obojętnie. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym mówi: „Kościół (...) stara się uchwycić kryjące się w umyśle ateistów powody negacji Boga, a świadomy wagi zagadnień, jakie ateizm wznieca oraz wiedziony miłością ku ludziom uważa, że należy poddać je poważnemu i głębszemu zbadaniu”².

Filozofowie chrześcijańscy nie separują się od różnych kierunków filozoficznych. Widzą oni potrzebę włączania się do wspólnych badań nad szczegółowymi problemami filozoficznymi mając jednak zawsze na uwadze specyfikę tych kierunków filozoficznych i nie przeocząc własnej odrębności. Istnieje możliwość wykorzystania osiągnięć innych nurtów filozoficznych i zasymilowania ich wyników z filozofią chrześcijań-

¹ Wokół pojęcia „filozofia chrześcijańska” narosło wiele kontrowersji. Spór wokół tego pojęcia wypływa w znacznej mierze z nieporozumienia. Pojęcie to znalazło swoich zwolenników i przeciwników. Zob. E. Gilson, *La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne*, „Revue des Sciences Religieuses” (1959) 168—196. Wydaje się, że trzeba znów wrócić do tego pojęcia, aby nie wykluczać tych analiz podejmowanych przez filozofów chrześcijańskich, które nie mieszczą się w ramach filozofii scholastycznej.

² KDK nr 21 w: *Sobór Watykański II*, Poznań 1968.

ską. Do zadań filozofów chrześcijańskich należy bowiem zdobywanie gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu „na wiecznie wartościowym dziedzictwie filozoficznym”³.

Czy „wieczne wartościowe dziedzictwo filozoficzne” to istota filozofii chrześcijańskiej? Wielu filozofom nasuwają się wątpliwości, czy pojęcie „filozofia chrześcijańska” nie kryje w sobie wewnętrznych sprzeczności i czy jest równie bezsensowne, jak pojęcie chrześcijańskiej biologii, fizyki, czy matematyki⁴.

Pojęcie „filozofia chrześcijańska” zostało uznane przez Leona XIII⁵. Tym, czego domagał się Leon XIII było odrodzenie tomizmu. Osiągnął natomiast to, co bardzo przypominało tomizm, lecz nie było konsekwentnym tomizmem. Wśród konsekwencji encyklik Leona XIII można wyróżnić dwa kierunki o różnej inspiracji. W tych kierunkach wspólne jest to, iż przyjmuje się, że filozofia chrześcijańska to sposób filozofowania, który ze studiowaniem filozofii łączy posłuszeństwo wobec wiary chrześcijańskiej. Takie określenie filozofii chrześcijańskiej oparte jest na założeniu, iż inna jest płaszczyzna nauk teologicznych, a inna filozoficznych. Niemniej wyniki nauk filozoficznych nie mogą być sprzeczne z dogmatami wiary katolickiej⁶.

W filozofii chrześcijańskiej pojawiły się takie pojęcia materii, które nie mieszczą się w ramach tomizmu. Nie można jednak tych rozwiązań całkowicie pominąć, ponieważ zubożyłoby to obraz, w jakich kierunkach szły poszukiwania filozofów chrześcijańskich.

2. Istota filozofii chrześcijańskiej a filozoficzne pojęcie materii

Przyjmując, że filozofia chrześcijańska to sposób filozofowania, który studiowanie filozofii łączy z przyjmowaniem dogmatów wiary katolickiej, trzeba spod tego pojęcia wyłączyć tradycjonalistów, którzy nie uznawali prawdy, iż Boga, który jest początkiem i końcem wszystkich

³ Zob. DFK nr 15. Por. Pius XII, *Enc. Humani generis*, w: AAS 42(1950) 571—575, Paweł VI, *Enc. Ecclesiam suam*, w: AAS 56(1964) 637 nn.

⁴ Bardzo ważną placówką scholastycznego odrodzenia była szkoła w Lowanium. Celem i zadaniem tej placówki było przygotowanie elity społecznej i politycznej, która byłaby wyposażona w filozofię Tomasza z Akwinu. W rzeczywistości szkoła raczej bagatelizowała swoje scholastyczne początki i pojęcie „filozofii chrześcijańskiej” nie było przychylnie przyjmowane. Nieodzownym źródłem informacji o historii szkoły w Lowanium jest praca L. de Raeymaekera *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Louvain 1952.

⁵ Zob. *Litterae SSmi D.N. Leonis XIII ad Episcopum Viglebanen in commendationem doctrinae sancti Thomae Aquinatis*, w: AAS 12(1879) 97—115.

⁶ Zob. G. Sanseverino, *Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparata* I—II, Napoli 1862; *Philosophia christiana* III, Napoli 1873. Por. S. Talamo, *L'aristotelismo della scolastica. Studi critici*, Siena 1881.

rzeczy można na pewno poznać przyrodzonym światłem rozumu z rzeczy stworzonych⁷.

Filozofowie chrześcijańscy idąc za przykładem Tomasza z Akwinu przyjęli to wszystko, co było wartościowe w innych kierunkach filozoficznych, a przyczyniało się do pogłębienia treści filozoficznego pojęcia materii. Do istoty bytów materialnych docierają przy pomocy tzw. abstrakcji umysłowej⁸, która wykracza poza zmienne własności bytów. Abstrakcja umysłowa różni się zasadniczo od abstrakcji zmysłowej⁹, która nie pozwala wyjść poza zmieniające się warunki, w jakich znajdują się jednostkowe przedmioty. Abstrakcja zmysłowa nie pozwala na substancjalistyczne ujęcia przedmiotów. Zwolennicy tej metody odrzucają wszelkie próby zmierzające do określenia materii „samej w sobie”. Aprobują oni jedynie relacjonistyczne teorie, w których uwzględnia się ład wzajemnego powiązania rzeczy i zjawisk we współzwiązkach powszechnego stawania się i współoddziaływania¹⁰.

Zdaniem tomistów uzdolnienia poznawcze człowieka sięgają dalej, niż pozwala na to abstrakcja zmysłowa. Elementy konstytuujące rzeczywistość materialną leżą u podłoża zmieniających się własności przedmiotów materialnych. Wykryte przy pomocy abstrakcji umysłowej zasady bytowe są tłumaczeniem zmieniającej się rzeczywistości materialnej. Inaczej mówiąc jest to sięgnięcie do najgłębszego pokładu tej rzeczywistości, aby od strony ontycznej wyjaśnić, czym ona jest „sama w sobie”¹¹.

Nauki przyrodnicze dowodzą, że rzeczywistość materialna nie jest bezkształtnym tworzywem, chaosem. Wyjaśnieniem w płaszczyźnie fi-

⁷ Na temat tradycjonalizmu jako całości jest wiele opracowań. Wydaje się, że podstawowym dziełem ukazującym ten ruch jest praca L. Fouchera, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle (1800—1880)* Paris 1955.

⁸ Pojęcie to biorę w takim znaczeniu, jakie występuje u L. de Raeymaekera. Profesor lowański posługiwał się terminem „abstractio praecisiva”. Por. *Metaphysica generalis*, Lovanii 1935, I, 20—24. Do tego pojęcia nawiązał także K. Klószak w swoich pracach filozoficznych. Zob.: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, 48—49. Pojęcie abstrakcji umysłowej jest częściowo zbliżone do pojęcia separacji, jakim posługuje się M. Krapiec. Wobec przekonywujących zastrzeżeń, jakie pod adresem separacji wysunął K. Klószak, nie można posługiwać się tym pojęciem. Zob. tamże, 38—55.

⁹ Jest to określenie F. van Steenberghe'a. Zob. *Epistemologie*, Louvain 1947, 125. Istota abstrakcji zmysłowej została wystarczająco przedstawiona przez K. Klósaka w studium: *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne” 8, z. 3, 1960, 53—123, 73—74.

¹⁰ Do abstrakcji zmysłowej ograniczają się nie tylko filozofowie marksistowsy, lecz także niektórzy filozofowie chrześcijańscy.

¹¹ Dla uzasadnienia ontologicznych modeli nieoglądowej struktury rzeczywistości materialnej filozofowie chrześcijańscy przytaczają zazwyczaj argumenty ze zmian substancjalnych, indywidualno-gatunkowej struktury bytów materialnych, opozycji własności i czasowej struktury substancji materialnej. Zob. T. Wojciechowski, *O hylsystemizmie*, „Roczniki Filozoficzne” 6, z. 3, 1959, 27—73; *Teoria hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, Warszawa 1967, 113—168.

lozofii przyrody empirycznie stwierdzanych własności fizycznych i chemicznych jest przyjęcie teorii hylemorfizmu będącej ontologicznym modelem nieoglądowej struktury rzeczywistości materialnej. O wartości tego modelu decyduje jego zgodność z rzeczywistością, którą można wykazać na trzech drogach: stwierdzając równoważność, przy pomocy dowodu apagogicznego i przez wykazanie irracjonalności twierdzeń przyrodniczych po odrzuceniu tez filozoficznych¹².

Teoria hylemorfizmu nie może być wprost zweryfikowana czy sfalsyfikowana przez wyniki nauk przyrodniczych. Bierze się to stąd, że nauki przyrodnicze znajdują się na innym poziomie poznawczym, niż nauki filozoficzne. Z tego jednak nie wynika, iż twierdzenia filozoficzne są pozbawione jakiegokolwiek związku z doświadczeniem. Teoria hylemorfizmu nie jest więc czczą spekulacją. Znajduje ona swoje uzasadnienie w wynikach nauk przyrodniczych, które muszą być opracowane w kategoriach filozofii przyrody. Z faktów „naukowych” nie można wyprowadzać faktów „filozoficznych” w sposób bezpośredni. „Surowe” fakty „naukowe” wyrażają jedynie relacje, jakie zachodzą między określonymi elementami zjawisk. Chcąc przejść z płaszczyzny nauk przyrodniczych do płaszczyzny filozofii przyrody należy podjąć ostateczne tłumaczenie rzeczywistości materialnej od strony jej istoty. Fakty „filozoficzne” leżą już w linii istoty rzeczywistości materialnej, którą między innymi wyjaśnia teoria hylemorfizmu¹³.

Filozofia chrześcijańska nie jest jednolitym nurtem filozoficznym. Zwracają na to uwagę filozofowie należący do różnych kierunków filozoficznych¹⁴. Nic więc dziwnego, że w różny sposób próbuje się ukazać filozoficzne pojęcie materii. Pojęcia te niekiedy różnią się między sobą dość znacznie. Ukazanie tych pojęć w ich różnorodności pozwala prześledzić drogi, na których prowadzono poszukiwania właściwych rozwiązań. Pojawiająca się mozaika rozmaitych pojęć materii pozwala dostrzec bogactwo i głębię rzeczywistości materialnej. Cechą wspólną wszystkich tych analiz jest uznanie materii za jeden z konstytutywnych elementów bytów materialnych. Materia nie jest traktowana jako coś samoistnego i samodzielneho, choć i takie rozwiązania pojawiały się w historii filozofii. Filozofowie chrześcijańscy nie twierdzą, że materia jest mniej doskonałym elementem niż istnienie i forma substancjalna¹⁵.

¹² Zob. K. Klósa k, *Słowo wstępne*, „Z Zagadnień Filozofii Przyrodoznawstwa i Filozofii Przyrody” 1(1976) 12—13.

¹³ Por. F. Renouirte, *Éléments de critique des sciences et de cosmologie*, Louvain 1947, 172—175; *Physique et philosophie*, „Revue Néoscholastique de Philosophie” 39(1936) 51—63.

¹⁴ Zob. M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak” 15(1963) 1339—1353; J. Grudzień, *Z problematyki filozofii współczesnej*, Warszawa 1964, 349.

¹⁵ Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, 371—389.

3. Próby pogłębienia treści filozoficznego pojęcia materii

W nowszych czasach, wraz z rozwojem fizyki, zaczęto negować filozofię przyrody. Na miejsce filozofii przyrody stawiano wiedzę fizyko-matematyczną. Błąd polegał na niedostrzeganiu problematyki filozoficznej. Przed filozofią chrześcijańską pojawiło się zadanie uzasadnienia, że analiza empiriologiczna nie wyczerpuje całej rzeczywistości materialnej. W takiej sytuacji trzeba było wykazać, iż filozoficzne pojęcie materii nie należy do pseudoproblemów, potrzebnych jedynie do jednolitego obrazu całości świata. Należało więc uzasadnić, że jest to rzeczywiste zagadnienie mające obiektywną wartość¹⁶.

3.1. Odrodzenie teorii hylemorfizmu

Wydaje się, że M. Liberatoro był pierwszym z neoscholastyków, który podjął się obrony teorii hylemorfizmu przed atakami atomizmu chemicznego. Okazał się on także zdolny do prowadzenia dialogu z rzecznikami nowożytnego idealizmu. Jego prace naukowe przyczyniły się do rozpowszechnienia poglądu, że mimo wszystko scholastyka ma jeszcze coś do powiedzenia na temat rzeczywistości materialnej¹⁷.

A. Farges starał się wyjaśnić, jakie miejsce w linii bytu i niebytu zajmuje materia pierwsza. Interesowało go zagadnienie, w jaki sposób coś, co samo nie istnieje może być substancjalnym podmiotem, który wraz z formą substancjalną konstytuuje byt materialny. Jego zdaniem materia pierwsza nie posiadająca własnego aktu istnienia, różnego od formy substancjalnej, jest czymś „fluktuującym pomiędzy bytem a niebytem”. Można o niej mówić, że jest „bytem—niebytem, niczym—czymś, prawie niczym, ani ciałem ani duchem ani w ogóle niczym”. Materii pierwszej nie można zaliczyć ani do kategorii substancji, ani do przypadłości.

Farges podkreślał, że materia pierwsza nie jest czystą możliwością logiczną, ponieważ jest częścią samoistnej rzeczywistości. Wprawdzie sama z siebie nie może ani istnieć, ani działać, ani być rozciągłą, lecz nie jest czymś tylko negatywnym. Można określić ją jako substancję niezupełną, która wraz z formą substancjalną tworzy substancję zupełną. Od formy substancjalnej można ją oddzielić nie fizycznie, lecz tylko przy pomocy abstrakcji¹⁸.

A. Sertillanges wniósł nowe myśli do dyskusji nad pojęciem

¹⁶ Por. K. Kłóśak, *Zagadnienie możliwości filozoficznego poznania przyrody*, „Analecta Cracoviensia” 2(1970) 81—103.

¹⁷ Zob. *Institutiones philosophicae... ad triennium accomodatae*, I—III, Roma 1860—1861.

¹⁸ Por. *Matière et forme*, Paris 1892, 139—159.

materii pierwszej. Określił ją jako noumen, który znajduje się poza przestrzenią, czasem, liczbą i ruchem. Można ją poznać tylko na drodze negacji. Na ten pozaempiryczny jej charakter wskazuje jedność bytowa, wedle której byt nie posiada w sobie niczego, co by nim nie było. Wprawdzie materia pierwsza nie jest bytem w ścisłym tego słowa znaczeniu, to jednak dzięki niej istnieją wszystkie byty materialne¹⁹.

P. H o e n e n położył nacisk na stwierdzenie, iż materia pierwsza nie jest bytem we właściwym tego słowa znaczeniu. Jest ona tylko możliwością bytu w porządku substancjalnym. Nie można mówić, że w niej znajduje się możliwość. Ona jest możliwością i jako taka nie posiada żadnych określeń. Wyprowadzanie form substancjalnych z możliwości materii pierwszej tłumaczył w oparciu o zasadę, że *ex non ente non fit ens*. Materia pierwsza nie może być podłożem, z którego rodzi się forma substancjalna. Formy substancjalne powstają i giną wraz z rodzeniem i zniszczeniem indywidualnego ciała. Nie są one wprowadzane w materię, ani nie stają się z niej. Powstają ubocznie i ubocznie giną. Myśl tę Hoenen zilustrował następującym przykładem: Jak figura wyłania się z plastycznej materii, tak materialna forma substancjalna wyłania się z możliwości materii pierwszej²⁰.

P. C h o j n a c k i nawiązał do poglądów N. Denis-Boulet i utrzymywał, że materia pierwsza — podobnie jak forma substancjalna — jest stanem bytu, który przeciwstawia się zarazem niebytowi jak i formie substancjalnej. Można ją też określić jako minimum bytu, do którego dochodzi się drogą tzw. abstrakcji umysłowej. Ten rodzaj abstrakcji pozwala otrzymać pojęcie materii jako stanu potencjalności i zdolności przyjmowania możliwych form substancjalnych. Oczywiście, w tak abstrakcyjnym stanie materia pierwsza nie może istnieć. Istnieje jedynie konkretny byt, w którym umysł ludzki na drodze abstrakcji wyodrębni stany bytu²¹.

Uzupełnieniem poglądów P. Chojnackiego może być przeprowadzone przez Z. B u c h e r a rozróżnienie między możliwością metafizyczną a możliwością fizyczną. Pierwsza z nich jest czymś pomyślanym, teoretycznym, natomiast druga — zdolnością stania się określoną istotą. Materia pierwsza jest możliwością fizyczną, ponieważ jest zdolna do ukonstytuowania wraz z formą substancjalną aktualnego bytu materialnego. Pojęcie „możliwość fizyczna” nie wyklucza, aby materia pierwsza była czystą możliwością, w której nie ma żadnego aktu. Przemawiają za tym dwie racje. Przypisując, po pierwsze, materii jakiś akt

¹⁹ Zob. *Sain Thomas d'Aquin*, I—II, Paris 1910; Por. *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris 1928.

²⁰ Zob. *Cosmologia*, Romae 1956, 295—296.

²¹ Zob. *Wstęp do filozofii i zarys ontologii*, Warszawa 1963, 60—63; Por. *Ontologia*, w: *Wtajemniczenie w filozofię św. Tomasza z Akwinu* brw, 49.

formy trzeba by w nieskończoność zakładać złożenie części potencjalnej z dalszych aktów i możliwości. Zasada racji dostatecznej domaga się jednak, by materię pierwszą uznać za czystą możliwość. Druga racja opiera się na tezie, iż materia pierwsza nie może zawierać w sobie aktu istnienia, ponieważ przyjęcie takiego aktu domagałoby się uznania występowania samych zmian przypadłościowych. Zdaniem Buchera ta kwestia została już rozstrzygnięta przez Arystotelesa, który przyjmował występowanie zmian substancjalnych²².

F. R e n o i r t e nie zgadzał się z argumentacją Buchera, iż zachodzenie zmian substancjalnych jest faktem. Słusznie pisał, że posiadamy jasno określone pojęcie substancji w metafizyce, lecz przechodząc do dziedziny filozofii przyrody nie jesteśmy w stanie powiedzieć, co w niej stanowi podmiot zmian i co może zmieniać się. W filozofii przyrody można jedynie przyjąć, że na „pokład” substancjalny składa się materia pierwsza i forma substancjalna. Będzie to jednak tłumaczenie zmian substancjalnych, a nie dowód, który wskazuje na ich występowanie²³.

A. V a n M e l s e n zauważa, że gdyby nawet ustalono fakt zmian substancjalnych, to ponadto trzeba by stwierdzić, czy ten fakt jest typowym procesem dla materii jako takiej, czy tylko dla pewnego rodzaju materii²⁴.

T. W o j c i e c h o w s k i wychodząc z założenia, iż w płaszczyźnie filozofii przyrody nie można uzasadnić występowania zmian substancjalnych, nie widzi trudności, aby materii pierwszej przypisać własny akt istnienia. Poglądy Wojciechowskiego są w pewnym stopniu kontynuacją pomysłu suarezjańskiego. Cechą charakterystyczną tego kierunku było przypisywanie materii pierwszej zaczątkowego istnienia będącego aktem niezupełnym i najmniej doskonałym. Taki akt entytatywny łączy się z istnieniem gatunkowym, które jest proporcjonalne do formy gatunkowej. W przeciwieństwie jednak do kierunku suarezjańskiego przyjmował tylko jedno istnienie, które łączy się bezpośrednio z materią pierwszą konstytuując ją jako tworzywo zdolne przyjmować formy gatunkowe.

Filozof krakowski był przekonany, że przypisywanie materii pierwszej własnego aktu istnienia nie postuluje monizmu. Jego zdaniem monizm zawężony tylko do bytów materialnych pojawi się wówczas, gdy utożsamiamy akt istnienia z jedyną możliwą formą gatunkową, która wyklucza inne formy²⁵.

²² Zob. *Die Innenwelt der Atome*, Luzern 1946, 364—365.

²³ Zob. *Éléments de critique des sciences et de cosmologie*, 215—218.

²⁴ *Filozofia przyrody*, Warszawa 1963, 172—173.

²⁵ Por. *Teoria hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, 27—28.

Interpretując poglądy Wojciechowskiego należy zauważyć, że inaczej rozumie on materię pierwszą niż Arystoteles i Tomasz z Akwinu. Według niego materią pierwszą są cząstki materii posiadające własną formę substancjalną różną od formy gatunkowej oraz aktu istnienia. Forma gatunkowa łączy się bezpośrednio z tak rozumianymi cząstkami. Dzięki jednej formie gatunkowej można mówić o jedności istotowej ciał materialnych i jedności ich działania. Wielość natomiast cząstek obdarzonych własnymi formami substancjalnymi uzasadnia różnorodność substancjalną cząstek. Jedność przy równoczesnej wielości jest widoczna w ciałach organicznych²⁶.

M. A. K r a p i e c polemizując z poglądami Wojciechowskiego przytoczył — częściowo za D. Banesem — racje przeciw przypisywaniu materii pierwszej własnego aktu istnienia. Uważał, że teoria Wojciechowskiego zakłada monizm, czego nie można pogodzić z tradycją filozofii chrześcijańskiej. Ponadto teoria ta prowadzi do panteizmu²⁷.

Zarzuty Krapca nie uwzględniły specyfiki poglądów Wojciechowskiego i dlatego nie są w pełni adekwatne. Pomijając jednak te szczegóły widać różnorodność koncepcji, które próbowały zgłębić treść filozoficznego pojęcia materii. Można także stwierdzić, że potrzebne są dalsze badania w tym przedmiocie.

3.2. Pojęcie materii a matematyczne pojęcie granicy

Próby zmierzające do wyjaśnienia pojęcia materii przez szukanie analogii w matematycznym pojęciu granicy, nie mają na celu wyjaśnienia samej istoty materii pierwszej, lecz chcą przede wszystkim ukazać drogi, które prowadzą do sformułowania tego pojęcia jako czystej możliwości.

R. Collin starał się wyjaśnić, dlaczego współczesny człowiek wzbrania się przed uznaniem realności materii pierwszej, która nie posiada żadnych określeń. Źródła tego umysłowego nastawienia dopatrywał się w fakcie, iż człowiek zawsze styka się z materią drugą, tzn. już określoną przez formę substancjalną. Jego zdaniem na fakt istnienia materii pierwszej może naprowadzić m. in. fizykalne zjawisko tzw. „znikania materii”. Zstępując bowiem do dna poziomu subatomowego fizycy stwierdzają, że formy substancjalne jak gdyby „ulatniają się” i w końcu mamy do czynienia z nieokreślonością materii. Nie można wtedy podać ani położenia, ani szybkości cząstek materii. Można więc

²⁶ Dz. cyt., 267. Wojciechowski zalicza swoją teorię do kierunku meromorfizmu. Dlatego wymaga ona głębszego omówienia i porównania z hylemorfizmem.

²⁷ Zob. *Struktura bytu*, Lublin 1963, 217—226.

wyciągnąć wniosek, że materię pierwszą powinno się traktować jako granicę pojęciową dla danych fizykalnych²⁸.

Ujęcie materii pierwszej jako granicy bytu rzuca niewątpliwie nowe światło na jej naturę. Collin rozumie granicę jako myślowy kres pełnego zniknięcia materii fizykalnej. Taka granica nie jest osiągalna w rzeczywistości i dlatego materię pierwszą trzeba traktować jako byt myślowy. Taka jednak interpretacja materii pierwszej nie jest zgodna z koncepcją Tomasza z Akwinu.

H. Dolch dopatrywał się analogii między pojęciem materii pierwszej a matematycznym pojęciem granicy już w nauce Akwinaty. Twierdził, że Doktor Anielski pojmował materię pierwszą jako największe oddalenie jej od formy substancjalnej i asymptotyczne zbliżanie się do niebytu. Odrywając bowiem od materii wszystkie jej formy nie dochodzimy do ostatecznego kresu, jakim jest niebyt. Jesteśmy tylko w drodze do niego. W ten sposób scharakteryzowana materia pierwsza kryje w sobie wiele niejasności. Nie wiadomo, czy należy ona do dziedziny bytów realnych, czy do tworów logicznych. Skoro Tomasz z Akwinu opowiedział się za ontologicznym rozumieniem materii pierwszej, dlatego nie mógł jej nazwać „niczym”. Jako czysta możliwość nie może posiadać w sobie aktu istnienia, jednak musi pozostawać w relacji do istnienia. Jeśli byt nie posiada istnienia sam ze siebie, to musi być zależny od Stwórcy. Materia pierwsza będąc bytem potencjalnym jest zdolna do przyjęcia aktu istnienia i formy substancjalnej. Pozostaje więc w relacji do Stwórcy²⁹.

T. Wojciechowski interpretując koncepcję Dolcha zauważył, że ten neotomista inspirowany matematycznym pojęciem granicy pojmował materię pierwszą dynamicznie. Ujmując ją jako asymptotyczne zbliżanie się do niebytu ukazujemy jej genezę a nie jej naturę. Chcąc ukazać naturę materii pierwszej trzeba ją przedstawić jako coś twórczego siłę. Przy tłumaczeniu genezy materii pierwszej wystarcza wskazać, jak przez stopniowe pozbawianie jej wszelkich określeń dochodzi się do realnego substratu będącego podmiotem tych określeń³⁰.

Jeszcze inną próbę ukazania pojęcia materii pierwszej przez analogię do matematycznego pojęcia granicy podjął S. Świeżawski. Materię pierwszą przedstawił jako coś statycznego. Widział w niej próg bytu w zetknięciu z niebytem. W tym ujęciu stanowi realny substrat, którego naturą jest czysta możliwość. Nie można materii pierwszej uważać za fikcję wytworzoną przez umysł ludzki. Nie jest ona wprawdzie

²⁸ *Mesure de l'homme*, Paris 1948, 245—255.

²⁹ *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik*, Freiburg 1954, 57—60.

³⁰ Dz. cyt., 49—52.

bytem, lecz z tego powodu nie wolno jej odmawiać realności. Opowiadając się za realnością materii pierwszej nie przyjmuje się *implicite*, że ona istnieje sama z siebie. Gdyby istniała materia pierwsza pierwsza sama z siebie, byłaby przedmiotem sprzecznym. Jej naturę stanowi czysta możliwość, w której nie może być ani aktu istnienia, ani jakiegokolwiek innego określenia. Wydaje się, że tego rodzaju ujęcie jest wierną interpretacją doktryny Tomasza z Akwinu³¹.

3.3 Przyrodnicze tłumaczenie pojęcia materii pierwszej

Wielu filozofów chrześcijańskich przeprowadzając krytykę pojęcia materii pierwszej z pozycji teorii fizykalnych postulowało konieczność przystosowania filozoficznych teorii do aktualnego stanu nauk przyrodniczych. Przy wyjaśnianiu natury materii pierwszej dawano przewagę teoriom fizykalnym nad filozoficznymi.

Z. B u c h e r widział analogię między potencjalnością materii pierwszej a fizycznymi procesami tzw. dematerializacji i materializacji cząstek. Jego zdaniem elektrony podlegając procesowi „dematerializacji” nie znikają zupełnie. Tracą one jedynie istnienie aktualne na rzecz istnienia potencjalnego. Z tego fizykalnego faktu można wyciągnąć wniosek, że istnienie aktualne różni się od istnienia potencjalnego.

Proces „materializacji” jest procesem odwrotnym do „dematerializacji” i jest przechodzeniem ze stanu potencjalnego w aktualny. Wszyscy fizycy szukają jakiejś pramaterii, z której powstały wszystkie ciała obecnie istniejące. Wysuwa się dwa możliwe rozwiązania tego zagadnienia. Według pierwszego materia powstała w polu energii, a według drugiego — w polu promieniowania. Bucher odrzucił pierwsze rozwiązanie jako niezgodne z teorią hylemorfizmu. Jego zdaniem pole energii należy uważać raczej za materię rozrzedzoną niż za pramaterię. Drugie rozwiązanie jest bliższe teorii hylemorfizmu. Między rozwiązaniem fizykalnym a filozoficznym zachodzi ta różnica, że pramateria fizyków jest czymś rzeczywistym i aktualnym. Dlatego nie można jej utożsamiać z materią pierwszą teorii hylemorfizmu, która nie jest wykrywana empirycznie. Materię pierwszą można poznać na drodze rozumowania redukcyjnego³².

T. R u t o w s k i dostrzegł problem: w jakim stosunku pozostaje hylemorfizm do współczesnej fizykalnej teorii budowy materii? Na to pytanie dawane są trzy różne odpowiedzi. Dla jednych filozofów kon-

³¹ Por. *Byt*, Lublin 1948, 244—257.

³² Dz. cyt., 314—318, 321; Zob. także: *Hylemorfismus in der Welt der Atome*, „*Philosophisches Jahrbuch*” (1951) 32 nn. Wydaje się, że prace Buchera najlepiej wyprowadzają złożoność hylemorficzną bytów materialnych z osiągnięć samej fizyki.

flikt hylemorfizmu z fizykalną teorią budowy materii jest niemożliwy. Druga grupa filozofów uważa, iż hylemorfizm nie może ostać się wobec triumfu współczesnej fizyki bądź jako teoria już nieużyteczna, bądź jako teoria prowadząca do sprzeczności z wynikami atomistyki. Zwolennicy trzeciego rozwiązania twierdzą, że współczesne teorie fizykalne dają nowe uzasadnienie hylemorfizmu. Rutowski dokonał analizy tych trzech rozwiązań, aby ukazać, które z nich jest najbardziej uzasadnione. Doszedł on do wniosku, że w teorii hylemorficznej istnieją założenia, które mogą być uzasadnione lub krytykowane w zależności od wyników przyrodoznawstwa. Do tego rodzaju założeń należy teza, że istnieją „ciała naturalne”, o swoistej ścisłej jedności. Fizyka jądra atomowego dostarcza danych potwierdzających wspomnianą tezę. Inaczej mówiąc fizyka atomowa „uzasadnia” hylemorfizm³³.

B. Rutkiewicz szukał analogii dla materii pierwszej w dziedzinie nauk biologicznych. W organizmach żywych wyróżniał element życiowy i fizyko-chemiczny. Oba te elementy traktował jako niesamodzielne substancje. Pierwiastkowi fizyko-chemicznemu przypisywał pewną realność, jednak odrzucał radykalny dualizm H. Driescha. Bliższe było dla niego rozwiązanie idące po linii umiarkowanego dualizmu³⁴.

Próby szukania analogii do czystej możliwości materii pierwszej w danych współczesnej fizyki zawierają wiele pozytywnych sugestii. Filozofowie chrześcijańscy na ogół przeciwni są prostemu odczytywaniu danych fizyki. Idąc za sugestiami J. Maritaina i K. Kłósaka należy przyjąć, że istnieje możliwość „oddolnego” tworzenia pojęcia materii. Dane fizyki powinny stanowić punkt wyjścia, który jednak domaga się filozoficznego opracowania. Te dane można traktować jako empiryczne opisy fenomenologiczne, które są pozbawione charakteru filozoficznego. Nie znaczy to, że tego rodzaju opisy nie zawierają implikacji z zakresu ogólnej teorii poznania, filozofii nauki, metafizyki i filozofii przyrody. Łatwo zauważyć, że empiryczne opisy fenomenologiczne są „zewnątrzne” w stosunku do tego, co składa się na filozofię przyrody, a w szczególności dotyczy filozoficznego pojęcia materii³⁵.

D. Nys zauważył, że teorie fizykalne, które dążą do klasyfikacji zjawisk, ale pomijają naturę tych zjawisk, nie muszą być analizowane przez filozofów przyrody. Są jednak takie teorie fizykalne, które posiadają pewien wydźwięk filozoficzny. Wobec tych teorii nie można

³³ Por. *Hylemorfizm wobec budowy jądra atomowego*, „Roczniki Filozoficzne”, z. 3, 6(1958) 75—97.

³⁴ Zob. *Pojęcie organizmu i hylemorfizm*, „Przegląd Filozoficzny”, 29(1926) 22 nn.; *Indywidualizacja, ewolucja i finalizm biologiczny*, Lublin 1932.

³⁵ Zob. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, 148—160.

przejsć obojętnie. Do takich teorii zaliczał teorię elektronową, która podając pewne hipotezy jeszcze nie sprawdzone, powołuje się przy tym na pewne fakty dotyczące budowy atomu³⁶.

Niewiele jest takich teorii fizykalnych, w których można dopatrywać się wydzwiku filozoficznego, o jakim mówił D. Nys. Nowożytna fizyka przestała uważać się za filozofię przyrody, ponieważ zdobyła samowiedzę swej natury i metod. Formułowane teorie fizykalne są oparte na faktach empirycznych. Stąd wolne są od wydzwiku filozoficznego. Chcąc przejść od faktów „naukowych” do faktów „filozoficznych” należy wyodrębnić to wszystko, co jest z konieczności implikowane w stwierdzeniu jakiegokolwiek zmiany i wielości pojawiającej się w świecie materialnym. Następnym krokiem powinno być wyjaśnienie w świetle rozumu, jakie zasady realne są niezbędne do urzeczywistnienia się bytów materialnych. Wśród tych zasad wyodrębnia się materię pierwszą.

Wskazana przez Renoirte droga „oddolnego” budowania filozofii przyrody nie różni się zasadniczo od drogi zaproponowanej przez Maritain³⁷. Zdaniem tych filozofów nie można dalej utrzymywać, że filozofii przyrody może wystarczać doświadczenie przednaukowe. Wystarczy powołać się na niektóre naiwne rozwiązania problemów oparte na doświadczeniu przednaukowym w średniowieczu. Słusznie więc podkreśla się, że obecnie nie posiadamy bardziej obiektywnego poznania od naukowego. Poza tym wiadomo, jak skromny wycinek rzeczywistości materialnej ukazuje nam doświadczenie przednaukowe w porównaniu z doświadczeniem naukowym. Nie ulega wątpliwości, że ograniczając się do doświadczenia potocznego zubożylibyśmy problematykę filozofii przyrody, a w interesującym nas problemie — filozoficznego poznania materii, nie byłibyśmy w stanie wprowadzić nowych naświetleń i nowych rozwiązań. Ponadto filozofowie chrześcijańscy zostaliby posądzeni o ucieczkę przed trudnościami, z jakimi spotykają się na gruncie współczesnych nauk przyrodniczych dawne sformułowania filozoficzne³⁸.

³⁶ Według filozofa łowańskiego „kosmologia” stanowi przedłużenie nauk przyrodniczych będąc zarazem ich ostatecznym dopełnieniem. Por. *Cosmologie ou Étude philosophique du monde inorganique*, Louvain 1928; *Cours de cosmologie*, w: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, Louvain 1905.

³⁷ Maritain miał słuszość twierdząc, że filozofii przyrody nie można budować bezpośrednio na faktach przyrodniczych. W tym względzie polemizował z D. Nysem, Seilerem, Hellinem i Selvaggim. Zob. *Science et philosophie d'après les principes du réalisme critique*, „Revue Thomiste”, 14(1931) 1—46; *La philosophie de la nature — Essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris 1935.

³⁸ Zagadnienie to przedstawił K. Klószak na tle dziejowego ujęcia konfliktu nowożytnej fizyki teoretycznej z perypatetyczno-tomistyczną filozofią przyrody. Zob.: *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, 161—182.

4. Filozofia diamatu a problem filozoficznego pojęcia materii

Istota filozofii diamatu leży w ujmowaniu zagadnień w aspekcie dialektycznym i historycznym. Pomijanie tych aspektów zniekształca i wypacza filozofię marksistowską oraz sprawia, że dyskusja staje się bezprzedmiotowa a argumenty nieadekwatne. Odnosi się to również do filozoficznego pojęcia materii.

Wielu zwolenników ma dziś pogląd, że dialektyka marksistowska zamyka się w ramach gnozeologii, skupionej wokół badań nad prawami rozwoju myślenia. Zwolennicy tego poglądu wykluczają wszelką ontologię. W tym duchu tłumaczą engelsowskie rozróżnienie dialektyki obiektywnej i subiektywnej. Mówi się, że dialektyka obiektywna, utożsamiana przez Engelsa z „ruchem przyrody”, jest tylko o tyle przedmiotem refleksji filozoficznej, o ile jest traktowana jako treść dialektyki subiektywnej. W rezultacie dialektyka obiektywna zostaje sprowadzona do „ruchu myślenia”³⁹.

Zwolennicy tezy o czysto gnozeologicznym charakterze dialektyki marksistowskiej nie dostrzegają, że nasza wiedza o bytach materialnych nie zależy tylko od zmiennej treści ludzkiego poznania. Należy przyznać słuszność J. Kuczyńskiemu, gdy mówi o dialektyce kreacji. Kreacja jest nie tylko narzędziem, lecz także celem i dominującą wartością rewolucyjnego budowania społeczeństwa socjalistycznego. Twórczość jest postawą człowieka wobec świata i siebie samego, a kreacjonizm filozoficznym uświadomieniem sobie tej postawy oraz jej teorią i programem⁴⁰. Nie można jednak na tym spostrzeżeniu poprzestawać. Jak słusznie zauważył Synowiecki, w naukowo uprawianej filozofii marksistowskiej niezbędne jest odróżnienie dwóch dziedzin badań, z których jedna obejmuje różnorakie elementy procesu poznania, a druga elementy rzeczywistości poznawanej. Filozof gdański nie zgadza się z argumentacją B. Bażenowa, który istotę nowożytnej filozofii sprowadzał do problemów metodologicznych i gnozeologicznych, ani też z argumentacją B. Kiedrowa, który z kolei proponował, aby unikać takich słów, jak: „ontologiczny”, „ontologia”, ponieważ zakładają rozpatrywanie pewnych problemów niezależnie od podstawowego zagadnienia filozofii, jakim — według Engelsa — jest stosunek świadomości do materii⁴¹.

A. Synowiecki widział źródło gnozeologizmu niektórych marksistów w pewnej pragmatyce, polegającej na przyjęciu określonej po-

³⁹ Por. A. Synowiecki, *Byt i myślenie. U źródeł marksistowskiej ontologii i logiki dialektycznej*, Warszawa 1980, 17—18.

⁴⁰ Por. J. Kuczyński, *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa 1976, 45—46.

⁴¹ Zob. *Byt i myślenie*, 19—20.

stawy wobec filozofii. Filozof gdański wykazał błędność tezy, iż zagadnienie filozofii jest zagadnieniem czysto gnozeologicznym. Należy wyodrębnić w tym zagadnieniu dwa aspekty: ontologiczny i gnozeologiczny. W ramach problematyki ontologicznej należy rozpatrywać pojawienie się świadomości jako właściwości lub funkcji materii. Temu materialistycznemu ujęciu przeciwstawia się ujęcie idealistyczne, wedle którego świadomość jest przejawem substancji duchowej. Aspekt gnozeologiczny zasadza się na tym, że rozpatruje się w nim stosunek rezultatów poznania do samego ich źródła, w oderwaniu od warunków i sposobów istnienia świadomości oraz procesu poznania. Przy tym zauważa się, iż w ujęciu ontologicznym przeciwieństwo między świadomością i materią jest względne, natomiast w aspekcie gnozeologicznym jest to przeciwieństwo absolutne⁴².

Aspekt historyczny jest drugim bardzo znamienym rysem filozofii diamatu. Nie można zgodzić się z tezą L. Althussera, iż marksizm zerwał z przeszłością, budując nową ideologię na nowej teraźniejszości⁴³. Nie jest on historyzmem, wedle którego wszystkie ujawnione w historii dzieła człowieka mają w pełni jednakową wartość i nie można jednego z nich uważać za lepsze lub bardziej kompletne niż drugie. Historyzm marksistowski postuluje konieczność genetycznego wyjaśnienia, jak doszło do zaistnienia badanych faktów. Zadaniem tego historyzmu jest rekonstrukcja kolejnych stadiów rozwojowych. Wymaga ona nie tylko ujęć retrospektywnych, lecz także analiz strukturalnych, które odsłaniają to, co jest z przeszłości obecne w danej teraźniejszości⁴⁴.

W dialektycznym ujęciu procesów rozwojowych są możliwe dwie drogi analiz. Jedna prowadzi od struktur prostych do złożonych, czyli od niższych do wyższych ogniw rozwoju. Druga droga ukazuje proces odwrotny. Wychodzi się od najwyższego ogniw, aby zrozumieć strukturę wszystkich poprzednich form⁴⁵.

Przedstawiona wyżej metoda historyczno-strukturalna charakterystyczna dla filozofii diamatu ma charakter ogólny. Potrzebne są bardziej szczegółowe zasady, które by pozwoliły głębiej wnikać w specyfikę tego kierunku filozoficznego.

Historyzm marksistowski jest dwuprzekrojowy. Łączy w sobie uję-

⁴² Tamże, 29—35. Por. *Filosofskaja encykłopedija*, t. 4, Moskwa 1967, 171.

⁴³ Zob. L. Althusser i E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, Warszawa 1975, 221.

⁴⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973.

⁴⁵ Historyzm postulowany przez filozofię diamatu przedstawił B. Kiedrow wyodrębniając wyższe i niższe formy ruchu materii. Zob. *Kryteria wyodrębniania wyższych i niższych form ruchu materii*, w: *Przestrzeń czas ruch*, Warszawa 1976, 381—402.

cie „poziome” i „pionowe”. Każde jednostronne ujęcie zagadnienia jest wypaczeniem rzeczywistości człowieka. Ograniczając się tylko do historyzmu „poziomego” uznaje się jedynie siły napędowe tkwiące w sferze myślowej. Błędny jest także — rozpatrywany oddzielnie — historyzm „pionowy”, który treści myślenia filozoficznego widzi wyłącznie w stosunkach społeczno-gospodarczych. Wprawdzie aspiracje marksizmu wyrażają się w dążeniu do wiedzy wszechstronnej, to jednak do dziś — jak zauważa A. Synowiecki — funkcjonuje w marksizmie jednoprzekrojowa interpretacja filozofii, nie doceniająca jej przesłanek immanentnych, ustanowionych przez historię systemów. Wydaje się, że z punktu widzenia społecznych celów marksizmu jest to sytuacja niesprawiedliwiona, ponieważ akcentuje znaczenie tych czynników, które dla owych przemian są podstawowe. Bierze się to stąd, iż w walce o nowy ład społeczny należy preferować te elementy, które pozwalają odpowiednio kształtować świadomość społeczną⁴⁶.

Pojęcie materii — na pozór nie mające nic wspólnego z aktualną sytuacją polityczną, społeczną i ekonomiczną — jest ujmowane w relacji do tych sytuacji. Musi być ono ukazane w aspekcie historycznym, aby jego treść nie była tylko teoretyczną spekulacją. Zauważył to K. Ochocki pisząc, iż w pierwszej fazie sporu o pojęcie materii filozofowie marksistowscy starali się przeciwstawić mechanistycznemu i idealistycznemu rozumieniu materii. Chodziło im nie tylko o obronę własnego stanowiska, lecz także o odcięcie się od uproszczonego i wulgaryzującego stanowiska materializmu dialektycznego oraz substancjalistycznego. A wykorzystując doniosłe odkrycia w przyrodznawstwie na przełomie XIX—XX w. starali się wyprecyzować własne pojęcie materii. W drugiej fazie dyskusji krytyka marksistowska poszła w kierunku wyeliminowania przyrodniczego pojęcia materii a ugruntowania ujęcia leninowskiego, które zastąpiło substancjalistyczne pojęcie materii⁴⁷.

5. Dyskusje filozofów marksistowskich nad pojęciem materii

Początków marksistowskiego pojęcia materii należy szukać w pracach K. Marksa i F. Engelsa, chociaż współcześni zwolennicy filozofii diamentu eksponują leninowską definicję materii, która poprzestaje na twierdzeniu, że *materia jest obiektywną rzeczywistością, daną nam we wrażeniach*⁴⁸. Formułując tę definicję Lenin stwierdzał, iż nie można dać żadnej innej definicji pojęcia materii.

⁴⁶ Zob. A. Synowiecki, dz. cyt., 11—12.

⁴⁷ Por. K. Ochocki, *Spory o pojęcie materii*, Warszawa 1972, 97—98.

⁴⁸ Por. W. Lenin, *Dzieła*, t. 14, Warszawa 1949, 164—165.

5.1. Pojęcie materii w ujęciu F. Engelsa

Engels w *Dialektyce przyrody* opowiedział się za słusnością takiego pojęcia materii, które w zarysach pojawiło się już w starożytności⁴⁹. Za podstawowy atrybut uważano wówczas odwieczność jej istnienia. Należy jednak zauważyć, że w starożytności nie przywiązywano większej wagi do sposobu istnienia bytów. Interesowała ich istota bytów. Prowadziło to do swoistej neutralizacji istnienia, która zbliża ontologię do semantyki. Esencjalistyczne ujęcie utrwaliło się na długie wieki w filozofii. Ten sposób filozofowania przejął także F. Engels. A opowiadając się za odwiecznością istnienia materii przeciwstawił się tym kierunkom filozoficznym, które przyjmowały początek czasowy wszechświata oraz pouczyły, że została stworzona przez Boga ex nihilo⁵⁰.

Z przedstawioną interpretacją niektórych poglądów Engelsa nie zgadzał się A. Synowiecki. Jego zdaniem Engels odrzucił ontologię esencjalną i opowiedział się za egzystencjalną koncepcją bytu. W tym względzie poglądy Engelsa pokrywały się z poglądami K. Marksa. Egzystencjalizm Engelsa nie miał jednak nic wspólnego z redukowaniem ontologii wyłącznie do refleksji nad faktem istnienia. Daleki był od egzystencjalizmu tego typu, z jakim spotykamy się w pracach filozoficznych Heideggera i Sartre'a. Filozofia diamatu nigdy nie była filozofią bytu bez istoty. Prymat istnienia był zawsze prymatem tego, co jest „jakieś” i z tej racji ma jakąś istotę⁵¹.

Nie można zgodzić się z A. Synowieckim, gdy stawia na tym samym poziomie epistemologicznym tomistyczną koncepcję bytu materialnego w ujęciu Gilsona i Krapca oraz marksowsko-engelsowską koncepcję bytu. Różny stopień abstrakcji stosowany przez tomistów i klasyków filozofii diamatu nie pozwala na porównywanie tych koncepcji bytu. Można jednak ukazać zasadniczą różnicę, jaka istnieje między tymi filozofiami. Marks i Engels widzieli kres pojęcia materii w stwierdzeniu występowania przeciwstawnych, najogólniejszych własności, do jakich zaliczali: przyciąganie i odpychanie, podzielność i niepodzielność. Tomiści natomiast starali się wytłumaczyć, dlaczego przedmioty materialne posiadają tego rodzaju własności. Pierwszym krokiem zmierzającym do rozstrzygnięcia tego zagadnienia jest stwierdzenie, iż przedmioty materialne nie są proste. Złożoność tych przedmiotów do-

⁴⁹ Dz. cyt., 249—252, 287.

⁵⁰ Wypowiedzi Engelsa na temat istoty i zasady tożsamości mają charakter esencjalny. Wprawdzie można zgodzić się, że metafizyczna zasada tożsamości nie ma zastosowania do „istoty” przyrodniczej rzeczywistości materialnej, jednak z tego nie wynika, że ta zasada nie ma żadnego zastosowania w filozofii. Wykazał to K. Klósa k poddając analizie krytycznej dialektyczną teorię ruchu. Por. *Materializm dialektyczny. Studium krytyczne*, Kraków 1948, 67—79.

⁵¹ Dz. cyt., 184—201.

maga się przyjęcia teorii hylemorfizmu, a tym samym potwierdza się słuszność stanowiska arystotelesowsko-tomistycznego. Nie znaczy to, że stanowisko Marksa i Engelsa jest błędne. Jest ono jedynie niepełne, ponieważ nie sięga do ostatecznych przyczyn wewnętrznych bytów materialnych.

5.2. Koncepcja „dwóch pojęć materii” w filozofii marksistowskiej

Na początku XX w. filozofowie marksistowscy skoncentrowali swoje analizy na krytyce empiriokrytycyzmu. Wiązało się to z faktem, że część rosyjskiej inteligencji należało do zwolenników tego kierunku. Natomiast w walce z tendencjami antymaterialistycznymi i idealizmem fizykalnym opowiedzieli się za rozwojem przyrodoznawstwa. Już F. Engels twierdził, iż przyrodoznawstwo dostarcza wiele materiału dla powstania i rozwoju myśli dialektycznej. Trzeba było więc ukazać, jaką treść wiąże marksizm z pojęciem materii i czy ta treść nie została zakwestionowana przez odkrycia przyrodnicze.

Jednym z pierwszych teoretyków marksizmu, który podjął się tego zadania był G. Plechanow. Poddał on krytyce pojęcie materii przedstawione przez Macha, profesora fizyki uniwersytetu wiedeńskiego. Plechanow powoływał się na sformułowane przez Engelsa tzw. naczelną zagadnienie filozofii, które miało uzasadnić, że materia jest czymś pierwotnym, a świadomość i idee — wtórnym. W tym duchu podał określenie pojęcia materii: *W przeciwieństwie do ducha materia nazywa się to, co działając na nasze narządy zmysłowe wywołuje w nas te lub inne wrażenia*. Na pytanie, co działa na nasze narządy zmysłowe, odpowiedział za Kantem: *rzeczy same w sobie*. *Tak więc materia jest niczym innym jak całokształtem rzeczy w sobie, o ile rzeczy te są źródłem naszych wrażeń*⁵².

Pojęcie materii przedstawione przez Plechanowa nie jest oryginalne. Zostało ono przejęte od Holbacha, który pisał: *Materia w ogólności jest dla nas wszystko to, co pobudza w jakikolwiek sposób nasze zmysły*⁵³... Tak zdefiniowane pojęcie materii różni się od poglądów dotyczących własności i budowy przedmiotów materialnych, jakie ukazują nam nauki przyrodnicze. Dla filozoficznego pojęcia materii jest obojętne, czy przedmioty materialne posiadają strukturę molekularno-atomową, czy sub-atomową. Nie ma też zasadniczego znaczenia fakt promieniotwórczego rozpadu atomów i relatywizacja masy przy dużych prędkościach.

⁵² Zob. *Kritika naszych kritikow*, brw 1906, 233. Por. także, *Izbrannyje filozofskie proizwiedienija*, t. 3, Moskwa 1957, 637.

⁵³ Por. *System przyrody*, t. 1, Warszawa 1957, 81.

Definicja materii podana przez Lenina także nie wychodzi poza ujęcie Holbacha. Nietrafny jest jednak pogląd, że filozoficzne pojęcie materii ogranicza się tylko do przytoczenia leninowskiej definicji, która poprzestaje na twierdzeniu, że materia jest obiektywną rzeczywistością daną we wrażeniach zmysłowych. Według Lenina pojęcia: „materia” i „psychika” są najszerszymi pojęciami, ponad którymi nie ma żadnego narzędnego pojęcia⁵⁴.

Inne wypowiedzi Lenina pozwalają twierdzić, że nie ma niczego prócz poruszającej się materii, która istnieje w czasie i przestrzeni. W kontekście tych wypowiedzi jawi się tzw. naczelne zagadnienie filozofii, wedle którego świadomość może być jedynie produktem wyżej zorganizowanej materii. I choć różni się jakościowo od materii jest w niej zakorzeniona. Nie można jednak twierdzić, że materia jest substancją dla świadomości. W pracy *Materializm a empiriokrytycyzm* stwierdził, że nie można przyjmować jakichś niezmiennych „istot rzeczy”. Tego rodzaju rozwiązania właściwe dla materializmu metafizycznego nie mogą mieć zastosowania w materializmie dialektycznym, który starał się uchwycić rzeczywistość materialną w jej zmienności. W związku z tzw. „znikaniem materii” mówił, że jest to tylko znikanie pewnej, historycznie uwarunkowanej granicy, do której dotychczas sięgało ludzkie poznanie. To poznanie posunęło się znacznie dalej dochodząc do elementów atomu. Tych elementów także nie wolno traktować jako poszukiwanych i ostatecznych cząsteczek, które nie ulegają zmianie. Elektron jest równie niewyczerpany jak atom. Przyroda jest więc nieskończona i nie można powiedzieć, co w niej może stanowić substancję⁵⁵.

Lenin zdawał sobie sprawę z tego, że pytania filozoficzne są innego rodzaju niż pytania nauk przyrodniczych. Do filozofii należą pytania dotyczące sposobu istnienia materii, natomiast pytania związane z budową materii należą do nauk przyrodniczych. Przytaczając definicję materii jako kategorii filozoficznej służącej do oznaczania obiektywnej rzeczywistości danej człowiekowi we wrażeniach, chodziło mu o odpowiedź na pytanie, jaki jest sposób istnienia materii. Dzięki temu, że jest „obiektywną realnością” istnieje „na zewnątrz” świadomości. W takim naświetleniu leninowskie pojęcie materii różni się zasadniczo od pojęcia Holbacha⁵⁶.

⁵⁴ Zdaniem Synowieckiego tym, co określa definicja leninowska jest przede wszystkim zakres pojęcia materii. Stąd jest ona definicją zakresową. Zob. tenże, *O logicznej strukturze leninowskiego pojęcia materii*, „Studia Filozoficzne”, nr 1(1971).

⁵⁵ Zagadnienie to opracował K. Ochocki w sposób syntetyczny i jednoznacznie. Por. dz. cyt., 70—76.

⁵⁶ Tamże, 120—134.

A. Deborin zapisał się w historii filozofii marksistowskiej jako twórca pomysłu o dwóch pojęciach materii: filozoficznego i przyrodniczego. Był przekonany, że ta koncepcja znajduje potwierdzenie w wypowiedziach Lenina. Interpretował wypowiedzi Lenina o materii w ten sposób, że obok filozoficznego pojęcia materii, które wyraża byt materialny w jego najogólniejszych przejawach, istnieje przyrodnicze pojęcie materii, na które składają się rezultaty badawcze nauk przyrodniczych⁵⁷. Koncepcja Deborina była po roku 1917 przedmiotem ożywionych dyskusji. Przez długi czas koncepcja Deborina nie budziła żadnych wątpliwości. Co więcej, każdy, kto uważał się za konsekwentnego marksistę przyjmował tę koncepcję i w niej upatrywał skuteczne narzędzie w polemice z idealizmem⁵⁸.

A. Maksimow widział w koncepcji dwóch pojęć materii niezbędną przesłankę dla zachowania linii materialistycznej w filozofii. Jego zdaniem Lenin polemizując z empiriokrytycyzmem wykazał zasadniczy błąd tego kierunku filozoficznego polegający na pomieszaniu przyrodniczego z filozoficznym pojęciem materii. Ujawnienie tego błędu pozwoliło wykazać bezzasadność ataków idealistów na materializm⁵⁹.

Stanowisko Maksymowa tym różni się od poglądów Deborina, że według niego wyniki nauk przyrodniczych nie są obojętne dla filozoficznego pojęcia materii. Nie wyjaśnił jednak, na czym to wzbogacenie miałyby polegać. Trudno więc powiedzieć, czy filozoficzne pojęcie materii zmienia się, gdy zmieni się przyrodnicza wiedza o budowie materii.

Wśród zwolenników dwóch pojęć materii najbardziej konsekwentny był P. Wyszynski, który twierdził, że należy odróżnić nie tylko filozoficzne i przyrodnicze pojęcie materii, lecz także w ramach pojęcia przyrodniczego trzeba mówić o fizycznym, chemicznym, biologicznym, psychologicznym, społecznym, itd. pojęciu materii.

Wyszynski opierał swoje poglądy na spostrzeżeniu, że poszczególne nauki przyrodnicze mają różny stopień ogólności, a ich rezultaty nie mogą być porównywane⁶⁰.

Koncepcja dwóch pojęć materii spotkała się po raz pierwszy z krytyką w czasopiśmie literackim *Zwieszda*. W. Lwow zaczął od stwierdzenia, że w tekstach Lenina nie ma wzmianki o dwóch pojęciach materii. Jego zdaniem koncepcja ta stoi w sprzeczności ze stanowiskiem Lenina w sprawie wykorzystywania wyników nauk przyrodniczych

⁵⁷ Zob. *Lenin kak myslitel*, Moskwa 1924.

⁵⁸ Zob. W. Rudasz, *Problema materii w nowiejszej jestestwiennie-naucznojj i filozofskoj literaturie*, w: *Pod Znamieniem Marksizma* nr 6(1929) 158 nn.

⁵⁹ Por. *Wwiedienije w sowremiennoje uczenije o materii i dwizenii*, Moskwa 1941.

⁶⁰ Zob. *O filozofskom i fiziczeskom poniatii materii*, „Pod znamieniem Marksizma”, nr 3—4(1940) 53.

przez filozofię. Lenin domagał się studiowania filozofii materialistycznej przez przyrodników, aby była dla nich niezbędnym uzbrojeniem ideologicznym. Błądność koncepcji dwóch pojęć materii polegała przede wszystkim na tym, że rozdzielała filozofię i przyrodoznawstwo. W konsekwencji filozofia była dla filozofów a nauki przyrodnicze dla przyrodników. Filozoficzne pojęcie materii traktowane jako niezmiennie i zastygłe, zostało uznane za sprzeczne z twórczym charakterem filozofii marksistowskiej.

Lwow wyraził własne poglądy w tzw. jednolitej, filozoficznej teorii materii. W skład tej teorii wchodziły wyniki nauk przyrodniczych dotyczące budowy materii oraz filozoficzna wiedza o materii. Brak metodologicznego rozgraniczenia płaszczyzny przyrodniczej i filozoficznej spotkał się z krytyką innych filozofów. Takie pomieszanie treści przyrodniczych i filozoficznych nie pozwalało rozwiązać jednoznacznie zagadnienia materii i w dodatku wprowadziło zamieszanie⁶¹.

Krytykę koncepcji dwóch pojęć materii podjął także S. Suworow. Uważał, że krytykowana koncepcja jest błędna, bezpodstawna i nie pomaga w przewyciężeniu poglądów idealistycznych. Zdaniem Suworowa marksizm dał naukową definicję materii jako kategorii filozoficznej. Pozwala ona rozstrzygnąć podstawowe zagadnienie filozofii. Rozwój nauk przyrodniczych potwierdza słuszność prawdy o primacie materii wobec świadomości. Zadaniem filozofii jest wyrażenie tej prawdy w coraz precyzyjniejszej formie. Nie jest to jedyne zadanie filozofii. Ona ma także wypowiadać się na temat filozoficznej struktury, własności i form materii. Suworow zaproponował, aby wyodrębnić filozoficzną teorię materii i filozoficzną naukę o materii⁶².

Krytyka koncepcji dwóch pojęć materii sprawiła, że to zagadnienie stało się przedmiotem dyskusji w Radzieckiej Akademii Nauk w lipcu 1951 r. Dyskusja doprowadziła do porzucenia tej koncepcji i wyeliminowania jej z podręczników do nauczania filozofii.

5.3. Pojęcie materii w ujęciu atrybutywnym i gnozeologicznym

Nową fazę dyskusji nad pojęciem materii otworzyły artykuły na łamach pism: *Myśl Filozoficzna*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* i *Woprosy Filozofii*. Doprowadziły one, po II wojnie światowej, do wyodrębnienia dwóch aspektów filozoficznego pojęcia materii. Stanowisko ontologiczne, nazywane niekiedy atrybutywnym, uznaje, że ma-

⁶¹ Zob. W. Lwow, *Naucznoje obozrenije: O dwu „matieriach” i ob iskażenii leninskoj teorii poznaniija*, „Zwiezda”, nr 6(1950) 140 nn.

⁶² Zob. *O tak nazywajemom fiziczeskom poniatii matierii*, „Uspechi Fiziczeskich Nauk” 1951, z. 8.

teria jest tworzywem wszystkich istniejących rzeczy. Jest ona także nośnikiem własności ilościowych, jakościowych i relacji. W stosunku do tych własności materia jest czymś pierwotnym. Zwolennicy tego stanowiska na ogół nie mają na myśli jakichś ostatecznych, niezmiennych struktur leżących u podłoża przedmiotów materialnych. Odcinają się oni od arystotelesowsko-tomistycznego pojęcia materii pierwszej. Ich zdaniem treść pojęcia materii zmienia się w miarę uzyskiwania coraz to nowych danych o przedmiotach materialnych. Dzięki stałemu wzbogacaniu pojęcia materii i powiązaniu go z wynikami nauk przyrodniczych uzyskuje się rękojmię jego naukowej wartości. Materializm może więc skutecznie przeciwstawiać się różnym odmianom filozofii idealistycznej.

Zwolennicy stanowiska ontologicznego nie są jednomyślni we wszystkich kwestiach. W. K r a j e w s k i sądzi, że filozoficzne pojęcie materii różni się od leninowskiej definicji. Inne jest także filozoficzne pojęcie materii, a inna jest wiedza szczegółowa o strukturze, formach i własnościach materii. O tym, jakie są to atrybuty poucza nas nauka i praktyka społeczna. W. Krajewski wyodrębnił trzy podstawowe atrybuty: rozciągłość w przestrzeni i trwanie w czasie, zdeterminowanie oraz ruch i zmienność. Odrzucił możliwość określenia materii przez takie cechy fizykalne, jak: masa i energia⁶³.

H. E i l s t e i n podziela w zasadzie stanowisko W. Krajewskiego. Odrzuciła możliwość określenia materii przez fizykalne cechy. Uważa jednak, iż każdemu przedmiotowi istniejącemu obiektywnie należy przypisać pewien zespół cech określanych jako materialność. Tymi cechami powinny być własności fizykalne leżące u podłoża innych własności. W tym względzie proponuje stosowanie metody zwanej „fizycyzmem”. Użyteczność tej metody ma polegać na opisywaniu przedmiotów materialnych przez podawanie ich własności fizycznych. Jej zdaniem własności innego typu zawsze mają podłożę fizyczne. Nasuwa się pytanie, czy filozoficzne pojęcie materii utożsamia się z całościową charakterystyką przedmiotów materialnych w świetle aktualnej fizyki? Oczywiście nie chodzi tu o sumę wszystkich własności, z jakimi spotykamy się obserwując przedmioty materialne, ale o tego rodzaju dane, które pozwalają dokonać uogólnień. Ze wszystkich nauk przyrodniczych jedynie fizyka jako nauka najbardziej podstawowa może rozstrzygnąć, które cechy pozwalają na uogólnienie i mogą być przypisane każdemu bytowi fizycznemu. W konkluzji dochodzi do stwierdzenia, iż pojęcie materii jest równoważne z bytem artykułowanym o charakterze przestrzenno-czasowo-dynamicznym.

⁶³ Por. W. K r a j e w s k i, *Ontologia*, w: *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1965, 17—19.

Zdaniem H. Eilstein materializm dialektyczny nie sprowadza materii do pojęcia bytu obiektywnego. Nie twierdzi też, że materia znaczy tyle, „co pierwotne” wobec świadomości. Musi on przypisywać każdemu przedmiotowi obiektywnie istniejącemu zespół cech określanych jako materialność⁶⁴.

K. Zweilling domaga się przeprowadzenia rozróżnienia pomiędzy pojęciem materii, a jej własnościami. Materialny przedmiot może posiadać jakąś barwę, lecz barwa jako taka nie jest materią. Jest ona własnością przysługującą określonemu rodzajowi materii. Podobnie masa i energia są własnościami materii, ale nie można sensownie mówić, że są materią. Uważa, że nie można także przeciwstawiać materii i świadomości. Tego rodzaju dualistyczne stanowisko nie daje się pogodzić z monizmem materialistycznym. Wprawdzie można mówić o przeciwstawianiu materii i świadomości w ramach analiz gnozeologicznych, lecz na terenie ontologii to przeciwstawienie ma charakter względny. W ontologii mówi się o stosunku materii do jej atrybutów. Wprawdzie Zweilling odrzuca koncepcję materii jako substancjalnego nośnika własności, to jednak przyjmuje ontologiczną koncepcję materii⁶⁵.

Na uwagę zasługuje także stanowisko B. Kiedrowa, który zwrócił się ku analizie form ruchu z odniesieniem do właściwego nośnika materialnego. Przestrzega przed niebezpieczeństwem sprowadzania wyższego szczebla rozwoju materii do niższego. Wszelkie przejawy redukcjonizmu proponuje usunąć, aby nie doprowadzić do zubożenia poznawanej rzeczywistości i nie wypaczyć prawdziwego obrazu materii. Jego zdaniem proces rozwoju dokonuje się po linii wstępującej i dlatego w następujących po sobie etapach muszą pojawiać się bardziej złożone formy ruchu materii. Nie można jednak bez reszty tłumaczyć wyższych form ruchu przez odwoływanie się do niższych form. Pomiedzy tymi formami zachodzą różnice jakościowe. Każda bowiem forma ruchu jest przejawem stopnia rozwoju materii. I tak: mechaniczna forma ruchu odpowiada ciałom makroskopowym, fizyczna odnosi się do molekuł, chemiczna ma swój substrat w atomach, biologiczna wiąże się z białkiem. Człowiekowi odpowiada społeczna forma ruchu⁶⁶.

Filozof radziecki sporo miejsca poświęcił zagadnieniu przejścia od jednej do drugiej formy ruchu. Zauważył, że to przejście nie jest tak proste, jak wydawało się Engelsowi. Wniknięcie do wnętrza atomu

⁶⁴ Por. H. Eilstein, *Leninowskie pojęcie materii a idealizm fizyczny*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 4.

⁶⁵ Stanowisko swoje przedstawił K. Zweilling w referacie wygłoszonym w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Berlińskiego Im. Humboldta w dniu 20 grudnia 1958 r.

⁶⁶ Zob. *Związek form ruchu materii i ich klasyfikacja*, w: *Przestrzeń czas ruch*, 331—380.

sprawiło, iż zauważono, że fizyczna forma ruchu rozszczepia się na subatomową i superatomową. Chemiczna forma ruchu leży więc pomiędzy tymi fizycznymi formami⁶⁷.

Analizy dotyczące form ruchu materii i przejścia od niższych do wyższych form ruchu domagają się ukazania kryteriów, które pozwalają ocenić, dlaczego jedne są uważane za niższe, a drugie za wyższe. Kiedrow na pierwszym miejscu umieścił kryterium genetyczne, wedle którego ta forma, która pojawiła się wcześniej powinna być uznana za niższą. Kryterium strukturalne ma na celu ukazać rozmaite poziomy organizacyjne. W rezultacie wytwarza się obraz strukturalnego komplikowania się form ruchu w zależności od struktur materialnych. Jedno i drugie kryterium pozwala ułożyć szereg kolejno powstających z siebie form, choć drogi realizacji są różne.

Stanowisko gnozeologiczne w inny sposób stara się wyeksponować pojęcie materii. Zwolennicy tego stanowiska odwołują się do tzw. podstawowego zagadnienia filozofii. Ich zdaniem ontologowie zacierają różnicę pomiędzy podstawowym zagadnieniem filozofii a zagadnieniami wtórnymi, do których zaliczają problem atrybutów materii. Uważają oni także, iż poszukiwanie określonego tworzywa materialnego, które byłoby substratem dla własności, prowadzi do odrodzenia przedmarkso-wskiego materializmu.

Zdaniem Cz. Nowińskiego określenie materii przez wskazanie jej pierwotności wobec świadomości jest zasadniczym i wystarczającym kryterium wyodrębnienia filozofii diamatu od różnych wersji idealizmu. Jednym z następstw gnozeologicznego ujęcia materii jest niewyczerpalność jej form rozwojowych. Filozofia diamatu zrywa z substancjalnym traktowaniem materii, które prowadzi do poszukiwania „materii pierwszej”. Poszukiwanie natomiast dodatkowych atrybutów materii nie ma żadnego znaczenia z punktu widzenia kontrowersji filozoficznych między materializmem a idealizmem. Tak więc filozofia diamatu musi samodzielnie i na nowo podjąć się trudu uchwycenia swej tożsamości⁶⁸. Cz. Nowiński twierdzi, że należy odróżnić filozoficzne pojęcie materii od zagadnienia jej struktury. Nie wolno rozgraniczać zagadnień ontologicznych i gnozeologicznych. Filozof powinien analizować to, co przyrodnicze, materialne i ustalić relacje do tego, co psychiczne i duchowe.

Dodatkowy argument za odrzuceniem substancjalistycznego ujęcia materii widzi Nowiński w tym, że współczesna fizyka posługuje się

⁶⁷ Zob. *Kryteria wyodrębniania wyższych i niższych form ruchu materii, Przestrzeń czas ruch*, 381—402.

⁶⁸ Zob. *Wystąpienie w dyskusji o pojęciu materii*, „Myśl Filozoficzna”, nr 2 (1955) 337—338; *W sprawie powszechników*, „Myśl Filozoficzna” 1957, nr 2.

pojęciem pola i obywa się bez pojęcia substancji. Skoro fizycy nie potrzebują pojęcia substancji, to należy poddać w wątpliwość te poglądy filozoficzne, które wprowadzają to pojęcie do swoich teorii⁶⁹.

Stanowisko Nowińskiego w zasadzie podziela K. Ochocki. Autor pracy *Spory o pojęcie materii* twierdzi, że z tekstów Lenina wyraźnie wynika, iż pojęcia materii nie należy definiować przez podawanie jej cech, lecz wyłącznie przez własność „obiektywna realność”. Ta własność posiada zasadnicze znaczenie dla filozofii marksistowskiej, której nie można stawiać na równi z innymi kierunkami filozoficznymi. Cechą charakterystyczną marksizmu jest to, że celowo zaciera różnicę pomiędzy tzw. naczelnym zagadnieniem filozofii i metodologicznym punktem wyjścia, a pochodnymi zagadnieniami filozofii⁷⁰.

Podana przez Ochockiego koncepcja materii jest bliska stanowisku gnozeologicznemu. Wyrasta ona na gruncie dotychczasowego rozwoju nauki, filozofii i doświadczenia praktycznego człowieka. To pojęcie materii nie może być zakwestionowane przez rozwój nauki. Nie wychodzi ono poza granice wyznaczone przez tzw. abstrakcję zmysłową.

Interesujące ujęcie sporu między zwolennikami ontologicznego i gnozeologicznego pojęcia materii znajdujemy w wypowiedziach A. Synowieckiego. Odróżnia on leninowskie pojęcie materii od jej definicji. Twierdzi on, że definicja nie może stanowić koniecznego warunku istnienia pojęć. W gnozeologicznej definicji materii podanej przez Lenina uwikłane są treści gnozeologiczne i ontologiczne. Te ostatnie można odnaleźć w wyrażeniu „obiektywna rzeczywistość”, którą przeciwstawia się świadomości⁷¹. Wydaje się, że Synowiecki nie widzi trudności, aby ze względów metodologicznych oddzielić aspekt ontologiczny od gnozeologicznego. W konsekwencji problematykę ontologiczną można by rozwijać niezależnie od badań gnozeologicznych.

6. Zakończenie

Filozofowie chrześcijańscy dążąc do pogłębienia treści pojęcia materii doszli do stwierdzenia, iż dawne sformułowania filozoficzne powinny być zweryfikowane. Domaga się tego rewolucja naukowo-techniczna, rozwój badań metodologicznych i rozgraniczenie płaszczyzn poznawczych. Uwydatniła się tendencja zmierzająca do uzasadnienia tezy, iż obecnie nie posiadamy bardziej obiektywnego poznania niż to, jakie

⁶⁹ Stanowisko Nowińskiego ujął całościowo K. Ochocki korzystając nie tylko z opublikowanych artykułów, lecz także z nieopublikowanego referatu będącego wstępem do dyskusji nad rozwojem w Polsce filozofii marksistowskiej. Por. *Spory o pojęcie materii*, 115—117.

⁷⁰ Dz. cyt., 120—136.

⁷¹ Zob. A. Synowiecki, *Byt i myślenie*, 29—34.

dają nauki przyrodnicze. Ograniczanie się tylko do doświadczenia przednaukowego jest uważane za ucieczkę przed trudnościami, jakie niosą z sobą nauki przyrodnicze. Nie można już dalej twierdzić za N. Luytenem, że doświadczenie naukowe deprecjonuje tzw. ludzkie doświadczenie, w którym uświadamiamy sobie nasz kontakt poznawczy z rzeczywistością materialną⁷². Coraz częściej eksponuje się tezę D. Salmona, iż właśnie poznanie naukowe najbardziej zbliża człowieka do rzeczywistości materialnej, ponieważ chroni przed subiektywizmem, dostarcza faktów naukowych uprawomocnionych przez doświadczenie, zweryfikowanych i uzasadnionych⁷³.

Filozofowie chrześcijańscy dostrzegli, że filozofii przyrody nie można opierać na wynikach nauk szczegółowych w sposób bezpośredni. Tezy filozofii przyrody nie stanowią syntezy wyników tych nauk. Takie zadanie jest niewykonalne, ponieważ nauki szczegółowe różnią się między sobą terminologicznie i mają różny stopień ogólności. Poza tym stosują rozmaite i swoiste techniki badawcze, których rezultaty nie zawsze mogą być porównywane.

Filozof zwracając się ku faktom stwierdzanym i opisywanym przez specjalistów poddaje je szczególnej interpretacji polegającej na wydobyciu z nich tego, co rzutuje na dany problem. W ten sposób ukazuje pewien ich aspekt, wykraczający swą ogólnością poza ramy przedmiotu, do którego przynależą. Marksista powie, że jest to uogólnianie wyników badań nauk szczegółowych. Tomista będzie twierdził, że ma do czynienia z empirycznym opisem fenomenologicznym, który jest wolny od wydzwiku filozoficznego. Fenomenolog powie krótko: jest to opis fenomenologiczny. Proponuje się w tym kierunku filozoficznym tyle rodzajów opisów, ile jest różnych rodzajów bezpośredniego doświadczenia. A to z kolei zależy od typów przedmiotów poznawanych.

Filozofowie chrześcijańscy na ogół nie ograniczają się do empirycznych opisów fenomenologicznych. Widzą potrzebę dokonywania analiz na wyższym poziomie poznawczym. Taka refleksja filozoficzna dokonuje się na podłożu empirycznych opisów. Na tym poziomie poznawczym nie wystarcza już tzw. abstrakcja zmysłowa. Trzeba posłużyć się tzw. abstrakcją umysłową.

Wskazane dwa poziomy filozofowania domagają się wyodrębnienia dwóch pojęć materii: empiriologicznego i filozoficznego. Pierwsze z nich jest wynikiem uogólniania wyników nauk szczegółowych. Nie jest prawdą, że dokonując uogólnień pomija się istnienie realne. Istnienie realne

⁷² Por. *Le problème de la philosophie de la nature*, „Cahiers de théologie et de philosophie. Études et Recherches” z. 8(1952) 155—170.

⁷³ D. Salmon, *De la méthode en philosophie naturelle*, „Revue Philosophique de Louvain” 50(1952) 205—229.

w ujęciu empiriologicznym jest zacieśnione do terminów logicznych, obserwacyjnych i takich, które są definiowane przy pomocy terminów obserwacyjnych. W granicach realnej możliwości pomija się terminy teoretyczne. Opis empiriologiczny pozwala także ustalić istotę przedmiotu ze zjawiskowego punktu widzenia. Tego rodzaju istota różni się poznawczo od istoty w ujęciu ontologicznym.

Próby podejmowane przez filozofów chrześcijańskich, aby pogłębić treść filozoficznego pojęcia materii doprowadziły nie tylko do odrodzenia teorii hylemorfizmu, lecz także sprawiły, że utworzono nowe modele nieoglądowej struktury rzeczywistości materialnej. Model hylosystemiczny przede wszystkim stara się odwzorować wielowarstwową budowę ciała. Model meromorficzny jest próbą ujęcia rzeczywistości materialnej z punktu widzenia teorii ewolucji. Wydaje się jednak, że te nowsze modele nie są w stanie podważyć teorii hylemorfizmu, w ramach której możliwe są rozmaite próby zmierzające do pogłębienia filozoficznego pojęcia materii. Niektóre z tych prób zostały w tej pracy zaprezentowane.

Filozofowie marksistowscy wypracowali dość wcześnie dwa pojęcia materii: empiriologiczne i filozoficzne. Względy ideologiczne zadecydowały, że po szybkim rozwoju koncepcji dwóch pojęć materii, zaczęto ją zwalczać jako błędną, bezpodstawną i nie pomagającą przewyciężyć poglądów idealistycznych. Rozwój pojęcia materii w filozofii marksistowskiej poszedł w kierunku zaakceptowania tylko jednego, filozoficznego pojęcia materii. Zwolennicy filozofii diamatu nawiązując do wypowiedzi Lenina zaczęli rozróżniać filozoficzne pojęcie materii i definicję materii. Pojęcie materii powinno być powiązane z wynikami nauk szczegółowych i ulegać stałemu wzbogacaniu, przez co uzyskuje rękojmię naukowej wartości.

Dyskusje wśród marksistów nad filozoficznym pojęciem materii doprowadziły do wyodrębnienia się dwóch stanowisk: ontologicznego i gnozeologicznego. Zwolennicy stanowiska ontologicznego głoszą, że materia jest tworzywem wszystkich istniejących rzeczy i jako taka posiada właściwe sobie atrybuty. Zwolennicy stanowiska gnozeologicznego eksponują tzw. podstawowe zagadnienie filozofii, aby przez uzasadnienie pierwotności materii wobec świadomości uzyskać „niezbędne uzbrojenie ideologiczne” w walce ze wszelkimi przejawami idealizmu i przyczynić się do rozwoju społeczeństwa socjalistycznego.

Wydaje się, że współcześnie w filozofii marksistowskiej preferuje się stanowisko gnozeologiczne. Jedną z konsekwencji tego podejścia jest zdobycie samoświadomości, iż marksizm „znosi” zarówno idealistyczne koncepcje materii jak i przedmarksowskie jej określenia.

Zwolennicy innych, nie-marksistowskich koncepcji materii stykając

się z gnozeologiczną interpretacją pojęcia materii nie widzą możliwości podejmowania wspólnych badań nad tym zagadnieniem. Wydaje się, że wszelkie formy współpracy w tej dziedzinie musiałyby doprowadzić do rezygnacji z własnych przekonań lub prowadziłyby do zatracenia odrębności filozoficznej. Czy więc należy poprzestać na pesymistycznym twierdzeniu, że nie widać możliwości podjęcia wspólnych badań przez zwolenników różnych kierunków filozoficznych?

Wydaje się, że próbę wyjścia z impasu podjął A. Synowiecki twierząc, że w leninowskiej definicji materii uwikłane są treści gnozeologiczne i ontologiczne. Gdyby więc filozofowie marksistowscy uporczywie nie głosili, że ich głównym obowiązkiem jest interpretowanie tzw. podstawowego zagadnienia w duchu walki ideologicznej, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby w aspekcie ontologicznym podejmować wspólne badania. W pierwszej kolejności trzeba by ustosunkować się do kwestii, czy możliwości poznawcze człowieka zamykają się tylko w ramach tzw. abstrakcji zmysłowej, czy też sięgają dalej, jak głoszą tomiści. Teoria hylemorfizmu to efekt stosowania tzw. abstrakcji umysłowej w badaniach filozoficznych. Nie znaczy to, że zaakceptowanie tej teorii jest kresem analiz filozoficznych. Liczne próby podejmowane przez filozofów chrześcijańskich nad pogłębieniem treści filozoficznego pojęcia materii wskazują, że w tej dziedzinie jest jeszcze wiele do zrobienia.

XVII ŚWIATOWY KONGRES „APOSTOLATUS MARIS” (WATYKAN, 25—30. X. 1982)

1. SPRAWOZDANIE Z KONGRESU (Ks. Wiesław Lauer)

W dniach od 25 do 30 października 1982 roku odbył się w Rzymie XVII Światowy Kongres *Apostolatus Maris*. Kongres zorganizowała i przygotowała Papieska Komisja do Spraw Duszpasterstwa Migracji i Turystyki. Zarówno pracom przygotowawczym jak i samym obradom przewodniczył J. Em. Kardynał Sebastiano Baggio, a nad całością czuwał i niezwykle umiejętnie kierował Arcybiskup Emanuele Clarizio, wiceprzewodniczący wspomnianej Komisji, przy aktywnej i sprawnej pomocy swoich współpracowników, m. in. O. Giulivo Tessarolo (sekretarz Komisji), Mons. Pietro Fantó (podsekretarz Komisji), Mons. André Lefeuvre, Mons. Francis S. Frayne, Mons. Ryszarda Karpińskiego, Mons. Pierre Paul Prabhu, Mons. Anthony Chirayach i innych.

Tematem kongresu była katechizacja marynarzy i rybaków, obejmująca ich życie i pracę na morzu oraz środowisko rodzinne.

W kongresie brało udział ponad 200 delegatów z 40 krajów, w tym 13 biskupów i ponad 100 księży; uczestniczyły również siostry zakonne, a także świeccy działający w wielu portach w ośrodkach duszpasterskich dla marynarzy zwanych *Stellae Maris*. Wypada wspomnieć, że obecna była delegacja protestanckich ośrodków duszpasterstwa marynarzy oraz delegacja Międzynarodowego Stowarzyszenia Marynarzy Chrześcijańskich (IMCA). Znamiennym był fakt, że — poza kierownictwem Komisji — nie było na sali obrad żadnego z biskupów włoskich, czym byli bardzo zaniepokojeni świeccy przedstawiciele 35-osobowej delegacji włoskiej.

Polskie duszpasterstwo ludzi morza reprezentowała czteroosobowa delegacja, której przewodniczył krajowy duszpasterz ludzi morza, Ks.

Biskup Kazimierz Kluz¹ z Gdańska. Ponadto w skład delegacji polskiej wchodził: Ks. Kanonik dr Wiesław Lauer (kanclerz Kurii Biskupiej Gdańskiej), Ks. Kanonik dr Andrzej Śliwiński (kanclerz Kurii Biskupiej Chełmińskiej) oraz O. Józef Krok, redemptorysta, duszpasterz ludzi morza przy kościele św. Piotra Rybaka w Gdyni, przy którym powstaje — pierwszy w Polsce — ośrodek duszpasterstwa ludzi morza zwany *Stella Maris* z kaplicą, biblioteką, klubem etc. — Środowisko polskie reprezentował ponadto O. Jerzy Naglewski, franciszkanin, pracujący w duszpasterstwie morskim w Montrealu (Kanada).

Kongres obradował w auli synodalnej na Watykanie. Aula wyposażona w nowoczesne urządzenia, dzięki tłumaczeniu jednoczesnemu na cztery języki (angielski, francuski, hiszpański, włoski) dawała wszystkim uczestnikom kongresu możliwość w miarę łatwego i zrozumiałego odbioru przekazywanych treści. Program obejmował przed południem jeden referat problemowy dotyczący katechizacji świata marynarskiego oraz trzy lub cztery wypowiedzi będące świadectwem pracy duszpasterskiej wśród marynarzy w różnych środowiskach, krajach i sytuacjach. Potem uczestnicy kongresu spotykali się w sześciu grupach językowych (trzy angielskie oraz francuska, hiszpańska i włoska). Delegacja polska przyłączyła się do grupy włoskiej, której przewodniczył Arcybiskup Josip Pavlisic z Rijeki (Jugosławia). Praca w grupach trwała około dwóch godzin przed południem i tyle samo po południu i polegała na dyskusji, wymianie myśli i doświadczeń w powiązaniu z wygłoszonym rano referatem problemowym.

Uczestnicy kongresu nie ograniczyli się do samych obrad i dyskusji, ale swą troskę duszpasterską o ludzi morza poparli modlitwą. We wtorek 26 października w bazylice św. Piotra na Watykanie 13 biskupów i 87 księży, biorących udział w kongresie, koncelebrowało wotywną mszę świętą do Ducha Świętego. Koncelebrze przewodniczył Kardynał Sebastiano Baggio, który też wygłosił okolicznościową homilię. — Natomiast w piątek 29 października po południu uczestnicy kongresu udali się w pielgrzymce do Matki Bożej zwanej *Salus Populi Romani*, czczonej w rzymskiej bazylice większej *Santa Maria Maggiore* na wzgórzu eskwilińskim. Siedmiu biskupów i 57 księży koncelebrowało przed cudownym obrazem mszę świętą, podczas której homilię na temat *Maryja wzorem katechizujących* wygłosił O. Jerzy Tomziński, paulin z Jasnej Góry.

Wielkim przeżyciem dla wszystkich uczestników kongresu była wizyta Ojca Świętego Jana Pawła II, który po audiencji ogólnej dla wiernych zebranych na placu św. Piotra, w środę 27 października około

¹ Ks. Bp Kazimierz Kluz zginął tragicznie 5. XII. 1982 r.

godziny 13 — owacyjnie witany przez wszystkich a słowem przez Kardynała Sebastiana Baggio — przybył na salę obrad kongresu i wygłosił kilkuminutowe przemówienie w języku angielskim, które dla tych, którzy je słuchali, na długi czas będzie zachętą do nowych wysiłków i bardziej owocnej pracy wśród marynarzy i rybaków. Arcybiskup Emanuele Clarizio przedstawiał Ojcu Świętemu biskupów biorących udział w kongresie, w tym również Ks. Biskupa Kazimierza Kluza wraz z Ks. Wiesławem Lauerem i O. Jerzym Tomzińskim. Ks. Biskup Kazimierz Kluz wręczył Ojcu Świętemu album ofiarowany przez zespół aktorów Teatru *Wybrzeże* z Gdańska, którzy przygotowali i wystawili sztukę *Papieża Przed Sklepem Jubilera*.

Kongres zakończył obrady w sobotę 30 października, uchwalając rezolucję końcową, obejmującą wnioski dotyczące sposobu i metod katechizacji świata marynarskiego.

Na zaproszenie Arcybiskupa Palermo, Kardynała Salvatore Pappalardo, 47 uczestników kongresu udało się w sobotę po południu samolotem na Sycylię celem zapoznania się z pracą i osiągnięciami ośrodka duszpasterstwa ludzi morza *Stella Maris* w Palermo, korzystając przy okazji z możliwości zwiedzenia sławnej ze swych przepięknych dwunastowiecznych mozaik o tematyce biblijnej katedry w Monreale, a także mocno zniszczonej przez trzęsienie ziemi w styczniu 1981 roku katedry w Mazzara del Vallo, jak również zabytkowej średniowiecznej miejscowości Erice, położonej na wysokiej górze w pobliżu miasta Trapani.

2. PROGRAM KONGRESU

Poniedziałek 25. X. 1982

Godz. 17.00 Sesja plenarna inauguracyjna:

Powitanie uczestników kongresu przez *J. Em. Kardynała Sebastiano Baggio*, Przewodniczącego Papieskiej Komisji do Spraw Migracji i Turystyki

Wprowadzenie w problematykę kongresu — *J. E. Arcybiskup Emanuele Clarizio*, Wiceprzewodniczący Papieskiej Komisji do Spraw Migracji i Turystyki

Referat: *Apostolatus Maris* w Ameryce Łacińskiej —
— *J. E. Arcybiskup Alfonso Lopez Trujillo*, Przewodniczący Rady Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM)

Wtorek 26. X. 1982

- Godz. 8.30 Msza inauguracyjna w Bazylice św. Piotra z homilią J. Em. Kardynała Sebastiano Baggio
- Godz. 9.45 Referat: Katecheza i życie Kościoła — *J. E. Biskup Michel Saudreau*, Promotor Apostolatus Maris we Francji
- Godz. 10.15 Świadczenia:
 Duszpasterstwo marynarzy w środowisku wschodnim —
 — *J. E. Arcybiskup Gabriel Reyes* (Filipiny)
 Katechizacja marynarzy w kontekście ekumenicznym w Stanach Zjednoczonych — *Rev. James Dillenburg* (USA)
 Doświadczenie katechizowanego marynarza — *Edouard Sarr* (Senegal)
- Godz. 11.15 Praca w grupach językowych
- Godz. 16.00 Referat: *Apostolatus Maris* i organizacje międzynarodowe — *Rev. Joseph Joblin S. J.*, Ekspert Międzynarodowej Organizacji Pracy (ILO) w Genewie
- Godz. 16.30 Praca w grupach językowych
- Godz. 18.30 Zebranie ogólne: Sprawozdania z pracy poszczególnych grup językowych

Środa 27. X. 1982

- Godz. 9.30 Referat: Katechizacja świata marynarskiego — Odpowiedzialność i obowiązki wszystkich członków ludu Bożego — *Rev. James Fitzpatrick OMI*, Dyrektor Centrum Informacyjnego o Wierze Katolickiej (Australia)
- Godz. 10.15 Świadczenia:
 Kapelan rybaków — *Rev. Michel Ezan* (Senegal)
 Działalność *Apostolatus Maris* w Santos w zakresie ewangelizacji — *Rev. Rovilio Guizzardi CS* (Brazylia)
 Marynarze, ich rodziny, stowarzyszenia — *René Bedel* (Francja)
- Godz. 11.15 Praca w grupach językowych
- Godz. 13.00 SPOTKANIE Z OJCEM ŚWIĘTYM JANEM PAWŁEM II
- Godz. 16.00 Praca w grupach językowych
- Godz. 18.30 Zebranie ogólne: Sprawozdania z pracy poszczególnych grup językowych

Czwartek 28. X. 1982

- Godz. 9.30 Referat: Katechizacja stosowna dla ludzi morza w śro-

dowisku rodziny, życia na statku i szkoły morskiej — *Mons. Lorenzo Chiarinelli*, Profesor katechetyki na Papieskim Uniwersytecie Urbanianum w Rzymie

Godz. 10.15 Ś w i a d e c t w a:

Szkoły morskie — *Rev. Alberto Cadolini* i *Prof. dr Antonino Sposito* (Italia)

Statki w porcie i na morzu. Statki Handlowe — *Rev. Joe Wellens* (Japonia)

Statki rybackie — *Rev. J. R. Brown SJ* (Kanada)

Katechizacja i rodzina — *Sr Marie France* (Reunion)

Godz. 11.15 Praca w grupach językowych

Godz. 16.00 Praca w grupach językowych

Godz. 18.30 Zebranie ogólne: Sprawozdania z pracy poszczególnych grup językowych

Piątek 29. X. 1982

Godz. 9.30 R e f e r a t y:

Korzystanie ze współczesnych środków przekazu w katechizacji marynarzy — *J. E. Arcybiskup Agnellus Andrew OFM*, Wiceprzewodniczący Papieskiej Komisji d/s Społecznych Środków Przekazywania Myśli

Katechizacja, która korzysta z wszystkich możliwości kontaktu z marynarzami, indywidualnie i zbiorowo — *J. E. Arcybiskup David Picao*, Promotor Apostolatus Maris w Brazylii

Godz. 10.30 Ś w i a d e c t w a:

Działalność *Apostolatus Maris* w Polsce poprzez środki społecznego przekazu — *J. E. Biskup Kazimierz Kluz*, Krajowy Duszpasterz ludzi morza w Polsce

Audio-wizualne środki przekazu — *Rev. Anthony Stringfellow* (Anglia)

Katechizacja radiowa rybaków w północno-wschodniej Brazylii — *Rev. A. Schnuettgen OFM*

Godz. 11.30 Praca w grupach językowych

Godz. 16.00 PIELGRZYMKA DO BAZYLIKI S. MARIA MAGGIORE:

Msza święta koncelebrowana

Homilia: Maryja wzorem katechizujących — *O. Jerzy Tomziński*, paulin z Jasnej Góry

Słowa pożegnania przez *J. Em. Kardynała Sebastiano Baggio*

Sobota 30. X. 1982

Godz. 9.30 Czytanie projektu rezolucji końcowej

Godz. 10.00 Praca w grupach językowych nad projektem rezolucji końcowej

Godz. 11.15 Zebranie ogólne: Wniesienie poprawek i zatwierdzenie rezolucji końcowej

3. DZIAŁALNOŚĆ APOSTOLATUS MARIS W POLSCE POPRZEZ ŚRODKI SPOŁECZNEGO PRZEKAZU

*(Wypowiedź J. E. Ks. Biskupa Kazimierza Kluza
na XVII Światowym Kongresie „Apostolatus Maris”)*

W niniejszym opracowaniu pragnę przedstawić, na ile w naszych niełatwych warunkach, w jakich znajduje się Kościół w Polsce, udaje się praca duszpasterska nad ludźmi morza oraz podzielić się pewnymi doświadczeniami.

W naszej pracy duszpasterskiej nie możemy pominąć ważnego odcinka, jakim jest roztoczenie duchowej opieki nad ludźmi, którzy ze względu na swoisty charakter pracy są często narażeni na osłabienie lub utratę wiary. Wśród ludzi morza są to marynarze i rybacy; ludność bowiem zatrudniona w przemyśle stoczniovym, związana ze stałym miejscem pobytu, jest otoczona zwyczajną opieką duszpasterską w swoich parafiach. Natomiast szczególnej opieki duszpasterskiej wymagają marynarze statków handlowych oraz rybacy kutrów dalekomorskich i pracownicy rybackich statków-baz.

W pięciu polskich diecezjach nadmorskich (szczecińsko-kamieńska, koszalińsko-kołobrzaska, chełmińska, gdańska, warmińska) liczba pracujących na morzu wynosi około 11 tysięcy osób. Marynarze przebywają w morzu niekiedy po kilka miesięcy — rejsy na Daleki Wschód lub do Południowej Ameryki trwają do trzystu dni. Rybacy na dalekomorskich łowiskach też przebywają po kilka miesięcy. Przeciętny marynarz przebywa w ciągu roku na lądzie od dwóch do czterech miesięcy, pozostały czas spędza w morzu. Podczas rejsu załoga traci kontakt z rodziną i swoim kościołem parafialnym.

Do portu w Gdańsku zawija rocznie około 2350 statków obcych bander, a do wszystkich naszych portów około 8 tysięcy statków. Jak do

marynarzy stanowiących załogi tych statków dotrzeć z posługą duszpasterską?

W portach polskich nie ma kapelanów portowych, jak to ma miejsce w wielu krajach świata. Nie mamy też prawa wstępu do portu i na przebywające tam statki. Niemniej proboszczowie parafii w miastach portowych (Gdańsk, Gdynia, Szczecin) są jednocześnie kapelanami morskimi. We wszystkich kościołach tych miast odprawiana jest jedna msza święta w języku łacińskim z myślą o marynarzach obcych bander (i wszystkich cudzoziemcach). Istnieje również możliwość kontaktu osobistego z kapłanem oraz spowiedzi w różnych językach. — Przy kościele Księży Redemptorystów p.w. św. Piotra Rybaka w Gdyni, leżącym w pobliżu portu, powstaje *Stella Maris* — ośrodek duszpasterstwa marynarzy z kaplicą, biblioteką, klubem etc. Będzie to pierwszy tego rodzaju ośrodek w Polsce.

Dzięki usilnym staraniom samych ludzi morza, zwłaszcza stoczniowców gdańskich, uzyskano pozwolenie na odprawianie mszy świętej radiowej dla marynarzy i rybaków, — dla tych, którzy znajdując się w morzu, nie mogą spełnić podstawowego obowiązku chrześcijańskiego, jakim jest udział w niedzielnej mszy świętej. Po uzgodnieniach z władzami państwowymi pierwsza msza święta dla tych co na morzu emitowana została przez Polskie Radio w Niedzielę Wielkanocną 15 kwietnia 1981 roku. Ojciec Święty powiadomiony o tym ważnym wydarzeniu, przesłał swoje apostołskie błogosławieństwo. Pismem Sekretariatu Episkopatu Polski ustanowiony został w Gdańsku Komitet Redakcyjny radiowej mszy świętej dla marynarzy i rybaków. Komitet podlega krajowemu duszpasterzowi ludzi morza.

Do mszy świętej radiowej dla marynarzy i rybaków zaangażowani są kapłani związani z ludźmi morza i ich rodzinami poprzez duszpasterstwo parafialne. W niedziele i święta wyznaczeni duszpasterze odprawiają w kościele św. Elżbiety w Gdańsku mszę świętą transmitowaną przez radio i głoszą stosowną homilię. Świeccy biorą czynny udział we mszach radiowych jako lektorzy i kantorzy; występują też chóry i zespoły muzyczne, dając piękną oprawę muzyczno-wokalną transmisji. Ponadto rodziny marynarzy bardzo licznie uczestniczą zarówno we mszy świętej nadawanej po południu jak i o północy; transmisja ma miejsce w porze dziennej i nocnej, aby swoim zasięgiem objąć wszystkie kontynenty i umożliwić wysłuchanie mszy świętej wszystkim polskim marynarzom, gdziekolwiek by się znajdowali. Wspomnieć też trzeba o ofiarnej pracy wykwalifikowanych osób stanowiących obsługę techniczną mszy radiowej.

Przygotowaniu cyklicznego programu transmisji mszy radiowej służą comiesięczne spotkania zespołu redakcyjnego łącznie z gronem osób

świeckich reprezentujących środowisko ludzi morza. Program tych spotkań obejmuje czytanie tekstów biblijnych, wspólną refleksję i próbę dostosowania nauki ewangelicznej do konkretnych warunków życiowych marynarzy na statku i w rodzinie. Spotkania nie mogą przyjmować żadnych form organizacyjnych ze względu na wyjątkową sytuację (stan wojenny) w naszym kraju. Staramy się wypracować swoistą metodę kształcenia i przygotowania pomocników apostoelskich, aby dzięki nim starać się o pogłębienie wiary naszych marynarzy i dopomóc im w prawidłowym rozwiązywaniu trudnych problemów społecznych w duchu Ewangelii. Na spotkaniach omawiane są następujące zagadnienia, specyficzne dla środowiska ludzi morza: długotrwała rozłąka z rodziną i obowiązek utrzymywania z nią kontaktu przez częste pisanie listów, tęsknota za krajem, osamotnienie, niebezpieczeństwa pracy zawodowej, ograniczony wpływ wychowawczy na rodzinę i dzieci, trudności w wykonywaniu praktyk religijnych, niebezpieczeństwo utraty wiary, uczestniczenie we mszy świętej radiowej i zapoznawanie się na bieżąco z wydarzeniami z życia Kościoła itp. Na statkach bowiem przebywają ludzie o dobrym przygotowaniu fachowym i odpowiednich kwalifikacjach zawodowych, ale zaznacza się dysproporcja między stopniem wykształcenia a znajomością zasad wiary i wyrobieniem moralnym.

Z posiadanych informacji wiemy, że audycji radiowych, w tym również transmisji mszy świętej, marynarze słuchają w swoich kabinach. Nie organizuje się na polskich statkach wspólnego uczestnictwa w liturgii, bo sprawy dotyczące religii oficjalnie uważane są za należące do zakresu spraw czysto prywatnych.

Staramy się, aby głoszone homilie miały wydźwięk personalistyczny. Unikamy sformułowań ogólnych. Homilie mają mieć formę dialogu, budzącego w słuchaczach optymizm i nadzieję. Ze względu na ograniczony czas homilia nie może trwać dłużej niż 12 minut. Zespołowe opracowanie tematów interesujących marynarzy, które powinny być poruszone w homilii, daje gwarancję, że głoszone słowo będzie lepiej zrozumiane i przyjęte.

Mając na względzie długotrwały okres rozłąki marynarzy i rybaków z rodziną i krajem, staramy się, aby w tekst przekazywanego słowa wplątać wątki polskiej tradycji religijnej. Zdajemy sobie sprawę, że wszelkie usiłowania nie zastąpią żywego słowa przekazywanego bezpośrednio w czasie sprawowania liturgii, ale niestety nie mamy możliwości posłania na statki kapelanów. Niemniej msza święta radiowa dla ludzi morza jest ogromnym osiągnięciem duszpasterskim.

Znamienny jest fakt, że w okresie gdy transmisja mszy świętej przez radio była zawieszona, wierni gromadzili się — mimo stanu wojennego — o oznaczonej porze w kościele św. Elżbiety w Gdańsku, aby

uczestniczyć we mszy świętej i modlić się w intencji tych co na morzu. Zdecydowana postawa wiernych sprawiła, że po trzech miesiącach przerwy msza święta dla ludzi morza powróciła na antenę Polskiego Radia.

Obecnie staramy się, aby w ramach audycji radiowej „dla tych co na morzu” nadawać raz w tygodniu dziesięciominutowe pogadanki o tematyce religijno-wychowawczej.

W listach nadsyłanych do redakcji radiowej mszy świętej otrzymujemy liczne podziękowania i znajdujemy potwierdzenie słuszności naszych starań. Nasi słuchacze postulują rozszerzenie problematyki słowa emitowanego „dla tych co na morzu” i skierowanie go również do emigrantów, podróżnych, do wszystkich ludzi znajdujących się poza krajem, ogólnie mówiąc do „ludzi w drodze”.

Jestem przekonany, że stoi przed nami ogromne zadanie wypracowania nowych form, mających służyć utrzymaniu żywych tradycji religijno-narodowych w środowisku ludzi morza: aby to, co wartościowe, szlachetne i dobre było w całej pełni realizowane teraz i przekazywane również następnym pokoleniom polskich marynarzy i rybaków.

4. PRZEMÓWIENIE OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II DO UCZESTNIKÓW KONGRESU, WYGŁOSZONE 27. X. 1982¹

Drodzy Bracia i Siostry w Chrystusie.

Wielką radość sprawia mi to, że jestem dziś tu z wami, uczestnikami Światowego Kongresu Apostolstwa Morza. Wasze zgromadzenie świadczy o wielkiej trosce duszpasterskiej, jaką Kościół na całym świecie otacza marynarzy i ich rodziny. Cieszę się, że jako temat kongresu wybraliście ten bardzo ważny moment w całym procesie ewangelizacji, który znany jest jako katechizacja; a w szczególności że waszą uwagę skupiliście na katechizacji marynarzy w podwójnym kontekście: ich życia na statku oraz ich życia w rodzinie.

Kościół pragnie doprowadzić wszystkich ochrzczonych do pełniejszej i bardziej systematycznej znajomości osoby i posłannictwa Jezusa Chrystusa. W wypełnianiu tej misji wobec marynarzy napotykaćcie niezwykle interesujące i trudne zadanie. Zajmujecie się ludźmi żyjącymi w rozproszeniu. Borykają się oni z bolesnymi problemami, jak oddalenie od rodziny i przyjaciół czy rodzące się uczucia odosobnienia i osamotnienia;

¹ Tłumaczenie własne (WL).

przez długie okresy czasu żyją oni i pracują daleko od swych parafii. Bez przesady świat marynarski stał się światem misyjnym. Pamiętajcie, że nie jesteście sami w tym przerażająco trudnym zadaniu. Cały Kościół jest z wami w trosce i modlitwie. Zresztą odpowiedzialność za katechizację spoczywa na całej społeczności ludu Bożego, pracującego w łączności z hierarchią, w zgodzie i odpowiednio do różnych ról i darów każdej osoby. Dlatego bardzo się cieszę, że mam tu dziś przed sobą ludzi z całego świata, biskupów i kapłanów, zakonników i świeckich, wszystkich współpracujących w tym samym ważnym dziele dla Jezusa i Ewangelii.

Kościół lokalny ma do spełnienia szczególną rolę w duszpasterstwie marynarzy i innych grup migracyjnych. Pod tym względem z zadowoleniem widziałem, jak niektóre konferencje episkopatów i biskupi ordynariusze, a także niektóre instytuty zakonne męskie i żeńskie, podjęły szczególne inicjatywy, aby wyjść naprzeciw nowym i pilnym potrzebom naszych czasów.

Odpowiedzialność za katechizację spoczywa także na samych wierzących marynarzach, którzy z uwagi na przyjęty chrzest mają przywilej i obowiązek doprowadzenia swych braci i siostr do lepszego poznania Chrystusa i do ściślejszej z nim zażyłości. Wielką pomocą służą im ośrodki duszpasterskie dla marynarzy zwane *Stellae Maris* oraz inne chrześcijańskie wspólnoty w szczególny sposób przystosowane do ruchliwości świata morskiego.

Gdy rozważacie problemy i trudności, i gdy jaśniej dostrzegacie zasoby i środki stosowne do tego witalnego w Kościele dzieła, bądźcie pełni nowej odwagi i gorliwości. Niech Duch Prawdy i Miłości oświeca wasze myśli i serca i niech napełni was niezłomną nadzieją. Wam wszystkim, waszym rodzinom i przyjaciółom, waszym współpracownikom w różnych krajach, a przede wszystkim ludziom mórz i oceanów świata, którzy są zjednoczeni z nami w Chrystusie, udzielam mego Apostolskiego Błogosławieństwa.

SPRAWOZDANIE Z UROCZYŚCOCI JUBILEUSZU 25-LECIA BISKUPIEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W GDAŃSKU-OLIWIE, 28 PAŹDZIERNIKA 1982 R.

Dnia 28. X. 1982 r. obchodziła swój jubileusz istnienia jedna z najmłodszych uczelni Gdańska Biskupie Seminarium Duchowne w Gdańsku-Oliwie, kształcąca kapłanów dla potrzeb diecezji gdańskiej. Z tej okazji w uroczyście przyozdobionym gmachu w Oliwie, przy ul. Cystersów 16, zgromadzili się wraz ze swym biskupem drem Lechem Kaczmarkiem, ordynariuszem diecezji gdańskiej i zarazem przewodniczącym Komisji Episkopatu Polski ds. Seminariów Duchownych, wykładowcy i alumni tegoż seminarium, liczni jego wychowankowie piastujący dziś odpowiedzialne funkcje duszpasterskie. Obecni też byli liczni goście, wśród nich biskupi z sąsiednich diecezji: bp Marian Przykucki, ordynariusz chełmiński, bp doc. dr Jan Obląg, ordynariusz warmiński, bp dr Wojciech Ziemba, sufragan warmiński i rektor Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie, oraz bp dr Tadeusz Werno, sufragan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Obecny był też przedstawiciel Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu ks. prof. dr Zdzisław Grzegorski, byli rektorzy Biskupiego Seminarium w Gdańsku: ks. doc. dr Antoni Baciński CM, ks. doc. dr Teofil Herrmann CM oraz obecny jego rektor ks. dr Tadeusz Gocłowski CM.

W słowie powitalnym, wygłoszonym w nowej, pięknej auli seminarium, biskup gdański Lech Kaczmarek nawiązał do historycznej daty 28 października 1957 r., kiedy to gdańskie seminarium liczące tylko czterech wykładowców i 25 uczniów rozpoczęło swoją pracę, inaugurując pierwszy rok akademicki w tej uczelni. Powołał ją do życia ówczesny ordynariusz w Gdańsku bp dr Edmund Nowicki. Od początku uczelnią kierują księża ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego à Paulo z Krakowa. Biskup Nowicki niezmiernie zasłużył się w otwarciu tej uczelni i późniejszym jej rozwoju. Bp Lech Kaczmarek w swym przemówieniu podkreślił również wielkie zasługi w organizowaniu tej uczelni ks. infułata Bernarda Polzina, wikariusza generalnego bpa Nowickiego, a obecnie — bpa Kaczmarka. Wiele wysiłku i starań włożył on najpierw w przystosowanie dawnego gmachu pocysterskiego

do potrzeb uczelni a zwłaszcza w budowę nowego skrzydła seminarium, które obecnie również pod jego opieką ulegnie dalszej rozbudowie.

Mówiąc o współczesnej sytuacji gdańskiego seminarium duchownego, o jego randze w diecezji, bp gdański stwierdził, iż jest ono nie tylko uczelnią kształcąca księży, lecz również kuźnią charakterów tworzącą kapłanów na wzór Jezusa Chrystusa, Wieczystego Kapłana. Odpowiedzialność jest tym większa, że w dzisiejszych czasach coraz trudniej jest być kapłanem, także i w Gdańsku. Potrzebni są dobrzy i roztropni księża. Jako konsultant rzymskiej Kongregacji do Spraw Seminarium Duchownych zna dobrze problematykę związaną z kształceniem i formowaniem duchowym duszpasterzy we współczesnym świecie. W zakończeniu swego wystąpienia Biskup zacytował werset z psalmu 118: *Naucz mnie, Panie Boże, dobroci, roztropności i wiedzy*. Kierując te słowa do zgromadzonych alumnów i wychowanków seminarium gdańskiego apelował, aby byli zawsze pełni życzliwości dla bliźnich, by tworzyli zwartą rodzinę chrześcijańską, aby czerpali radość z dawania świadectwa o Chrystusie oraz aby pojmowali misję kapłańską zgodnie z dewizą kard. Hlonda, który powiedział: *Nie ma czasu na połowiczną pracę, należy wysilać się całkowicie, pełnią sił, bo szatan nie śpi*. Bp Lech Kaczmarek na zakończenie wyraził nadzieję, że z tej uczelni duchownej, która wykształciła już 141 księży — w tym 15 profesorów i wykładowców — do której dzięki wzrostowi powołań duchownych zgłaszają się obecnie liczni kandydaci, będą nadal wychodzić mądrzy i roztropni kapłani.

Następnie w ramach akademii jubileuszowej wykład inauguracyjny pt. „Powstanie i działalność Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku” wygłosił pierwszy rektor tejże uczelni ks. doc. dr Antoni Baciński, autor szeregu prac naukowych na temat życia religijnego w diecezji gdańskiej w okresie powojennym. Przedstawione w nim zostały podstawowe wydarzenia z minionego 25-lecia działalności tej uczelni. Oto niektóre z nich¹. Kiedy ks. bp E. Nowicki, który dzięki swej energii i pełnej zapału trosce założył już w 1947 r. w Gorzowie Wyższe Seminarium Duchowne i oddał je w opiekę Zgromadzeniu Księża Misjonarzy św. Wincentego à Paulo, przejął 8 grudnia 1956 roku rządu diecezją gdańską, to przodującą jego troską była sprawa jak najrychlejszego założenia seminarium duchownego dla diecezji gdańskiej. W liście pasterskim z dnia 20 października 1957 r. pisząc o potrzebie utworzenia seminarium przedstawia dramatyczną sytuację diecezji. *By ją zobrazować wystarczy powiedzieć, że wobec około 350.000 wiernych, jakich li-*

¹ Ks. Antoni Baciński, *Powstanie i początkowy rozwój Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku-Oliwie* (maszynopis). Por. art.: Jadwiga Sokołowska-Czerska, *Kuźnia mądrych kapłanów*, Słowo Powszechne nr 197

czy diecezja gdańska, kapłanów diecezjalnych winno być co najmniej 175. Tymczasem jest ich obecnie w całości tylko 48, a w pełnej służbie tylko 34. Z ratunkiem pospieszyło wprowadzić 33 kapłanów, należących do innych diecezji i kilkunastu kapłanów zakonnych. Jednakże i ich ofiarna pomoc nie wystarcza na zaspokojenie potrzeb wiernych. Przy jednomyślnym poparciu kleru gdańskiego przystąpił więc ks. bp Nowicki do dzieła. Nie widząc możliwości otrzymania specjalnego gmachu zdecydował umieścić przyszłe seminarium w pocysterskim klasztorze w Oliwie przy katedrze. Przystąpiono niezwłocznie do koniecznych prac adaptacyjnych. Nad właściwym ich przebiegiem i możliwie szybkim przeprowadzeniem czuwał osobiście z ogromną troską ks. inf. Bernard Polzin. Zarząd i wykłady w rodzącym się seminarium powierzył ks. bp Nowicki, jak kiedyś w Gorzowie, Księżom Misjonarzom z Krakowa. Prowadzenie kuchni seminaryjnej zlecił Siostrze Miłosierdzia z prowincji chełmińskiej.

Wreszcie nadszedł upragniony dzień otwarcia Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku-Oliwie. Dekret erekcyjny wystawiony przez ks. bpa Nowickiego brzmiał następująco: *Postulujemy powtarzającym się w ciągu wieków wezwaniom i naleganiom Stolicy Piotrowej oraz pragnąc zaradzić brakowi kapłanów, gnębiącemu Diecezję Gdańską i zabezpieczyć wychowanie jej pokoleń kapłańskich w świętości, w zrozumieniu słów Ojca św. Piusa XII: „nie ma na ziemi nic większego nad świętego kapłana” — po wysłuchaniu zdania Czcigodnych Kapłanów tejże diecezji, erygujemy niniejszym po myśli kan. 1354 § 1: BISKUPIE SEMINARIUM DUCHOWNE w Gdańsku-Oliwie.*

Uroczystego poświęcenia Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku-Oliwie dokonał dnia 4 stycznia 1958 r. Ks. Prymas Kard. St. Wyszyński w asyście Arcypasterza Gdańskiego, ks. prałata dra Padacza i ks. rektora seminarium dra A. Bacńskiego. Następnie odbyła się w auli seminaryjnej uroczysta akademicka okolicznościowa.

Skromne były pod każdym względem początki seminarium w dniu jego otwarcia. Czynne były tylko cztery pokoje dla kleryków i cztery dla księży wykładowców. Była też jedna sala wykładowa, kaplica i jadalnia. Dla zapewnienia pomieszczenia rozwijającego się seminarium trzeba było przygotować dalsze pokoje i sale. Już po dwóch miesiącach od otwarcia otrzymało seminarium dużą salę — aulę nad dawniejszym refektarzem cysterskim. Na strychach trzech skrzydeł gmachu zbudowano nowe pokoje, zainstalowano wszędzie ogrzewanie centralne, przeprowadzono wodę, zelektryfikowano i zradiofonizowano wszystkie pokoje, przebudowano kuchnię, odnowiono duży, pocysterski refektarz, adoptowano dla potrzeb seminaryjnych (23. IX. 1959) przykatedralną kaplicę, zwaną „Maryjną” lub „Polską”.

Z każdym rokiem wzrastała też liczba alumnów, kursów, moderatorów i wykładowców. W roku akademickim 1959/60 powiększył grono wykładowców ks. bp dr Lech Kaczmarek, sufragan gdański, konsekrowany 18.1.1959 r. Podjął on wykłady katechetyki i języka włoskiego.

Swoją dojrzałość osiągnęło seminarium gdańskie w 1962 r. Było już wówczas sześć roczników alumnów i prócz ks. bpa Lecha Kaczmarka dziesięciu kapłanów, sprawujących zadania moderatorów i wykładowców. Tego też roku, w dniu 29 czerwca, w kościele Mariackim w Gdańsku, odbyły się święcenia kapłańskie pierwszych piętnastu wychowanków seminarium gdańskiego. Z okazji tych święceń napłynęły różne pisma i telegramy gratulacyjne, między innymi od Ojca św. Jana XXIII, kard. Montiniego, ówczesnego arcybiskupa Mediolanu, od ks. kard. Wyszyńskiego i inne. O stałym rozwoju gdańskiego seminarium duchownego może świadczyć i to, że w okresie pierwszego 10-lecia istnienia przyjętych zostało 151 kandydatów, a diecezja otrzymała w tym okresie 51 nowych kapłanów.

Wielkim i smutnym przeżyciem dla seminarium gdańskiego była śmierć jego założyciela, nieodżałowanej pamięci ks. bpa ordynariusza dra Edmunda Nowickiego, w dniu 10. III. 1971 roku. Następca Zmarłego, obecny Arcypasterz diecezji, ks. bp dr Lech Kaczmarek, już w swoim pierwszym liście pasterskim z dnia 5. XII. 1971 r. zaznaczył, że: *Seminarium Duchowne, jego rozkwit i stały wzrost w duchu wskazań Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza dekretu o formacji kapłańskiej, będzie jedną z niestłuchanych ważnych trosk pasterzowania (...)* pomny tego, że *Seminarium Duchowne to serce diecezji*. Przejawów tej troskliwości jest już wiele. Między innymi wynikiem jego starań jest dobudowanie w 1978 r. nowego, pięknego skrzydła gmachu. Seminarium otrzymało tu wsporną aulę, gustownie urządzone jadalnię, nowoczesne pomieszczenia socjalne, pokoje gościnne i dla wykładowców oraz 17 pokoi dla alumnów.

W zakończeniu swego wykładu stwierdził ks. A. Baciński, pierwszy rektor seminarium, że wszyscy dziś z radością, w dniu srebrnego jubileuszu seminarium gdańskiego, konstatają wsporną jego rozwój i liczne osiągnięcia. Przykładem takich sukcesów jest między innymi i to, że seminarium gdańskie wydało dotąd cztery tomy *Studiów Gdańskich*, które stanowią dla grona profesorskiego realną możliwość publikowania prac naukowych z różnych dziedzin nauki wykładanej w seminarium.

Następnie ks. dr T. Gocłowski, obecny rektor uczelni, w przemówieniu inauguracyjnym nowy rok akademicki 1982/83 przedstawił szczegółowo imponujący w porównaniu ze stanem sprzed ćwierćwiecza rozwój Biskupiego Seminarium Duchownego. Dotąd uczelnia ta wydała

141 kapłanów. Obecnie posiada ona 26 pracowników naukowych i 102 alumnów. Na pierwszy rok przyjęto 31 kandydatów do stanu duchownego spośród 51, którzy zgłosili się do seminarium. Około 90% studiujących obecnie w seminarium kleryków pochodzi z diecezji gdańskiej, a 85 z samego Trójmiasta. Spośród wychowanków seminarium 9 uzyskało stopnie naukowe na krajowych i zagranicznych uczelniach teologicznych. Seminarium jest obecnie afiliowane do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu. Dzięki ścisłej współpracy już 26 alumnów uzyskało stopień magistra teologii. Jednak mimo wzrostu ilości kleryków zasilających po wyświęceniu kadry kapłańskie, w diecezji odczuwa się nadal brak duszpasterzy. Przyczyną tego stanu jest stały wzrost ludności w diecezji gdańskiej, a szczególnie w samej stolicy województwa, a w związku z tym potrzeba tworzenia nowych jednostek duszpasterskich i konieczność budowy nowych świątyń. Stąd też — jak stwierdził ks. rektor — zachodzi pilna potrzeba dalszej rozbudowy gmachu seminarium.

W dalszej części akademii jubileuszowej odbyła się uroczysta immatrykulacja 31 kandydatów na alumnów, połączona z wręczeniem im indeksów i złożeniem przez nich przysięgi. Oficjalną część uroczystości zakończyło odśpiewanie hymnu *Gaudeamus igitur*. W części artystycznej akademii przedstawiony został w doskonały sposób wartościowy program literacko-muzyczny pt. *To nam ojcowie nasi przekazali* w wykonaniu alumnów.

Po akademii zgromadzeni przeszli do bazyliki katedralnej pod wezwaniem Trójcy św., gdzie ks. bp Lech Kaczmarek odprawił uroczystą Mszę św. Kazanie jubileuszowe wygłosił ks. rektor T. Gocłowski. Po Mszy św. jej uczestnicy zgromadzili się na wieczerzy w refektarzu seminaryjnym.

Ks. Grzegorz Gólski CM

Dr Henryk B l e s s, Rektor Instytutu Psychiatrycznego „Voorburg” w Vught, *Zarys psychiatrii duszpasterskiej*, Przekład z włoskiego opracował i uzupełnił Bp Lech K a c z m a r e k, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, 304.

Działalność Kościoła w świecie dotyczy przede wszystkim ludzi, i to zarówno należących do wspólnoty ludu Bożego w sposób pełny, jak i tych, którzy do tej jedności w bardzo różnym stopniu zbliżają się. Dotyczy ona wreszcie i tych, którzy tylko na płaszczyźnie swej postawy czysto ludzkiej, nacechowanej pragnieniem dobra, sprawiedliwości czy innych ideałów zbliżają się do Boga.

Bardzo ogólnie całość posług Kościoła, przynajmniej w sensie generalnym, dość często określa się mianem duszpasterstwa. Oczywiście ma ono bardzo różnorodne formy i przejawy, zgodne z bogactwem działania Ducha, który tchnie kędy chce. Z zakresu działalności duszpasterskiej nie zostaje wyłączona grupa ludzi dotkniętych różnymi chorobami czy problemami tak natury fizycznej jak i psychicznej. Szczególnie ostro jawi się zagadnienie pasterskiej troski o ludzi dotkniętych chorobami natury psychicznej. Duszpasterze w tej dziedzinie nie otrzymują bowiem w seminariach duchownych bezpośredniego szczegółowego przygotowania. A tymczasem problematyka jawi się stosunkowo często — zwłaszcza w czasach dzisiejszych, tak nerwowych i pełnych napięć, właśnie w płaszczyźnie psychicznej.

Wychodząc naprzeciw takim oczekiwaniom, już w dość odległych latach, znany holenderski psychiatra i duszpasterz wydał stosowną pomoc. Doczekała się ona wielu wydań i przekładów. Ostatnie, kolejne wydanie to przekład na język polski. Zadania tego podjął się biskup Lech K a c z m a r e k, ordynariusz gdański, autor wielu artykułów i opracowań książkowych z zakresu tematyki duchowości i psychologii.

Warto już na wstępie zauważyć, iż dokonał on także opracowania i uzupełnienia prezentowanej pracy. Nasuwa się tu uwaga wskazująca na merytoryczną potrzebę takiego zabiegu, m. in., co zaznacza sam tłumacz, z racji rozwoju samej psychiatrii oraz pojawienia się nowszych publikacji z zakresu tej problematyki. Szkoda tylko, że przekładu dokonano już z jednego przekładu. Oryginał dzieła ukazał się bowiem w języku holenderskim.

Prezentowana publikacja poprzedzona jest słowem od tłumacza, który wprowadza w całość merytorycznych i formalnych elementów studium. Następnie zamieszczono słowo wstępne zredagowane przez G. J a n s s e n s a, naczelnego lekarza „Voorburg”. Całość treściowa, oprócz wstępu ogólnego, podzielona została na dziesięć rozdziałów. Warto już tu zaznaczyć, iż na końcu zamieszczono jeszcze cenny skorowidz rzeczowy oraz krótkie słowo tłumacza w języku francuskim.

W uwagach wstępnych autor kreśli uwagi o psychiatrii pastoralnej zwracając uwagę na jej przedmiot, zadania i cel. Wskazuje także na jej użyteczność oraz wartość nauk pomocniczych. Wreszcie podaje uwagi o jej rozwoju oraz bibliografii.

Wstęp psychologiczny to tematyka pierwszego rozdziału. Po omówieniu monodualizmu, gdy idzie o stosunek duszy do ciała, poddaje bliższej analizie obraz duszy ludzkiej ze stanowiska przyrodzonego (dusza byt samoistny, jedyna zasada życia i jej siedziba). Dusza posiada władze poznawcze i pożądawcze. Po omówieniu problematyki centralnego i obwodowego układu nerwowego, autor zwraca uwagę na działanie władz psychicznych. Samo życie psychiczne jawi się jako świadome, nieświadome i podświadome. Wreszcie w końcu, po ukazaniu stanu psychiki po grzechu pierwotnym, ogólnie mówi o chorobach psychicznych.

Po tych uwagach zasadniczo filozoficznych autor podejmuje zagadnienie etiologii. Omawia je w dwóch grupach: przyczyny predysponujące i przyczyny określające. W ramach tych pierwszych wymienia predyspozycje wrodzone, eugenikę i profilaktykę oraz predyspozycje nabyte. Warto może jeszcze bardziej szczegółowo wskazać, że predyspozycje wrodzone to dziedziczność oraz uszkodzenia nasienia. Natomiast eugenikę dzieli na negatywną (np. sterylizacja, uwięzienie czy przerwianie ciąży), pozytywną oraz przedmażeńskie badania lekarskie. Predyspozycje nabyte zaś to np. wiek, stan cywilny, zawód czy klimat. Drugi rodzaj przyczyn (określające) to zasadniczo somatyczne (np. zatrucia) i psychiczne (naturalne i religijne). W końcu podaje jeszcze ogólne uwagi o profilaktyce.

W trzecim rozdziale zaprezentowana została odpowiedzialność moralna, oczywiście tylko w dziedzinie psychiatrii. Autor podejmuje bliżej kwestie odpowiedzialności i winy moralnej oraz ich zastosowania w wypadkach psychopatologicznych.

Kolejny rozdział poświęcony został problematyce symptomatologii. W zarysie ogólnym tej tematyki autor podejmuje kwestie zaburzeń władz poznawczych, afektywnych i zaburzeń w życiu aktywnym. Oddzielnie zwraca uwagę na sprawę złudzeń i halucynacji (omamy). W kolejnych grupach treściowych tego rozdziału analizuje urojenia, natręctwa myślowe, fobie-nerwice lękowe oraz nieprawidłowe poczucie wi-

ny. Oprócz tego ostatniego, omawia je w następującym schemacie: wiadomości ogólne, objawy, pochodzenie, różnorodność postaci, odpowiedzialność i terapia.

Różne rodzaje chorób psychicznych H. B l e s s poruszył w rozdziale piątym, wskazując na rodzaje patologiczne, ich rozwój oraz podając ich ogólny schemat. Gdy idzie o to ostatnie zagadnienie — to oddzielnie w kolejności analizuje nerwice, psychozy oraz psychopatie. Wśród nerwic wymienia neurastenię, psychastenię oraz histerię. Natomiast psychozy dzieli na endogenne i egzogenne.

W szóstym rozdziale przedstawiona została tematyka skrupulatyzmu. Mówiąc bardzo ogólnie, autor wskazuje na samo jego określenie, objawy oraz ich pochodzenie, przyczyny i terapię.

Psychopatologia seksualna zaprezentowana została w ramach kolejnego rozdziału. Po ogólnych uwagach o zaburzeniach nerwicowych i ich powiązaniu z płciowością oraz o relacji eros i sexus, H. B l e s s ukazuje w formie pozytywnej obraz normalnego rozwoju psychoseksualnego człowieka w jego poszczególnych etapach życia. Następnie w formie obszernej omawia zjawisko chorobliwego popędu płciowego, zboczenia płciowe oraz inwersje w tej materii.

Rozdział ósmy zatytułowany został „współczesna psychiatria”. W kolejności podane tu zostały uwagi o sugestii, hipnozie, psychoanalizie, psychologii indywidualnej i psychologii analitycznej.

Kierownictwo duchowe a choroby psychiczne omówione zostały w rozdziale dziewiątym. W pierwszej grupie tego rozdziału autor podaje uwagi o kierownictwie duchowym dla nerwowo i psychicznie chorych oraz psychopatów. Następnie ukazuje problem zachowania praw Bożych i kościelnych przez wyżej wspomniane kategorie ludzi. Wreszcie podaje także ogólne uwagi w kwestii przyjmowania sakramentów świętych.

Ostatni rozdział prezentowanego opracowania poświęcony został zagadnieniom relacji duszpasterstwa do higieny psychicznej.

Wydaje się, iż nawet tak schematyczny i sygnalizacyjny przegląd zawartości książki udostępnionej przez bpa Lecha K a c z m a r k a polskim duszpasterzom, wskazuje na jej bogactwo treściowe, bogactwo podjętych tematów i zagadnień szczegółowych z tak interesującej problematyki. Bogactwo tych treści usystematyzowane zostało w dość jasnej formie. Odszukanie bardziej szczegółowych problemów ułatwia wspomniany skorowidz rzeczowy. Zakres tematyczny stanowi, jak się wydaje, odpowiedź na współczesne zapotrzebowania z zakresu tej tematyki, także i w naszym środowisku. Tym bardziej, że dotąd brak było tak wyczerpującego i sumarycznego opracowania.

Prezentowane treści zostały w wielu miejscach czy to w formie

przypisów, czy wręcz w treści uzupełnione przez tłumacza. Stanowi to uaktualnienie całego opracowania czy wreszcie wyjaśnienie niektórych kwestii zbyt trudnych i może niezbyt jasno sformułowanych przez samego autora. Wydaje się, iż przynajmniej w wielu fragmentach można tłumacza nazwać swoistym współautorem. W zakresie orientacji psychologicznej czy ogólniej mówiąc filozoficznej, tłumacz prezentuje się jako przedstawiciel neotomizmu. Wyraża się to zarówno w terminologii dobranej w tłumaczeniu, jak i we własnych uzupełnieniach. Stanowisko takie jest wreszcie swoistym dopasowaniem do orientacji samego autora opracowania. Z tego tytułu może w niektórych fragmentach dzieło to jest mało komunikatywne i zrozumiałe dla duszpasterzy bardziej uwrażliwionych na elementy praktyczne, a mniej na ściśle rozróżnienia tomistycznej filozofii. Wyjaśnienie tych kwestii, przynajmniej ich większości, można znaleźć w innych opracowaniach tłumacza, do których sięgnięcia należy zachęcić czytelników prezentowanego wydania.

Oczywiście, jak każde opracowanie, tym bardziej o tak szerokim zakresie tematycznym i treściowym, posiada usterki czy niedopowiedzenia. Budzi pytania i wątpliwości. Jedną z takich szczegółowych kwestii jest np. zagadnienie regulacji poczęć. Bardziej odpowiednia jest ta nazwa niż zastosowana przez tłumacza, tym bardziej gdy weźmie się pod uwagę omówioną następnie kwestię przerywania ciąży. Pytania budzi także poruszenie regulacji poczęć w ramach eugeniki negatywnej. Prezentując metodę termiczną oraz owulacyjną, tłumacz określa je jako absolutnie pewne. Sformułowanie takie budzi jednak wątpliwości, przynajmniej w zakresie użytego tu określnika absolutnie. W sensie teoretycznym metody te są bez wątpienia absolutne ale tylko względnie. Wydaje się także, że przy ich prezentacji należy bardzo jasno stawiać ich skuteczność, także przy bezwzględnym przestrzeganiu wszelkich niezbędnych elementów ich aplikacji. Prawda bowiem wobec tych metod daje im większe szanse akceptacji, co więcej — skuteczności zastosowania.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na pewne elementy natury metodologiczno-formalnej. Idzie tu szczególnie o całość aparatu naukowego, a więc tak przypisów jak i zamieszczonych wykazów literatury przy końcu tego rozdziału. Występuje w niej bardzo wiele błędów, niedokładności, braków. Stanowi to bez wątpienia poważny brak, choć nie rzutuje bezpośrednio na całość treści. Przykładowo można tu wskazać brak miejsca wydania, daty wydania (por. np. s. 13, 35, 39, 42). Tom opracowań podawany jest przed lub po miejscu wydania, podobnie i określenie kolejności wydania (por. np. s. 11, 14, 46). Miejscowości wydania zwykło podawać się w języku oryginalnym (por. np. s. 17). Braki po-

dania skrótu imion w powołaniach na dzieła (por. np. s. 56). Wątpliwości budzą kolejne powołania się na to samo opracowanie (por. np. s. 170—173). Poprzestając na tych kilku elementach, warto jeszcze zwrócić uwagę na informację zapewniającą, iż tłumacz będzie odpowiednio zaznaczał własne dodatki czy uwagi (por. s. 5). Zostało to zrealizowane np. na stronicach 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 151, 152.

Przedstawionych wyżej braków i niedociągnięć formalnych można było uniknąć przeprowadzając odpowiednią korektę, której brak wyraźnie się odczuwa.

Udostępniona polskim duszpasterzom praca H. Blessa stanowi cenną pomoc i za jej przekład, uzupełnienie oraz opracowanie należy się szczególna wdzięczność bp Lechowi Kaczmarskiemu. Praca ta jest pomocna zwłaszcza w praktyce spowiedniczej oraz w kierownictwie duchowym. Nie można także pomniejszać jej wartości jako pomocy w formacji seminaryjnej dla przyszłych kapłanów. Jej przejrzystość ułatwia percepcję oraz systematykę całości problematyki psychiatrycznej w pracy duszpasterskiej. Przekład ten stanowi wreszcie kolejne osiągnięcie tłumacza w jego działalności naukowej. Należy mu życzyć, aby publikacja ta spotkała się z uznaniem odbiorców, dla których jest przeznaczona oraz dała osobistą satysfakcję z dokonanego dzieła.

ks. Andrzej F. Dziuba

SPIS TREŚCI

Rozprawy i materiały

Bp Lech Kaczmarek, Kościół w świecie współczesnym . . .	5
S. Stefania Idalia Wrona, Społeczna odpowiedzialność chrześcijanina	15
Ks. Andrzej Kowalczyk, Krytyka literacka i egzegetyczna perykop o Chrzcie Jezusa	27
Ks. Zdzisław Kropidłowski, Próba oceny Biblii Gdańskiej	41
Ks. Andrzej Skrzyniowski CM, Nauka o sakramencie pokuty w Katechizmie Religii Katolickiej w świetle Ordo Paenitentiae	79
Adam Synowiecki, Mikołaja z Kuzy spotkanie z Absolutem. „Dialog o Bogu ukrytym” — przekład i komentarz . . .	167
Ks. Jan Balbus CM, Pojęcie materii w filozofii chrześcijańskiej i marksistowskiej	221

Sprawozdania i recenzje

XVII Światowy Kongres „Apostolatus Maris”, Watykan 25—30. X. 1982 (Ks. Wiesław Lauer)	249
Sprawozdanie z uroczystości jubileuszu 25-lecia Biskupiego Seminarium Duchownego w Gdańsku-Oliwie, 28 października 1982 (Ks. Grzegorz Gólski CM)	259
Henryk Bless, Zarys psychiatrii duszpasterskiej. Przekład z włoskiego opracował i uzupełnił Bp Lech Kaczmarek, Warszawa 1980 (rec. Ks. Andrzej F. Dziuba)	265

TABLE DES MATIÈRES

Dissertations et matériaux

Msgr Lech Kaczmarek, L'église dans le monde contemporain	5
Stefania Idalia Wrona, La responsabilité sociale du chrétien . . .	15
Andrzej Kowalczyk, La critique littéraire et l'exégèse du chapitre de l'Écriture Sainte concernant le baptême de Jésus	27

Zdzisław K r o p i d ł o w s k i, Essai d'une appréciation de la Bible de Gdańsk	41
Andrzej S k r z y n i o w s k i, Étude sur le sacrement de pénitence dans le Catéchisme de la Religion catholique selon Ordo Paenitentiae	79
Adam S y n o w i e c k i, Rencontre avec l'Absolu de Nicolas de Cusa. „Dialogue sur Dieu abscons” — traduction et commentaire	167
Jan B a l b u s, Notion de la matière dans la philosophie chrétienne et marxiste	221

Compte rendu et critiques

Le XVII ^e Congrès mondial „Apostolatus Maris”, Vatican 20—30. X. 1982 (Wiesław Lauer)	249
Compte rendu de la solennité du 25 ^{ième} jubilé du Séminaire épiscopal à Gdańsk-Oliwa, le 28 octobre 1982 (Grzegorz Gólski)	259
Henryk B l e s s, Exposé sommaire de la psychiatrie pastorale. Traduit de l'italien, élaboré et complété par Msgr Lech Kaczmarek, Varsovie 1980 (critique: Andrzej F. Dziuba)	265