

STUDIA EŁCKIE

15 (2013) Nr 1



Wydawnictwo Diecezjalne „Adalbertinum”
Ełk 2013

RADA NAUKOWA

Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Robert A. Delfino (St. John's University, NY, USA), Ks. Józef M. Dołęga (UKSW), Urbano Ferrer (Universidad de Murcia, Hiszpania), Jeanette V. Loanzon (University of Santo Tomas, Manila, Filipiny), Eduardo Ortiz (Universidad Católica Andrés Bello w Caracas, Wenezuela), Pablo Pérez López (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Peter A. Redpath (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), Ks. Jan Walkusz (KUL)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Paweł Tarasiewicz (KUL)
Sekretarz Redakcji: ks. Tomasz Kopiczko (WSD w Ełku)

Redaktorzy tematyczni:

◊ edukacja: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy), ◊ filozofia: ks. Antoni Skowroński (UKSW), ◊ historia: Marcin Radziłowicz, ◊ literaturoznawstwo: ks. Jerzy Sikora (UKSW), ◊ nauki o mediach: Jacek Janusz Mrozek (UWM), ◊ nauki teologiczne: ks. Andrzej Jaśko (WSD w Ełku), ◊ prawo i prawo kanoniczne: ks. Roman Szewczyk (UWM)

Redaktorzy językowi:

◊ język angielski: Daniel P. Thero (Rensselaer Polytechnic Institute, USA), ◊ język hiszpański: Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia, Hiszpania), ◊ język niemiecki: Katharina Westerhorstmann (Universität Freiburg, Niemcy), ◊ język polski: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

Redaktor statystyczny: ks. Arkadiusz Orzeł

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne „Adalbertinum”, Ełk 2013

ISSN 1896-6896

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół Redakcyjny

Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (studia-elckie.pl/studia-elckie-on-line/15-2013-nr-1)

SPIS TREŚCI

(CONTENTS)

- Od Redakcji / Editorial – 7

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

- Colin **Patterson**, Macintyre and Hauerwas on Metaethics and Science – 9-27

HISTORIA / HISTORY

- Maria **Rólkowska**, O Rzeczpospolitej Sztabińskiej, historii i pracy duszpasterskiej – wspomnienia księdza Jakuba Rólkowskiego jako dokument czasów / On the Republic of Sztabin, History and Priestly Work – the Memoirs of Father Jakub Rolkowski as the Document of his Times – 29-36

PRAWO / LAW

- Anna **Korzeniewska-Lasota**, Zasady postępowania dyscyplinarnego / Rules of Disciplinary Proceedings – 37-49

TEOLOGIA / THEOLOGY

- Ks. Grzegorz M. **Baran**, „Boże Moce” w obronie narodu żydowskiego w świetle Ksiąg Machabejskich / „God’s Powers” in the Defense of the Jewish People in the Light of the Books of Maccabees – 51-76
- Urbano **Ferrer**, Sobreelevación de la solidaridad a Cuerpo de Cristo / The Increase of Solidarity into the Body of Christ – 77-87
- Ks. Jacek **Wojda**, Czas jako droga konieczna i powszechna między Bogiem a człowiekiem / Time as a Necessary and Common Path between God and Man – 89-116

RECENZJE I OMÓWIENIA / REVIEWS AND COMMENTS

- A. Buchanan, Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves, Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 199 (rec. Ks. Marcin **Ferdynus**) – 117-122
- Schematyzm diecezji ełckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia diecezji ełckiej, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, ss. 828 (rec. Ks. Wojciech **Guzewicz**) – 123-129

SPRAWOZDANIA / REPORTS

- Ks. Dariusz **Lipiec**, Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum „Christliche Identität in Europa auf dem Prüfstand Pastoraltheologische Begegnungen: Horizonte und Optionen” – Praga, 19-22 marca 2013 r. – 131-134

OD REDAKCJI (EDITORIAL)

Szanowni Państwo! Pragniemy poinformować, że od 2013 roku „Studia Elckie” stają się kwartalnikiem. Ich wersją pierwotną (referencyjną) będzie kwartalna edycja internetowa (zob. studia-elckie.pl), ukazująca się na licencji *Creative Commons*. Natomiast ich książkowe wydanie będzie ukazywało się drukiem w cyklu rocznym.

Poszczególne numery czasopisma zachowają zarówno swój dotychczasowy, głównie humanistyczny, profil, jak również swoją strukturę. Dlatego też w każdym kolejnym tomie kwartalnika znajdzie się miejsce na publikacje z takich dyscyplin, jak edukacja, filozofia, historia, literaturoznawstwo, nauki o mediach, nauki teologiczne, prawo i prawo kanoniczne. Pierwszy tegoroczny numer kwartalnika składa się z dziewięciu tekstów naukowych, tj. z sześciu artykułów, jednego sprawozdania i dwóch recenzji.

Autorom, którzy wybrali „Studia Elckie” jako miejsce swojej publikacji, wyrażamy naszą szczególną wdzięczność połączoną z nadzieją na dalszą współpracę. Wszystkim czytelnikom, natomiast, życzymy inspirującej lektury.

Szczegółowe informacje na temat naszego periodyku, wraz z wirtualną prezentacją jego zawartości, znajdą Państwo na naszej stronie internetowej, na którą serdecznie zapraszamy.

SZCZĘŚĆ BOŻE!

W imieniu Redakcji,
Ks. Paweł Tarasiewicz

FILOZOFIA

(PHILOSOPHY)

Studia Elckie
15 (2013) nr 1

COLIN PATTERSON*

MACINTYRE AND HAUERWAS ON METAETHICS AND SCIENCE

Catholic moral theology needs philosophical elucidation if it is to carry out its work of evangelization and dialogue within the “court of the Gentiles.” As the Athenian hearers of the apostle Paul on the Areopagus had difficulties with the notion of “resurrection,” so today the educated classes of the West are insulated by intellectual barriers which must be addressed if they are to hear the Gospel.

Two key contemporary thinkers who can contribute to that task are the Scottish-American Catholic philosopher, Alasdair MacIntyre, and the American Protestant theologian, Stanley Hauerwas. Despite differences between them, there is an extensive commonality in their work. Indeed, one could argue that, taken together, their output might form the basis for both a serious critique of liberally-conceived moralities and the articulation of a meta-ethics consistent with Christian, and specifically Catholic Christian teaching.

One challenge to their work, however, which would appear to demand further attention by MacIntyre and Hauerwas is that which issues from naturalist understandings of the world. More specifically, there is the question: have they taken sufficient account of both the success of the scientific project and its profound effect, via philosophies of naturalism and scientism, upon modern western attitudes toward the key moral concept of freedom?

This article will firstly summarize the key themes of such a meta-ethic, highlighting how it stands in relation to contemporary alternatives and pointing to its value for Catholic moral theology. It will then consider the challenge offered by scientific progress, drawing out its significance for the orientation proposed by Hauerwas and MacIntyre, and offering suggestions for how one might respond to it.

* Dr. Colin Patterson – Permanent Fellow of John Paul II Institute for Marriage and Family, Melbourne; e-mail: cpatterson@jp2institute.org

The Foundations of Morality: MacIntyre and Hauerwas

Both Hauerwas and MacIntyre are significant figures in their fields of study. MacIntyre has a readership that extends well beyond the confines of Catholic philosophy and theology. He is credited with being the key driver of the modern resurgence of virtue ethics such that it is now considered a kind of “third way” alongside deontological and consequentialist meta-ethical theories. Hauerwas, who was famously nominated in 2001 by Time magazine as “the best Theologian in the USA,” has drawn heavily on the philosophical work of MacIntyre in forging a theological ethics. This is an area into which MacIntyre himself has ventured scarcely at all. What, then, are they saying about the philosophical/theological foundations of Christian ethics? To assist in focusing the discussion, their approaches to three ideas central to the accounts they give of morality will be examined: freedom, virtue and narrative. How they deal with these notions and their inter-relations should provide us with the sort of broad-brush picture relevant to our concerns.

Freedom

The dominant feature common to the accounts of freedom offered by Hauerwas and MacIntyre is their opposition to Kant’s version of the notion.¹ For both of them, the subject of the free act is not Kant’s autonomous self, but rather the indebted self; not the agent operating under the restraints of a self-generated and self-imposed rational law, but under a tradition-induced capacity for practical reason which makes sense to the individual; not as a rational will quarantined from the freedom-corrupting influences of desire, sentiment and need, but as a whole human being in which all these aspects play their part. In place of the mysterious decision-maker with its roots in the inaccessible world of the noumenal, for MacIntyre and Hauerwas, freedom is exercised by a subject with tight connections to the past of training and habit, to the intended future as given by its *telos*, and to other subjects as the guarantors of its own existence. Certainly, neither of them would wish to deny the centrality of that element of freedom which shows itself as freedom from political restraint and oppression,² but they would also want to affirm, against emotivist accounts, that

¹ Though not decisively supportive of this contention, it is suggestive that in his major work, *After Virtue* (3rd edition, London: Duckworth, 2007), MacIntyre refers to Kant more than to any other author, even Aristotle. For his part, Hauerwas, in the collection of readings representative of his work as a whole (*The Hauerwas Reader*, ed. John Berkman and Michael Cartwright [Durham NC/ London: Duke University Press, 2001]), certainly mentions a number of authors more frequently than Kant. These are invariably philosophers and theologians, however, who have had a positive influence on his thought. Kant stands out at the main ‘opposition’ figure.

² Cf. Alasdair MacIntyre, “Tolerance and the Goods of Conflict,” in *Ethics and Politics: Selected Essays*, Volume 2 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006), pp. 205-223, 213. Hauerwas challenges what he sees as the misguided aspects of the liberal notion of freedom, but often

the ‘negative’ form of freedom also includes freedom from unreasoning desire. One is not free who acts on whim.³

Furthermore, they are both unwavering in their conviction that freedom has a positive dimension; it is freedom *for* something, freedom to be able to pursue that which is good. Here we observe their common commitment to an Aristotelian conception of human action as *telos*-driven. What Aristotle has written in a slightly different context about practical wisdom would represent the view of both MacIntyre and Hauerwas on free human action:

“[a] mark of the man of practical wisdom [is] to be able to deliberate well about what is good and expedient for himself, not in some particular respect... but about what sorts of thing conduce to the good life in general.”⁴

Looking a little further at a key aspect of Kant’s position which both Hauerwas and MacIntyre oppose, we note that it holds that the individual is able to stand outside of the flow of what could be described as goal-seeking action; indeed, on this account, it is only in the process of so doing that one can be considered free, for freedom, according to Kant, is by its very nature something quite other than the pursuit of self-centered desires that populate our daily experience. For Aristotle as for both Hauerwas and MacIntyre, such a way of seeing things misrepresents the reality of how human beings work. For them, thinking and actions are always immersed in the warp and weft of purposefulness (which, as will be indicated later, finds its own context within narratives and traditions). Thus, freedom as inhering in this complex fabric rather than separated from it, must be conceived rather as the ordered outworking of this purposefulness.⁵ MacIntyre’s preferred way of expressing this is to say that free

from the point of its oppressive character. See *A Community of Character: towards a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1981), pp. 80-82.

³ Cf. MacIntyre, *After Virtue*, op. cit., Chapter 3 “Emotivism: Social Content and Social Context”; Stanley Hauerwas, “Christian Schooling,” in *Sanctify Them in the Truth: Holiness Exemplified* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), p. 220.

⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, vi, 5 (1140^a25). Cf. MacIntyre, *After Virtue*, op. cit., Chapter 14, *passim*. E.g. “There is no present which is not informed by some image of some future and an image of the future which always presents itself in the form of a *telos*...” (p. 215). While Hauerwas employs the word *telos* much less frequently than MacIntyre, the central notion is present throughout his thought. It has been noted that “eschatology can play a similar role in Hauerwas’s narrative ethic to the role played by *telos* for Alasdair MacIntyre.” (Samuel Wells, “Stanley Hauerwas’s Theological Ethics in Eschatological Perspective,” *Scottish Journal of Theology* 53 (2000): p. 433). In his article *From System to Story*, we find a fuller explanation of the relationship between narrative and end/*telos*. The article is conveniently accessed in Hauerwas, *Sanctify Them in the Truth*, op. cit., the relevant pages being 177-178.

⁵ For MacIntyre, see “What is a human body?” in *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (Volume 1, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2006), p. 96, (“[it is an error to suppose] that there is something which I am over and above my body, namely a disembodied human mind.”). Hauerwas (“Going Forward by Looking Back”, in *Sanctify Them in the Truth*, op. cit., p. 101) can

action is primarily directed by rational reflection towards that which is *good* for the subject whereas Hauerwas tends to write in terms of a movement towards *truthfulness* about reality, a movement which is guided by a meaningful (narrative) account of what is sought. One need not see here a divergence of any major significance since Hauerwas clearly intends by his terminology to mean that quality in persons which disposes them to move towards the “truth about the good.”⁶

As primarily attentive to questions of moral *philosophy*, MacIntyre’s account of freedom gives more attention to the different philosophical positions to which he relates his own; thus he distinguishes his view of freedom from reductionist and materialist versions.⁷ His mature position incorporates two *inter-related* modes of explanation in seeking to understand the antecedents of free actions: (a) what might be referred to as causal texture, or the in-principle explanation of aspects of human action in terms of physical causality, and (b) rational explanation, that is, the reasons a subject draws upon to formulate a line of action. While the former cannot be ignored in seeking to understand actions, it is the latter which provides them with their truly human dimension since they (reasons-for-acting) represent the subject’s free choice among possible finalities. MacIntyre also insists that individual actions, however they might be explained, are not intelligible outside of (a) the context of settled action-dispositions or virtues around which they cluster and from which they derive their meaning (this means that the attempt to understand an isolated action of a subject within the confines of his or her immediate circumstances, e.g. physical setting and brain-states, is destined to fail); and (b) an appreciation of the wider historical setting in which present individual actions can be understood as in some way causally/rationally linked to decisions made in the dim historical past. It is difficult to conceive, notes MacIntyre, that such matters could ever truly be accounted for in the search for a full explanation of an individual ac-

write that “put simply, story is a more determinative category than self” and within those stories of our lives, “agency names those skills necessary to make our past our own...” (id., p. 93).

⁶ Hauerwas typically employs the word “truthfulness” to refer to that which a person seeks to be in pursuing the truth. We have already spoken above of the “good” and the “truly good” to indicate much the same idea as truth. In view of his refusal to make a sharp separation between the true and the good, his use of “truthfulness” must be read as including an openness to the good. As evidence of this we note his response to a critique from Julian Hartt, in which he is able to write the following: “For I not only think Hartt is right not to ask me to distinguish between cognitional and moral truth; I think it is essential not to draw that distinction” (“Why the Truth Demands Truthfulness: An Imperious Engagement with Hartt,” *Journal of the American Academy of Religion* 52/1 (1984): p. 146).

⁷ Cf. “Hegel on faces and skulls,” in *The Tasks of Philosophy...*, op. cit., pp. 74-85. Also “Behaviorism: Philosophical Analysis,” in *Encyclopedia of Bioethics*, ed. W. T. Reich et al. (New York: Macmillan, 1978), pp. 110-115.

tion. Nevertheless, in his most recent thinking⁸ he recognizes that, in his account of freedom, there are still loose ends that are yet to be tied up. In particular, he sees problems in bringing into settled relationship both human finality and bodiliness.

Hauerwas, with his more *theological* bent, or perhaps because of his suspicions about the narrative bases of much analytical philosophy, has not provided us with a detailed account of how his notion of freedom intersects with the various philosophical positions on the matter or even where he stands on the questions MacIntyre has addressed.⁹ Suffice it to say that, in his writings, his account of freedom is broadly Aristotelian,¹⁰ and that he has not articulated arguments which would stand in contradiction to what MacIntyre has proposed. Indeed, he has more than once acknowledged the MacIntyrean maxim that “the concept of an intelligible action is more fundamental than that of an action as such” thus affirming the necessity of a narrative context for judging the freedom of an action. In line with this is his oft-repeated affirmation that freedom is a gift, that is, that we are born or led into narratives that, to a greater or lesser extent, give us the means by which we are able to consider ourselves accountable for our actions. Freedom is therefore as much *given* to us as it is the out-working of our own deliberations and efforts.¹¹

Some narratives, according to Hauerwas, are better able to provide such resources than others. Comparative evaluation of them is afforded *to some extent* by observing their practical results: what are the consequences of living according to this or that way of thinking? Hauerwas proposes that it is the particular narrative associated with the Jewish/Christian tradition which most fully allows for genuine freedom.¹² This is not something that MacIntyre would deny.

⁸ See his “What is a human body?” in *The Tasks of Philosophy...*, op. cit., pp. 102-103.

⁹ Hauerwas has spoken directly of his concerns about contemporary approaches to analytic philosophy in his comment that “I am by no means happy with those paradigms [of philosophical analysis]. See “On Keeping Theological Ethics Theological,” in *Against The Nations: War and Survival in a Liberal Society* (Winston Press, Minneapolis MN 1985), p. 45, n. 3.

¹⁰ The whole discussion in the chapter “Character, Narrative and Growth,” in *A Community of Character*, op. cit., pp. 129-152, is based upon an Aristotelian framework, in spite of Hauerwas’s different take on the question of the ‘unity-of-virtues.’ Cf. n. 29 (p. 275) where he notes – approvingly – that “‘freedom’ for Aristotle is not a status prior to our acquisition of character, but is exactly dependent on our having become virtuous.” Against Kant, he can later affirm that, “[i]n contrast, Aristotle (and I) assumed that our ability to hold ourselves responsible for our ‘character’ is context-dependent on the kind of narratives into which we have been initiated” (id., p. 275).

¹¹ For an illuminating illustration taken from Hauerwas’s own experience which takes up this theme and provides an extended commentary on it, see “Character, Narrative and Growth” in *A Community of Character*, op. cit., pp. 145f.

¹² Christian beliefs “claim to provide a truthful understanding of God, self, and the world” (*A Community of Character*, op. cit., p. 90). Hauerwas uses the term ‘world’ to refer to the many other stories, incomplete, distorting of the truth, and not easily reconciled (Id, p. 91). “What we

His interest, however, is primarily philosophical in that he relies only on secular rationality (rather than the truths of revelation), and thus we do not find in his work such explicit statements about Christian freedom as Hauerwas the theologian is wont to express.

Virtue

MacIntyre was not the instigator of the revival of interest in virtue ethics, yet he is commonly identified as its key protagonist. His *After Virtue* has come to be considered one of its founding documents.¹³ And yet it must be acknowledged that (somewhat) independently of MacIntyre, Hauerwas during the seventies was developing his own virtue-centered ethical theory.¹⁴ Whereas MacIntyre based his work primarily upon Aristotle and Aquinas, Hauerwas began with Barth and the centrality of doctrine for a Christian morality, and then through the lense of both Wittgenstein and narrative theory (e.g. Hans Frei), examined the history of how Christians saw their lives as related to Christ. Only later did the Aristotelian/Thomist tradition find a central place in his thinking. His more intensive study of MacIntyre's work during the late seventies and early eighties led him to both recognize the existence of much common ground between the two, and to adopt some important insights from MacIntyre for his own thought.¹⁵

MacIntyre since *After Virtue* (1981) has consistently sustained a basically Aristotelian line when it comes to thinking about virtue.¹⁶ Virtues are habitual action-dispositions which are oriented to the achievement of *eudaimonia*. Their expression is in fact what constitutes *eudaimonia*, although he later follows Aquinas in seeing this end or fundamental finality of life as only *fully* available in the age to come. Yet what is distinctive about MacIntyre's approach is his

require is... a true story... Christians believe scripture offers such a story" (Id., p. 149). Our freedom depends on the truthfulness of this story (cf. id., pp. 147-149).

¹³ One recent scholar has noted: "The two texts that are most widely cited as the starting points and the inspiration for the [virtue ethics] movement are Elizabeth Anscombe's "Modern Moral Philosophy" and Alasdair MacIntyre's *After Virtue*" (Brewer Talbot, *The Retrieval of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 2).

¹⁴ This can be seen from his doctoral thesis, later published as *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics* (2nd Edition, San Antonio TX: Trinity University Press, 1985). See also his autobiography, *Hannah's Child: A Theologian's Memoir* (Grand Rapids MI/Cambridge UK: Eerdmans, 2010), especially Chapter 3.

¹⁵ Hauerwas first noticed the work of MacIntyre during his graduate study at Yale in the late sixties (*Hannah's Child*, op. cit., p. 68), but during the next decade he came increasingly under MacIntyre's influence. Further details of MacIntyre's influence can be found later in the same work (Id., pp. 160-161).

¹⁶ His most recent major work, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (London: Duckworth, 1999), xi, describes his account of the virtues as "that of a Thomist Aristotelian."

decision to formulate a grounding of the virtues in terms broader than on the basis of an analysis of human nature. Virtues arise as the “glue” binding together and maintaining humans in those social activities which are rewarding in their own right; thus we can say that virtues dispose towards such activities. Yet these activities – or practices as MacIntyre calls them – are not separable from the history of argument which sustains them within institutionalized forms, and relates them to one another within a wider community, and those individuals who are part of them must integrate the various practices which make up their social lives. Thus virtues are also tied to and defined by these aspects of practices.

Such thinking fits well with what Hauerwas writes about virtue. Like MacIntyre he is keen to broaden the Aristotelian approach so as to place the emphasis upon the social sources of the virtues.¹⁷ Since humans *qua* humans inescapably inhabit the world of language and sociality, the qualities men and women need to live a good life must necessarily be expressed in the terms of that world.¹⁸ And yet in a few minor ways, Hauerwas differs from MacIntyre in the style by which he expresses himself in relation to virtue. For example, he adopts some of his own vocabulary: commonly he employs the word “skill” to stand for “virtue” although he clearly intends a narrower scope of meaning than the word “skill” by itself implies. Virtues for him are skills we acquire which orient our actions towards the good, rather than, say, football skills we might develop in the interest of praise from others. In his later writings, Hauerwas, too, prefers to speak of particular virtues such as justice, humility and such rather than virtue in the abstract.¹⁹ Also, when he is writing on the subject of virtues, his preferred term for describing their centre of integration in the individual is “character.” Perhaps in an effort to dissuade his readers from interpreting any mention of personal identity in Kantian terms, Hauerwas consistently uses the term “character” – rather than “the self” or “identity” – to mean both the locus of virtues within the individual, and the role that one plays in one’s life story and in that of others.²⁰

And yet despite these surface differences, Hauerwas shares with MacIntyre a conviction about the centrality of virtue as the appropriate level of analysis at which human action must be examined, and the starting point from which

¹⁷ See his discussion of the virtues and human nature in *A Community of Character*, op. cit., pp. 121-125.

¹⁸ The most sustained statement about these notions is to be found in *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (2nd Edition, London: SCM Press, 2003), Chapters 6 & 7.

¹⁹ “The Testament of Friends: How My Mind Has Changed,” *The Christian Century* 107/7 (1990): pp. 212-216.

²⁰ Cf. Hauerwas’s essay, “Going Forward by Looking Back: Agency Reconsidered,” in *Sanctify Them in the Truth*, op. cit., pp. 93-103.

judgments about the good life are to be developed.²¹ For both of them, the good life is that which is lived by the virtuous person. We cannot stand outside of our modes of seeking to live a virtuous life so as to “more objectively” define the good life in terms of universal obligations, maximization of pre-moral goods, or even universal (natural) laws.

Finally, we need to recognize that in writing about virtue and its foundations, over the years MacIntyre and Hauerwas have tended to turn their attention to quite different issues. MacIntyre has always been drawn to the task of situating his notion of ‘virtue’ within the wider questions of intellectual enquiry including but not limited to philosophy. His earlier concern was to interpret virtue in socio-historical terms, but later on he came to realize that his account was deficient without a consideration of its biological and developmental aspects.²² Hauerwas, apart from his earlier interest in philosophical questions,²³ has in general preferred to apply his energies elsewhere. In fact most of his later writings have addressed particular normative ethical issues in which he has sought to apply virtue ethical thinking to the actual issues facing specific Christian communities.²⁴ The linkages to specifically philosophical matters are typically consigned to footnotes.

Narrative

Just as for both Hauerwas and MacIntyre, one cannot speak at length about a free action without bringing virtue into the discussion, so too one cannot reflect long about virtues and the structuring of character without mentioning that of which character forms an essential part – narrative. What is commonly called the self, MacIntyre refers to as the “narrative self” to remind us that what we might think of as a supra-historical point of integration of our experience, is in fact a unity only in virtue of the intelligibility of the story of our lives.²⁵

²¹ Hauerwas sets out the basis for his ethic of virtue in brief terms in *A Community of Character*, op. cit., pp. 113-117. MacIntyre’s clearest statement is found in Chapter 14 of *After Virtue*.

²² See especially *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. x. Hauerwas has in fact touched on the relation between virtues and human nature (*A Community of Character*, op. cit., pp. 121-125); here his emphasis is upon the historical dimension of man’s nature.

²³ The key examples of this work are the published version of his *Character and the Christian Life*, sections of *A Community of Character*, the early chapters of Stanley Hauerwas and Charles Piches, *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1997) and in such articles as “From System to Story,” in Stanley Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press), p. 77.

²⁴ For example, “Should War be Eliminated? A Thought Experiment,” in *The Hauerwas Reader*, op. cit., pp. 392-425; Stanley Hauerwas and Richard Bondi, “Memory, Community, and the Reasons for Living: Reflections on Suicide and Euthanasia,” in *The Hauerwas Reader*, op. cit., pp. 577-595.

²⁵ MacIntyre, *After Virtue*, op. cit., Chapter 15.

When he has addressed this issue, Hauerwas has tended to avoid talk of a “self,” in favour of “character,” for similar reasons.²⁶ If there is one undergirding idea that has nourished the thought of both MacIntyre and Hauerwas in the vast range of matters they have addressed, and which has provoked the lion’s share of opposition to their work, it is their conviction that narrative itself is the essential context in which theory, any theory, is to be understood. “It is the intentional nature of human action which evokes a narrative account” writes Hauerwas,²⁷ and since rational enquiry belongs to human activity, it too must take a narrative form. This is inescapable, and to the extent that each of us belongs to several narratives, including narratives about how to reason, and how to think morally, we have to take this into account when we are faced with theories and ideas rooted in traditions differing from our own. Such encounters, notes MacIntyre, are to be evaluated in terms of the explanatory power of the accounts of reality that the resources of the traditions allow them to produce.²⁸

Both Hauerwas and MacIntyre exploit this idea of narrative in many ways, but perhaps their most broad-ranging application of it is to be found in their critique of the western liberal philosophical tradition. MacIntyre’s focus in his trilogy has been on the semi-eclipse of the Aristotelian tradition during the centuries immediately prior to and during the Enlightenment, and the ascendancy of various traditions of enquiry so structured and related that they have no capacity within themselves to ever be able to develop transcending and problem-resolving possibilities. In short, western philosophy – and moral philosophy in particular – is heading down a cul-de-sac.²⁹ MacIntyre himself has expended great efforts in framing a history of the path of modern moral philosophy which points to the need to re-discover a form of practical rationality such as that shaped by the tradition of Aristotle and Aquinas. Without that, the dominant western liberal tradition, molded as it is by the main currents of post-Enlightenment philosophy, will continue instinctively and vigorously to reject the idea that it itself is a tradition shaped by its past, by its cultural context and by its economic/political history. It will hold on to the myth that it is able to locate itself in a position where it can stand above all traditions, rather than to acknowledge that there is no such place.

²⁶ Stanley Hauerwas, “Going Forward by Looking Back,” op. cit., p. 94: “character is the source of our agency.”

²⁷ Stanley Hauerwas and David Burrell, “From System to Story”, in *Truthfulness and Tragedy*, op. cit., p. 178.

²⁸ For his claims in this regard for an Aristotelian/Thomist synthesis, see Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1990), pp. 170-215.

²⁹ MacIntyre, *After Virtue*, op. cit., Chapter 5, headed, “Why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail.”

Hauerwas applies the notion of narrative in similar ways to MacIntyre but speaks from within an explicitly Christian theological position. That means that rather than carrying out his work without recourse to doctrinal positions as does MacIntyre, Hauerwas always assumes in his writings the stance of one who is operating within a Christian narrative. Concomitantly, his audiences tend to be those who see themselves as living and working within the Christian tradition, and to the extent that he speaks beyond these circles, his approach is characterized more by the style of a witness rather than that of an apologist. Here we see the formative influence on Hauerwas of the confessional stance of Karl Barth who famously remarked that “Belief cannot argue with unbelief, it can only preach to it.”³⁰ The important manifestation, for Hauerwas, of the liberal philosophical tradition is the American political/economic/social system. Like MacIntyre, he sees the “system” as irredeemably corrupt, or at least redeemable only on the basis of the system shedding its foundations and submitting to the lordship of Jesus Christ. He seems not to have articulated a version of how in broad terms that might come to pass but, like MacIntyre who, in relation to western societies, sees progress in the immediate future only through local communities guided by Aristotelian-style narrative traditions of rationality,³¹ he too points to the positive value of small-scale faithful Christian communities as the seedbeds out of which the Kingdom of God will reveal itself. Thus in this respect their sense of how a narrative tradition might best be incarnated, as it were, is quite similar, with MacIntyre perhaps more open to the possibility of communities based on narratives other than the Christian story.

Concluding Comments

In many respects, this summary provides only a very limited snapshot of the work of MacIntyre and Hauerwas in grounding Christian moral life on theologically-integrated philosophical bases. In this sense it raises a number of questions that only more extended discussion of their work would be able to deal with. In any case, of particular interest here is the role that the notion of “narrative” serves in relativizing, as it were, any purported master-narrative that might be put forward. And it is at this point, that we need to give thought to one culturally significant master narrative of extraordinary power within western societies – that of the rise and progress of science and of its metaphysical (as distinct from its methodological) foundation in naturalism.

³⁰ Barth is purported to have made this statement. Reference to it is to be found in Anthony Flew, *God and Philosophy* (Amherst NY: Prometheus Books, 2005), p. 9.

³¹ For an extended treatment of this theme, see his “Politics, Philosophy and the Common Good” in *The MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight (Notre Dame IN: Notre Dame Press, 1998), pp. 235-252.

The Challenge of Science

Perhaps the most urgent contemporary challenge faced by any philosophical/theological project is that presented by the world of science. *Prima facie*, there would seem to be an unambiguous difference in the capacity of science and technology *as distinct from moral theory* to develop, to build on past work, and in general to make progress. Given that both Hauerwas and MacIntyre treat these two kinds of theory as conforming to essentially the same epistemological constraints, the challenge raised by this question would seem to be worthy of examination. The question one might address to them is the following: Is it true that the natural sciences have no epistemological advantages over theories of morality/practical reason?

The position of MacIntyre and Hauerwas

Throughout the extensive bodies of work that MacIntyre and Hauerwas have produced, we find both implicit and explicit affirmation of the idea that when faced with the task of comparing rival theories or traditions, those whose subject is of an empirical nature have no advantage over those dealing with practical or moral matters.³² Scientific theories are no more able to be separated off from the narratives of intellectual endeavours with which they are associated than are theories of morality. Both typically take form as complex and articulated theories with only indirect means available to judge between rival possibilities, indeed the same means available for refutation and vindication apply to both.

Something of Hauerwas's attitude towards science can be grasped in a passage from his book, *Christian Existence Today*. Responding to what he saw as the moral theologian James Gustafson's claim that theological affirmations should be tested and revised in the light of recent scientific research, Hauerwas wrote:

But rather than asserting that material theological convictions must be revised in the light of science, should not Gustafson indicate which scientific conclusion should be considered and why? Certainly I see no reason why the central affirma-

³² In discussing notions of refutation and vindication of theories, MacIntyre makes no distinction between natural and moral theories, and is critical of those such as the Encyclopaedists who attempt to do so. (cf. *After Virtue*, op. cit., p. 268; *Three Rival Versions*, op. cit., pp. 18-24). Like moral theories, those of the natural sciences are marked by "rupture and discontinuity" (Id., p. 24). This is not to say that science does not make progress towards the truth. As he notes, "A history which moved from Aristotelianism directly to relativistic physics [rather than through Newtonian mechanics] is not an imaginable history." ("Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science," in *The Tasks of Philosophy*, op. cit., p. 21). Jean Porter offers a critique of MacIntyre on this whole question, but it is marred by relying too much on accepting the validity of the is/ought distinction (Jean Porter, "Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre," in *Alasdair MacIntyre*, ed. Mark Murphy (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2003), pp. 38-69, especially pp. 53-54).

tion of the Christian faith need to be surrendered or denaturalized in terms of the mere activity of science... The history of modern theology is littered with the wrecks of such revision done on the basis of a science that no longer has any credence; which is but a way of saying that while I have eminent respect for scientific work, I am less confident than is Gustafson that it is meaningful to assign to science qua science an overriding veridical status.³³

In a footnote dealing with this matter, Hauerwas quotes approvingly from an article by MacIntyre:

History has primacy over semantics and the continuities of history are moral continuities, continuities of tasks and projects which cannot be defined except with reference to the internal goods which specify the goals of such tasks and projects. Those tasks and projects are embodied in practices, and practices are in turn embodied in institutions and in communities. The scientific community is one among the moral communities of mankind and its unity is unintelligible apart from a commitment to realism... To be objective is to understand oneself as part of a community and one's work as part of a project and of a history. The authority of this history and this project derives from the goods internal to the practice. Objectivity is a moral concept before it is a methodological concept, and the activities of natural science turn out to be a species of moral activity.³⁴

These two quotations are only a sample of many affirmations that Hauerwas and MacIntyre make of the notion that the natural sciences have no epistemological advantage over morality or practical reason.

The Challenge and its Rationale

It is not difficult to discern that theories having to do with what the world is like and what *can* be done, are having a much better run of things than those which seek to describe *the good* that we humans are to do. Much of the work to do with the former, i.e. scientific theories and technological development, seems to progress in a broadly stepwise manner or at least in fits and starts, with the occasional major advance resulting from so-called paradigm shifts, or major reconceptualizations. Consensus is generally achieved among the experts over time as the relevant data come in, and often the results are able to be put to good technological use for the betterment of mankind – an observation which seems to suggest that scientific theories are doing something more than that which is being achieved in the world of moral reflection and dialogue.

As an example of this seemingly more rapid and stepwise development, we might note developments in the field of mechanics since Newton's time. In the late seventeenth century and early eighteenth century Newtonian physics was hailed as a groundbreaking development in understanding relationships between

³³ Stanley Hauerwas, *Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living in Between* (Durham NC: Labyrinth Press, 1988), p. 19.

³⁴ Id., p. 9. The MacIntyre quotation is found in "Objectivity in Morality and Objectivity in Science," in *Morals, Science, and Society*, ed. H. Tristram Engelhardt and Daniel Callahan (New York: Hastings Centre, 1978), pp. 36-37.

mass, motion, force and gravity. It was able to take account of the available astronomical data, for example, in a way that the Ptolemaic system was incapable of doing. In the early twentieth century further progress was achieved in this field by means of Einstein's theories of special and general relativity. As the technology necessary for testing these theories has become available, they too have often been supported though at times with sufficient ambiguity to inspire alternate theories. One might cite empirical evidence such as that which raises questions about the assumption of uniformity of fundamental physical constants across time and thus seeks to qualify or re-found relativistic physics.³⁵ Certainly these developments can be seen as ruptures and discontinuities, and yet what appears to be happening is that even earlier empirically tested theories, though superseded, are retained *in large part*. Thus few would argue that the physics of Newton is no longer to be viewed as a major advance on previous knowledge because of the fact that it has been surpassed. For the vast majority of applications it is still entirely adequate. Newton's own treatment of the orbit of Halley's Comet is even today sufficient for physics students to use in predicting with excellent accuracy its next appearance from earth.³⁶

Further examples of such developments could be mentioned: the impetus given to biological knowledge by Darwin's theory of evolution; the growth in understanding of the chemical properties of matter as shown in Mendeleev's version of the periodic table; Bowlby's attachment theory which revolutionized understanding of human emotional development. Certainly at each major step forward in understanding, there has been something like MacIntyre's conflict between rival traditions of interpretation, but these have been resolved through the availability of new empirical data in a way which seems to operate differently from that which occurs in contests between different traditions of moral enquiry. It is apparent, too, that this capacity of scientific understanding to develop and grow has had its effects on the way theology carries out its work. When apparent conflicts between the two surface, the latter feels itself bound to at least take account of developments within the field of science.³⁷ One would

³⁵ See, for example, the work of the physicist John Webb and colleagues such as Victor Flambaum, Christopher Churchill, Michael Drinkwater and John Barrow, "Search for Time Variation of the Fine Structure Constant," *Physical Review Letters* 82 (1999): pp. 884-887.

³⁶ Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (Chicago/London/Toronto: University of Chicago Press, 1952), pp. 366-367.

³⁷ One can compare the manner in which the doctrine of creation is expressed in the Roman Catechism of 1566, Article 1, Chapter 2, para. 18 (*Catechismus Ex Decreto Concilii Tridentini: Ad Parochos Pii Quintii*, Rome: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1845, p. 17): "The earth also God commanded to stand in the midst of the world... Lastly, He formed man from the slime of the earth... By referring to the sacred history of Genesis the pastor will easily make himself familiar with these things for the instruction of the faithful." (*Deus verbo suo iussit in media mundi parte consistere... Postremo ex limo terrae hominem sic corpore affectum et consti-*

be hard put to find parallel instances in which recent doctrinal statements took similar account of dominant theories of morality.

In contrast to the natural sciences, it is difficult to discern similar lines of progress in the field of ethics. Instead of global consensus on such issues as the morality of homosexual relationships, major divisions not only between western and traditional approaches but also within developed societies, are apparent.³⁸ In the United States, a context that has been extensively studied, a seemingly entrenched split exists in relation to public views on abortion such that it appears that neither side is confident of making significant progress for their cause in the foreseeable future.³⁹ This split can be interpreted as a proxy contest between rival moral traditions. The liberal hope that economic development would inevitably lead to secularization, the loss of influence of “troublesome and outdated” religious viewpoints, and the emergence of a truly “rational” value system also seems to have been dashed by stubborn exceptions to the rule. One could multiply examples of such seemingly irresolvable confrontations between rival theories of morality. The question raised here is this: over and above MacIntyre’s explanation for the interminability of such divisions, is it possible that empirical evidence has a power to exert the kind of pressure necessary to lead to resolutions between rival traditions or paradigms within the natural sciences which it does not have to the same extent in relation to theories of morality?

If such differences in persuasive power exemplified here were found to represent genuine differences, what might be their basis? Here one can do no more than suggest a few possibilities. The central challenge centres upon the claim that such differences exist.

First, there could be differences between the two modes of knowing in the ability of proponents of rival theories to agree on what would constitute appropriately discriminating tests. One might observe that in the natural sciences generally there emerges over time a broad agreement about the kind of experimental and other evidentiary processes necessary to discriminate between

tutum effinxit... quae quidem facile erit parochis ad fidelium institutionem ex sacra Genesis historia cognoscere). Compare this to the similar section in the 1997 *Catechism of the Catholic Church* (Strathfield NSW: St. Pauls Publications, 1997), p. 283: “The question about the origins of the world and of man has been the object of many scientific studies which have splendidly enriched our knowledge of the age and dimensions of the cosmos, the development of life-forms and the appearance of man.” (*Quaestio de originibus mundi et hominis obiectum est plurium investigationum scientificarum, quae nostras cognitiones de aetate et dimensionibus mundi universi, de effectione formarum viventium, de prima hominis apparitione magnopere ditaverunt*. See *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1997), pp. 82-83).

³⁸ See World Value Survey material, www.worldvaluessurvey.org, accessed Sep 4, 2012.

³⁹ For an extensive account of recent surveys on various aspects of abortion in the US see “Abortion”, www.gallup.com/poll/1576/abortion.aspx#2, accessed Sep 4, 2012,

the veracity of rival theories. Practical theories, on the other hand, are disadvantaged in that such agreement is difficult to achieve for a number of reasons: difficulty in testing theories which encompass both this-worldly and transcendent realities (e.g. how does one test the jihadist's belief about the relationship between involvement in terrorist activities and its rewards in the after-life?); emotional and practical commitments to theories/traditions that prevent critical stances (The theory of relativity does not tell me what to do in the way a moral theory does); or the existence of elements such as the is/ought distinction which can render a practical theory immune to empirical falsifiability.⁴⁰

In relation to the second reason – emotional or practical commitments – one might argue that a crucial feature of natural scientific endeavour is that consensus can typically be achieved among people who operate with a variety of motivations, and/or who populate a vast array of traditions of moral enquiry. For example, in the light of the large body of medical and epidemiological evidence, few even within the tobacco industry would still argue for the harmlessness of heavy, long-term cigarette smoking, and this in spite of strong inner psychological pressures to do so. It is doubtful that such a consensus about the physical harm produced by heavy smoking is mirrored in a similarly pervasive and consensual belief among those of diverse motivations about the *morality* of smoking.⁴¹ Similarly, today few pro-choice advocates hold that abortion is the taking of something other than human life; the scientific questions about whether an embryo is alive and whether it is human are not in dispute. What is

⁴⁰ The notion of falsifiability held an important place in twentieth-century philosophy of science. Karl Popper, for example, held that Marxism and Freudian theory among others were non-falsifiable traditions which tended to render themselves immune to feedback from events in the world. This was exhibited in their supposed capacity to “explain” every piece of evidence related to their theory. Moreover, many religious traditions incorporate beliefs in transcendent realities which are not amenable to empirical investigation, and to that extent are resistant to testing. And yet, for perhaps most traditions, there would seem to be – at some points – contacts with reality such that at least in principle a research project could lead to consensus about *the way things are or have been* which would result in qualifications of the convictions and approaches which are part of those traditions. As a faith that makes historical claims, Christianity opens itself up to this form of testing. Thus the apostle Paul could write to the Corinthians: “if Christ has not been raised from the dead, then our preaching is in vain and your faith is in vain” (I Cor 15:14). That is, however, the resurrection of Christ is to be conceived, the apostle certainly regarded it as having a within-history dimension, and thus, if it could be shown that such an event did not actually occur, then the Christian message would be irretrievably compromised.

⁴¹ This example illustrates that the difference between natural and moral sciences cannot be ascribed simply to the fact that the former do not directly touch our personal lives while the latter do. The tobacco company executive, whose life would have been powerfully affected by the implications of theories of smoking-cancer linkage, might have taken a long time to accept the research findings, but will typically have reached a point of acceptance of them. Thereafter his/her continuing participation in the industry will probably be on the basis of a commitment to the free choice of the consumer to engage in smoking.

at stake, rather, is the *value* to be assigned or recognized in the unborn human life.⁴²

What is *not* being suggested here is that the kinds of processes used by theoretical sciences to evaluate rival perspectives exist in some neutral position outside of any tradition of enquiry. Rather, what is being signaled is the possibility that these processes will typically form part of many traditions in such a way as to allow a *good-enough level* of comparison and judgment over time between rival orientations. This would seem to be not inconsistent with the way Hauerwas and MacIntyre conceive of the confrontation between rival traditions.

A second aspect apparent in the very nature of theories of practical truth might also render them difficult to evaluate by empirical means. What is referred to here is the commonly recognized disagreement among members of rival moral traditions about what constitutes the final end, the ultimate good, the truly right, etc. In western societies the conviction that a unitary notion of the good is not possible is now pervasive. More generally, agreement about what makes up the good for human beings is not easy to obtain, shaped as it is by a diverse range of religious traditions. Thus on a number of measures any formulation of the anti-religious Marxist utopia is difficult to square with the orthodox Christian conception as, likewise, are those post-Kantian theories which privilege values such as freedom and unaided human reason.

Finally, a third possible difference between theoretical and practical knowledge is that, while there might be no *in principle* problem in applying in the evaluation of practical theories the same kinds of testing processes as experimental sciences employ, in practice it is the case that few people are willing to allow their lives to be given over to experiments (with randomly assigned conditions) aimed at testing theories about what constitutes the good life. And while that "hindrance" exists, there is always the option of holding fast to one's current theories about what activities form the good life rather than following wherever any evidence might lead.

The Possibility of a Response

What effect this whole line of thought about the possible difference between theoretical and practical sciences might have on the framework set out by MacIntyre and Hauerwas is worth pondering. Given that it does not *necessarily* undermine their central conviction about "no neutral standpoint," one could

⁴² What is not being questioned here is the agreement across cultures and moralities of what are called the first principles of practical reason. The negative evaluation of the intentional taking of an innocent life would seem to have general acceptance despite the effects of the Fall. Here, however, we are pointing to the difficulties in reaching agreement about lower-order principles of practical reason.

imagine their understanding being able to accommodate such a consideration. But what form ought it to take?

One possible approach is to view current accounts of the scientific endeavor and its philosophical underpinnings as constituting a distinctive form of narrative, yet one which by its very nature cannot serve as a *moral* narrative. That is, it could be viewed as instrumental to the extent that it kept such moral narratives firmly grounded in physical/natural reality but without the capacity *by itself* to generate a story by which individuals and communities could form a genuinely moral narrative.

Regarding the first aspect, the distinctiveness of science, we would note that, given fundamental agreements about what constitutes support or refutation of a scientific theory, research groups operating from a diverse range of purposes within different moral, political and individual stories are generally in a position to reach broadly based agreement as to the theoretical significance of a body of data. This is not to say that such progress follows a smooth trajectory; rival theories often contend over a period of decades, false basic assumptions can take generations to detect. Yet, to describe what typically happens as genuine and substantial progress would appear to be a fair statement.

Yet the other aspect must also be acknowledged. As *instruments*, the myriad scientific projects that have existed and continue to be active are always part of more or less satisfactory moral narratives. They are never self-contained institutional or personal stories since, shorn of integration within a moral tradition, they are simply tossed to and fro by political or quasi-political forces, and, of course, by the fragmented and not easily identified narratives that make up the lives of many science practitioners in Western societies.⁴³ Thus, a moral tradition might make use of a study into the effects on animals of various forms of experimental intervention which seek to determine the degree to which they inflict pain and suffering, and as such can easily be integrated into any of a number of moral traditions. The way such a tradition sees the appropriate treatment of animals could therefore be conditioned by the outcomes of such research, and thus tradition would advance. On the other hand, claims that such a research program should be viewed as complete in and of itself – as “pure” science – would not bear scrutiny since it would in fact form part of implicit, less-than-satisfying life narratives which are driven by dynamics such as possible publication of results in prestigious scientific journals, career advancement for its investigators, institutional status and the like. In this perspective, in short, there is no such thing as fully independent science.

⁴³ MacIntyre describes in more detail the oftentimes split identities of the modern Western individual in Chapter 3 of *After Virtue*.

Something like this way of considering empirical science would have the effect of slightly complicating the relatively straightforward approach of MacIntyre/Hauerwas to tradition comparability. No longer would the focus be solely upon the commensurability-only-with-difficulty of rival moral traditions. For, to the extent that such traditions penetrate into the realm of the empirical and the testable, thus far, too, do they open themselves up to genuine comparison, not necessarily in relation to their core convictions, but at the very least to implications or entailments that impinge upon the sensible world.

The kind of subordinate though substantive role mapped out for the science narrative is surely to be preferred over the overarching claims it makes today in the form of scientism. This latter is nothing other than the assertion that in itself it represents a moral tradition. As such, it inflicts corrosive effects on notions of agency and freedom which play central roles in moral traditions. A hint of this difficulty, noted above, is apparent in MacIntyre's more recent hesitations over his earlier formulations of the relationship between human finality and bodiliness. More generally, we can state the problem in the form of the question: how does one create a *genuinely convincing* space for human freedom, in view of the dominant naturalism of contemporary western elites? This points to another area calling out for further consideration.⁴⁴

Conclusion

This article has sought to sketch the outlines of an approach, based upon the work of MacIntyre and Hauerwas, which provides Christian moral theology with some congenial meta-ethical equipment. This sketch has relied upon an examination of three concepts – freedom, virtue and narrative – together with the occasional sideways glance at contemporary secular moral traditions with which the Christian tradition finds itself in competition. It has also been suggested that this approach has to pay more attention to what seems to be a basic epistemological difference between so-called scientific and moral narratives. The case has been put that, in opposition to the MacIntyre/Hauerwas affirmation that “the activities of natural science” are merely another “species of moral activity,” in fact science is a special case. In some way, it transcends the boundaries of rival moral traditions, though not as moral tradition, but in the subordinate role of an instrument of traditions. Some hints at possible ways of dealing with this challenge were proposed; it is not suggested, however, that the basic structure of the framework that Hauerwas and MacIntyre support would thereby

⁴⁴ For what it is worth, my own suspicion is that the kind of freedom we need to be defending probably has an inextricably theological dimension to it. This would make it impossible for someone like MacIntyre, who relies solely on secular reasoning, to provide such a persuasive account.

be compromised. The work of preparing for more fruitful engagement in the “court of the Gentiles” continues.

**MACINTYRE AND HAUERWAS
ON METAETHICS AND SCIENCE**

SUMMARY

The article seeks to sketch the outlines of an approach, based upon the work of MacIntyre and Hauerwas, which provides Christian moral theology with some congenial meta-ethical equipment. This sketch relies upon an examination of three concepts – freedom, virtue and narrative – together with the occasional sideways glance at contemporary secular moral traditions with which the Christian tradition finds itself in competition. The author suggests that this approach has to pay more attention to what seems to be a basic epistemological difference between so-called scientific and moral narratives. He claims that, in opposition to the MacIntyre/Hauerwas affirmation that “the activities of natural science” are merely another “species of moral activity,” science in some way transcends the boundaries of rival moral traditions, though not as moral tradition, but in the subordinate role of an instrument of traditions. He gives some hints at possible ways of dealing with this challenge.

KEYWORDS: MacIntyre, Hauerwas, metaethics, science, freedom, virtue, narrative, morality, secularism.

HISTORIA

(HISTORY)

Studia Elckie
15 (2013) nr 1

MARIA RÓŁKOWSKA*

O RZECZPOSPOLITEJ SZTABIŃSKIEJ, HISTORII I PRACY DUSZPASTERSKIEJ – WSPOMNIENIA KSIĘDZA JAKUBA RÓŁKOWSKIEGO JAKO DOKUMENT CZASÓW

Właśnie mija 80 lat od ukazania się w Warszawie, w 1933 roku, niewielkiej książki autorstwa księdza Jakuba Rólkowskiego *Trzydzieści lat mego pastierzowania w parafii sztabińskiej*. Publikacja ta została przypomniana w roku 1991 przez księdza Edwarda Anuszkiewicza, który wydał ją ponownie w Łomży. O ile o księdzu Jakubie Rólkowskim¹ można odnaleźć pojedyncze informacje w Internecie na stronach poświęconych Sztabinowi lub w nielicznych artykułach – w prasie katolickiej², to o spisanych przez niego wspomnieniach wiadomości jest zdecydowanie mniej, a warto przybliżyć postać i autora, i jego publikacji. Autora – chociażby ze względu na istotną rolę, jaką odegrał w życiu katolickiej społeczności Sztabina w latach 1901-1941, między innymi poprzez budowę i późniejszą odbudowę kościoła, a spisanych przez niego wspomnień – jako dokumentu życia tej społeczności i licznych zmian oraz zawirowań historycznych, które przechodziła w pierwszych trzech dekadach XX wieku.

Jakub Rólkowski urodził się 30 lipca 1864 roku w Jeziorkach. Po ukończeniu gimnazjum w Suwałkach, wstąpił do Seminarium Duchownego w Sejnach. Święcenia kapłańskie otrzymał 10 czerwca 1888 roku, po czym został wikariuszem w Nowogrodzie, od 1891 do 1901 roku w Kuczynie, a w roku 1901 rozpoczął swoją czterdziestoletnią posługę kapłańską, jako proboszcz,

* Dr Maria Rólkowska – adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski; e-mail: maria_rolkowska@interia.eu

¹ Zbieżność nazwiska księdza i autorki publikacji nie jest przypadkowa – na podstawie rozmów rodzinnych ustaliłam, że mój pradziadek, Józef Rólkowski, i ksiądz Jakub Rólkowski byli stryjcznymi braćmi.

² Obszerny artykuł o księdzu Jakubie Rólkowskim, do którego dotarła autorka, to tekst napisany przez Biskupa Tadeusza Zawistowskiego, Biskupa Seniora Łomżyńskiego: T. Zawistowski, *Ks. Jakub Rólkowski, duszpasterz i społecznik*, „Głos Katolicki. Tygodnik Diecezji Łomżyńskiej” 2010 nr 24 (410), s. 17-18.

w Sztabinie³. Tam właśnie po 31 latach pracy duszpasterskiej spisywał swe wspomnienia zatytułowane *Trzydzieści lat mego pasterzowania w parafii sztabińskiej*. O swoim przyjeździe do Sztabina i porównaniu go z wcześniejszymi, bogatszymi parafiami, w których pracował, pisał następująco: „(...) przybyłem w 1901 roku w oktawę «Bożego Ciała», w sobotę. (...) Kiedy więc przyjechałem do Sztabina, położonego na piaskach i otoczonego bagnami, z kościołem drewnianym, starym i walącym się – smutno mi było”⁴.

Ksiądz Rólkowski jeszcze przed przybyciem do Sztabina, w Kuczynie, czytał książkę o hrabim Karolu Brzostowskim, twórcy Rzeczypospolitej Sztabińskiej⁵, i był pod wrażeniem tej postaci⁶. A po osiedleniu się w Sztabinie poznał Teofila Neufeldta, nauczyciela i wieloletniego wójta, który znał osobiście hrabiego i dostarczył proboszczowi materiały prasowe o Karolu Brzostowskim i założonej przez niego fundacji⁷. Dlatego zapewne pierwszy z trzech rozdziałów swej książki Jakub Rólkowski poświęcił właśnie hrabiemu i jego działaniom dla społeczności Sztabina, uznając tę część swej pisemnej relacji za najwartościowszą, gdyż pisał we wstępie: „Opisując swoje wspomnienia, chcę szczególnie zwrócić uwagę na jedną rzecz, którą należałoby zachować w pa-

³ Zob. tamże. Zob. też nota biograficzna na okładce książki ks. J. Rólkowskiego – wydanie przygotowane przez księdza Edwarda Anuszkiewicza, Łomża 1991 rok, oraz J. Szlaszyński, *Organizacja i działania augustowskiego obwodu Polskiej Organizacji Wojskowej*, <http://www.astn.pl/r2007/orga.htm>, odczyt: 10.04.2013.

⁴ J. Rólkowski, *Trzydzieści lat mego pasterzowania w parafii sztabińskiej*, Warszawa 1933, s. 5.

⁵ O K. Brzostowskim i jego Rzeczypospolitej Sztabińskiej można przeczytać, na przykład, następujące informacje: „W 1819 roku właścicielem dóbr sztabińskich został Karol Brzostowski. Osiadł we dworze w Cisowie i zajął się podnoszeniem gospodarki dóbr oraz załatwieniem licznych zobowiązań majątkowych. Jak sam wspomina, stan majątku był opłakany. On sam żył początkowo w wielkiej biedzie, jednak był człowiekiem niezwykle zdeterminowanym i zdolnym. Największy rozwój gospodarczy samego Sztabina i terenu gminy przypada właśnie na okres istnienia tzw. *Rzeczypospolitej Sztabińskiej*, tj. na lata 1820-1854, kiedy to hrabia Karol Brzostowski, wnuk Joachima Chreptowicza – Kanclerza Wielkiego Księstwa Litewskiego, przeprowadził w dobrach sztabińskich szereg reform społeczno-gospodarczych i zniósł pańszczyznę. Założył kasy, szkoły z obowiązkiem nauczania, szpital, wybudował huty żelaza i szkła, cegielnię, tartak, gorzelnię, unowocześnił rolnictwo (wprowadził płodozmian i nowe narzędzia), fabrykę wyrobów żeliwnych (wybudował piec do przetapiania rudy darniowej), doprowadzając upadający majątek do rozkwitu. Wprowadził również kodeks karny, założył kasę oszczędnościową i pożyczkową. W Sztabinie został też uruchomiony pierwszy w Królestwie Polskim telefon i telegraf. Dzięki jego zaangażowaniu, zbudowano także przystań na Biebrzy. Po śmierci hrabiego w 1854 r. jego dobra, zgodnie z jego wolą, przekazano chłopom pod warunkiem wspólnego gospodarowania. Rząd carski testament unieważnił, a *Rzeczypospolita Sztabińska* przestała istnieć, a sam Sztabin powoli tracił na znaczeniu i w 1897 roku został pozbawiony praw miejskich”. Urząd Gminy Sztabin, *Plan odnowy miejscowości Sztabin na lata 2011-2017*, „Biuletyn Informacji Publicznej” (Załącznik), http://bip.ug.sztabin.wrotapodlasia.pl/.../uchw_r_12_28_iii_14_2010.htm?, odczyt: 11.04.2013.

⁶ Zob. T. Zawistowski, s. 17.

⁷ Zob. J. Rólkowski, s. 5-6.

mięci. Tą szczególną rzeczą jest *Fundacja Sztabińska* utworzona przez wielkiego dobroczyńcę tutejszej gminy hr. Karola Brzostowskiego”⁸. Również ostatni, trzeci rozdział wspomnień zawiera przede wszystkim historię Fundacji Sztabińskiej po I wojnie światowej⁹.

Autor wspomnień przedstawił szczegółowo życiorys hrabiego Brzostowskiego, zmiany gospodarcze, jakie zaszły w gminie pod jego rządami oraz jego testament, na mocy którego powstała Fundacja Sztabińska, a także jej późniejsze losy. Cennym i ciekawym elementem pisemnej relacji księdza jest także szczegółowy opis zwyczajów i praw, jakie wprowadził hrabia Brzostowski w swym majątku, i nakładanych przez niego kar pieniężnych, gdyż przedstawia on realia życia mieszkańców Sztabina w I połowie XIX wieku i dbałość hrabiego o przestrzeganie zasad moralnych poprzez wprowadzenie między innymi sankcji finansowych: „Nie znośił złodziei, szkodników i pijaków. Złodzieja pojmanego na gorącym uczynku za drugim razem wydalał z gminy. (...) Na szkodników w ogrodzie i polu takie ustanowił kary: za świnkę, znaną w szkodziu, – 1 zł kary; za konia, wołu, krowę – 15 gr.; za gęś, kaczkę, kurę – 10 gr. Pić nie zabraniał, karał tylko tych, którzy się rozpijali. (...) Jeżeli ktoś przesiedział w karczmie więcej niż dwie godziny, karczmarz zmuszony był płać za to 1 zł kary, jeżeli kto wyszedł pijany – 2 zł, za drugi raz – 3 zł, a za trzecim razem karczmarza usuwał z karczmy. O moralność swych włościan dbał wielce. Jeśli ojciec wysłał córkę paść w nocy woły albo konie, musiał płać 1 zł kary, tak samo musiał płać 1 zł kary gospodarz, jeżeli wysłał paść służącą. Syn lub córka płacili kary, jeśli starego ojca lub matkę wyprawili iść po żebranym chlebie. Tak samo byli karani i najbliżsi krewni, jeśli ktoś z rodziny był opuszczony. (...) jeżeli dziecko zostawione było bez opieki, albo komin z sadzy nieczyszczony, – 15 gr. kary”¹⁰.

Właśnie z Fundacji utworzonej przez hrabiego Brzostowskiego pochodziły pieniądze na budowę kościoła w Sztabinie, a także czterech szkół. Świątynię budował ksiądz Rólkowski z pomocą parafian w latach 1905-1910. W swej książce proboszcz opisywał wznoszenie neogotyckiego kościoła pod wezwaniem świętego Jakuba Apostoła, z dwiema wysokimi wieżami i czterema dzwonami¹¹. Wymieniał z imienia i nazwiska osoby biorące udział w budowie i zakres ich prac¹². Czytamy między innymi: „Rok 1904 jeszcze i z tego był dla mnie piękny, że w końcu roku przyszło zatwierdzenie tego, co gmina uchwałała: dać z Fundacji 30 tys. rubli na budowę kościoła, 24 tysięcy rubli na cztery szkoły murowane. (...) Projekt rządowy kościoła schowaliśmy, bo była to zwyczaj-

⁸ Zob. tamże, s. 4.

⁹ Zob. tamże, s. 85-104.

¹⁰ Tamże, s. 10-11.

¹¹ Zob. Urząd Gminy Sztabin, *Plan odnowy miejscowości Sztabin....*

¹² Zob. J. Rólkowski, s. 28-30.

na szopa, a pan Piotrowski naszkicował, a potem opracował inny, taki jakim dziś jest kościół. (...) Robota kipiała”¹³.

Podczas I wojny światowej proboszcz sztabiński służył opieką i pomocą Polskiej Organizacji Wojskowej¹⁴. W swych wspomnieniach pisał o działaniach wojennych między Rosjanami a Niemcami, które objęły także Sztabin: „Najjutrz po zajęciu Sztabina nad Biebrzą rozpoczął się bój (...) walka trwała 18 dni. Ze Sztabina, liczącego 300 domów, tylko 16 zostało, a reszta zburzona i spalona. Najwięcej bombardowano kościół, jednakowoż nie zdołano go zburzyć”¹⁵.

Zapewne między innymi właśnie za współpracę z POW Jakub Rólkowski został aresztowany i wywieziony latem 1915 roku, wraz z dwoma innymi księżmi – Kotlewskim i Włostowskim, do obozu dla jeńców wojennych w Giitersloh w Westfalii. Ksiądz Rólkowski opisał dokładnie podróż aresztowanych duchownych z Augustowa przez Raczek i Margrabowo (Olecko) do Gołdapi, potem do Intersburga (Wystruci), gdzie spędzili 3 tygodnie w więzieniu, a następnie zostali wysłani do obozu¹⁶, w którym przebywali jeńcy – zarówno wojskowi (około 1000 osób), jak i osoby cywilne (250 osób) – ośmiu narodowości (Rosjanie, Francuzi, Anglicy, Polacy, Belgowie, Litwini, Żydzi i Holender)¹⁷. O pobycie księży w więzieniu i obozie na kartach wspomnień czytamy między innymi: „(...) rozłączyli nas, wprowadzając każdego do innej celi. Zamknięci w celach raz tylko na parę minut rano wypuszczani bywaliśmy na świeże powietrze i drugi raz na 13-to minutowy spacer na dziedzińcu więziennym. (...) nas księży, których wszystkich było tam 11-tu, przewieziono do obozu dla jeńców wojennych (...) Tutaj odetchnęliśmy czystym powietrzem i znaleźliśmy się wśród ludzi. (...) Przykrą rzeczą było stawanie do apelu, dwa razy dziennie. (...) pomiędzy temi drutami chodził dzień i noc żołnierz z karabinem (...) Niemcy chodzili na spacer i przyglądali się nam więźniom pozbawionym wolności i zamkniętym jak ptaki w klatce”¹⁸.

Duchowni opuścili obóz na początku 1916 roku, dzięki protekcji posła parlamentu niemieckiego – Trąpczyńskiego¹⁹. W drodze powrotnej zatrzymali się na kilka godzin w Berlinie. O wrażeniach z pobytu w tym mieście ksiądz Rólkowski pisał: „W mieście była pustka. Na ulicy nie można było spotkać ani

¹³ Tamże, s. 23.

¹⁴ Zob. J. Szlaszyński. Zob. też W. Cygan, *Księża w Polskiej Organizacji Wojskowej*, www.ordynariat.wp.mil.pl/pl/378_11922.html, odczyt: 10.04.2013.

¹⁵ Zob. J. Rólkowski, s. 31.

¹⁶ Zob. tamże, s. 32-36.

¹⁷ Zob. tamże, s. 37.

¹⁸ Tamże, s. 36-38.

¹⁹ Zob. *Historia gminy Sztabin*, www.biebrza-turystyka.pl/strona.php?st=46, odczyt: 10.04.2013.

jednego młodego człowieka, wszyscy byli na froncie. Dorożkarzami byli starcy i kobiety”²⁰.

Po powrocie do Sztabina proboszcz zastał zrujnowaną plebanię i kościół, a w 1918 roku Niemcy zabrali i zniszczyli także kościelne dzwony²¹. Ksiądz Rólkowski był – o czym pisze w swej książce – świadkiem istotnych wydarzeń, które miały miejsce po zakończeniu I wojny światowej: 26 stycznia 1919 roku wyborów do Sejmu Ustawodawczego w Grajewie²², a 28 i 29 sierpnia 1920 roku wkroczenia do Sztabina 2. i 7. Pułku Ułanów Poznańskich oraz 41. Pułku Suwalskiego²³. W swych wspomnieniach przytoczył też relacje żołnierzy, z którymi wówczas rozmawiał, z wojny polsko-radzieckiej²⁴.

O przybyciu polskich żołnierzy do Sztabina pisał: „Rzeczywiście, ujrzałem i ja, jak z lasu za Domuratami od strony Suchowoli wysuwało się wojsko, ułani nasi, szwadron za szwadronem zbliżali się do nas powoli, żeby jak najdłużej widokiem ich moglibyśmy się nacieszyć. Był to drugi i siódmy pułk poznański. Płakałem z radości patrząc na przybywające nasze wojsko. (...) Najjutrz koło godziny 11-tej przed południem przyszła 10 Kompanja Pułku Suwalskiego od strony Suchowoli, składająca się prawie z samych Sztabiniaków. Znów, co za radość, jakie serdeczne przywitanie”²⁵.

Autora wspomnień w sierpniu 1920 roku dotknęły także osobiste trudne przeżycia – tylko dzięki wcześniejszemu ostrzeżeniu udało mu się ukryć i uniknąć aresztowania przez sowiecką policję wysłaną po niego z Augustowa²⁶. W swej książce zamieścił też informację o rozstrzelaniu w tym czasie przez radzieckie służby pięciu mieszkańców Sztabina, wymieniając ich imiona i nazwiska, a także zawody. Pisał: „Po zachodzie słońca czerezwyczajka razem z Żydami z *Rewkomu Suchowolskiego* wygnała ich za miasto. W lasku koło kirkuta żydowskiego, kazano kopać im wspólny grób, a gdy już był wykopany, dowódca czerezwyczajki strzelał w tych męczenników z rewolweru, a Żydzi z karabinów. Pomordowali niewinnych ludzi. Najbardziej płakał młody kupiec, który zostawił młodą żonę i małeńkie dziecko; nic to nie pomogło”²⁷.

Mimo traumatycznych wojennych i powojennych przeżyć, proboszcz dążył do normalizacji życia codziennego w parafii – wspierał powstawanie nowych przedsięwzięć, propagował uprawę tytoniu²⁸, zajął się odbudową kościoła. Choć w zapiskach z wizytacji przeprowadzonych przez biskupa Czesława

²⁰ J. Rólkowski, s. 39.

²¹ Zob. tamże, s. 49-50.

²² Zob. tamże, s. 57.

²³ Zob. tamże, s. 77-79. Zob. też T. Zawistowski, s. 18.

²⁴ Zob. J. Rólkowski, s. 79-82.

²⁵ Tamże, s. 77-79.

²⁶ Zob. tamże, s. 73-74. Zob. też T. Zawistowski, s. 18.

²⁷ Zob. J. Rólkowski, s. 69.

²⁸ Zob. T. Zawistowski, s. 18.

Rydzewskiego w roku 1947, opublikowanych przez księdza Wojciecha Guzewicza, przeczytać można, że po I wojnie światowej ksiądz Jakub Rólkowski „miał biedę z niechęcią parafian do ofiar”²⁹, to dzięki zapomodzi Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, pożyczce z Banku Rolnego, datkom wiernych oraz pieniądзом z Fundacji Sztabińskiej (przeznaczonym na zakup witraży³⁰, z których jeden przedstawiał hrabiego Brzostowskiego³¹), udało się odbudować kościół. W roku 1929 rozpoczęto sprawowanie w nim mszy, zakupiono także jeden dzwon³².

Zawarte w książce wspomnienia księdza Jakuba Rólkowskiego kończą się na informacjach dotyczących lat 1931-1932. Nie obejmują już one zatem istotnych wydarzeń z późniejszych lat czwartej dekady XX wieku: jubileuszu proboszcza sztabińskiego i jego losów na początku II wojny światowej. Wiadomości te można jednak odtworzyć na podstawie innych źródeł³³.

W rok przed wybuchem II wojny światowej 74-letni proboszcz Jakub Rólkowski obchodził jubileusz 50-lecia kapłaństwa. Otrzymał medal przyznawany bojownikom o wolność ojczyzny, wyrazy uznania od księdza biskupa Łukomskiego, a także przysłano mu do pomocy księdza wikariusza Władysława Kamińskiego³⁴. Niestety również podczas II wojny światowej dopiero co odbudowany z trudem kościół został zniszczony – zrabowano część rzeczy kościelnych, spalono plebanię i budynek gospodarczy³⁵.

W artykule autorstwa księdza biskupa Tadeusza Zawistowskiego przeczytać można, że 22 czerwca 1941 roku, gdy wojska niemieckie wkroczyły do Augustowa, akta NKWD dostały się w ręce osób cywilnych – w nich znajdowały się także zapiski dotyczące proboszcza ze Sztabina, które brzmiały: „Uzupełnić dokumenty i pod sąd”³⁶. Tego samego dnia, podczas bombardowania wojsk sowieckich przez niemieckie samoloty, ksiądz Jakub Rólkowski został śmiertelnie ranny³⁷. Pochowano go trzy dni później przy kościele, w obecności niewielkiej grupy parafian i wikarego – księdza Kamińskiego³⁸.

Spisane przez księdza Jakuba Rólkowskiego wspomnienia nie są dziełem o wybitnych walorach literackich, ale nie taki był cel ich powstania – we wstępie książki autor pisał: „Dziś, po trzydziestu latach duszpasterstwa mego, posta-

²⁹ W. Guzewicz, *Wizytacje bpa Czesława Rydzewskiego w okresie od 28 czerwca do 7 lipca 1947 roku*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 23 (2009), s. 306.

³⁰ Zob. Urząd Gminy Sztabin, *Plan odnowy miejscowości Sztabin...*

³¹ Zob. J. Rólkowski, s. 100.

³² Zob. Urząd Gminy Sztabin, *Plan odnowy miejscowości Sztabin...*

³³ Zob. na przykład T. Zawistowski, s. 18.

³⁴ Zob. tamże.

³⁵ Zob. Urząd Gminy Sztabin, *Plan odnowy miejscowości Sztabin...*

³⁶ T. Zawistowski, s. 18.

³⁷ Zob. tamże, s.18.

³⁸ Zob. tamże, s.18.

nowilem zebrać ważniejsze wydarzenia i fakty i oddać do druku (...)”³⁹. Niemniej jednak napisane są językiem żywym i barwnym, co czyni lekturę interesującą. Nie brak w książce też fragmentów pełnych ciepła i humoru. Na przykład, we wspomnieniach księdza o pracy duszpasterskiej w Sztabinie w 1904 roku czytamy: „(...) mówiłem cały szereg nauk o godzinkach do Niep. Poczęcia, wiele razy powtarzałem słowa z godzinek: «Rachel Ożywiciela Egiptu nosiła, nam zbawiciela świata Marya powiła», potem w tym i następnym roku – matki, które słuchały moich nauk o godzinkach, swoim dzieciom płci żeńskiej nadawały imiona «Rachela». Piętnaście takich Racheli mam w parafii. Nikt nie wiedział, skąd te imiona się wzięły, ja tylko rozumiałem i wiedziałem”⁴⁰. Również wspominając o swoim powrocie do parafii z obozu jenieckiego w 1916 roku ksiądz Rólkowski pisał: „(...) dowiedziałem się od ludzi, że nieszczęście stało się u Walijewskich, którzy mieszkali obok szkoły; mieli jedną krowę i ta im dziś padła. (...) Poszedłem więc do nich, żeby pocieszyć w biedzie. (...) – Cóż wam Walijewska, krowa upadła? – Upadła – mówi – mocno płakałam, ale ten mój mały Kaziuczek uspokoił mnie, bo powiedział: *Czego mama płacze, że krowa zdechła, niech mama się cieszy, że proboszcz wrócił*”⁴¹.

Wspomnienia zatytułowane *Trzydzieści lat mego pasterzowania w parafii sztabińskiej* posiadają wartość dokumentu czasów, o których książka traktuje. Autor przytacza z imienia i nazwiska osoby, a nawet ich zawody, daty, miejsca i wydarzenia – istotne nie tylko dla jego życia, ale i dla historii regionu, w którym przez 40 lat swojej pracy duszpasterskiej mieszkał, a także dla historii ziem, przez które przetaczały się działania zbrojne I wojny światowej i życia codziennego mieszkańców tych terenów.

Można rozpatrywać tę książkę jako dokument czasów co najmniej na czterech płaszczyznach (czego dowodem są liczne cytaty zamieszczone w artykule). Po pierwsze, jest dokumentem spisanej przez księdza – na podstawie informacji ustnych od osób będących świadkami i materiałów prasowych – historii hrabiego Karola Brzostowskiego i stworzonej przez niego Rzeczypospolitej Sztabińskiej, a także późniejszych losów ustanowionej testamentem hrabiego Fundacji Sztabińskiej, o której ksiądz Rólkowski pisał już z własnego doświadczenia. Po drugie, wspomnienia są dokumentem o historii pierwszego trzdziestolecia XX wieku na ziemiach Podlasia i zarazem ważnych wydarzeń dla historii Polski – mowa w nich o I wojnie światowej i o tym, co się z nią wiązało: walkach żołnierzy, zniszczeniach wojennych, aresztowaniach, zsyłkach do obozów jenieckich, egzekucjach na ludności cywilnej. Po trzecie zaś, książka jest dokumentem losów i pracy duszpasterskiej księdza w ubogiej para-

³⁹ J. Rólkowski, s. 4.

⁴⁰ Tamże, s. 22.

⁴¹ Tamże, s. 41.

fii w początkach XX stulecia: trudów budowy kościoła, a następnie jego odbudowy po zniszczeniach I wojny światowej, sprawowania nabożeństw, relacji i kontaktów z parafianami – zarówno miłych, jak i trudnych, a także świadectwem martyrologii księży (aresztowania, pobyt w obozach). Po czwarte wreszcie, analizowane wspomnienia są przyczynkiem autobiograficznym do przedstawienia losów życia ich autora – księdza Jakuba Rólkowskiego, który był postacią istotną i zasłużoną dla parafii, którą przez 40 lat kierował. Świadczy o tym chociażby epitafium, znajdujące się w kościele w Sztabinie, ufundowane przez biskupa Tadeusza Zawistowskiego w 40. rocznicę śmierci autora prezentowanych wspomnień (22 czerwca 1981 roku) jako wyraz wdzięczności za jego kapłańską pracę⁴².

**ON THE REPUBLIC OF SZTABIN, HISTORY AND PRIESTLY WORK
- THE MEMOIRS OF FATHER JAKUB RÓLKOWSKI
AS THE DOCUMENT OF HIS TIMES**

SUMMARY

The article presents the memoirs *Thirty years of my priestly work in Sztabin parish* by father Jakub Rólkowski, and the biography of their author. Jakub Rólkowski has been a parish priest in Sztabin for 40 years – from 1901 until his death in 1941. His book is a fourfold document of the history of the Sztabin area in 1901-1931. First, it presents the Republic of Sztabin in 1820-1854 and Karol Brzostowski the count, who established it. Secondly, it is the document which describes the first three decades of XX century in Podlasie area – among others things it depicts the first world war and its components like fights, damages, arrests, exiles and executions. Thirdly, it features the every day life of the parish priest in Sztabin: his engagement in the building and rebuilding of the church, and his regular contacts and relations with his parishioners. Fourthly, the book delivers a lot of important biographical data on its author, father Jakub Rólkowski.

KEYWORDS: Jakub Rólkowski, Sztabin, parish, priestly work, Republic of Sztabin, count Karol Brzostowski

⁴² Zob. tylna okładka książki J. Rólkowskiego, *Trzydzieści lat mego pasterzowania w parafii sztabińskiej* – wydanie księdza E. Anuszkiewicza, Łomża 1991.

PRAWO (LAW)

Studia Elckie
15 (2013) nr 1

ANNA KORZENIEWSKA-LASOTA*

ZASADY POSTĘPOWANIA DYSCYPLINARNEGO

Postępowanie dyscyplinarne jest postępowaniem represyjnym, odrębnym od postępowania karnego, jednakże – poprzez odesłanie do odpowiedniego stosowania przepisów Kodeksu postępowania karnego (dalej k.p.k.) – postępowaniem do niego zbliżonym.

Ustawodawca, wprowadzając dla określonych grup zawodowych odpowiedzialność dyscyplinarną, zastosował często tak zróżnicowane rozwiązania, że praktycznie każda grupa zawodowa ma specyficzny dla siebie model odpowiedzialności dyscyplinarnej. O ile różnorodność ta ma uzasadnienie w przypadku określenia materialnych przepisów odpowiedzialności dyscyplinarnej, o tyle, zdaniem autorki, nie ma go już dla zróżnicowania w zakresie podstawowych gwarancji procesowych obwinionego dyscyplinarnie.

Stan owego zróżnicowania¹, jak i pojawiające się głosy² oraz propozycje unifikacji postępowań dyscyplinarnych w postaci stworzenia jednolitego mode-

* Dr Anna Korzeniewska-Lasota – adiunkt w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa i Państwa, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski; e-mail: a.korzeniewska@uwm.edu.pl

¹ Niekohierencja rozwiązań występuje nawet w grupie zawodów do siebie podobnych, np. służb mundurowych. Zob. referat wygłoszony przez autorkę na konferencji nt. „Węzłowe problemy prawa dyscyplinarnego w służbach mundurowych” w dniu 14 grudnia 2012 r. w Szkole Policji w Pile pt. *Niekohierencja regulacji w sprawach dyscyplinarnych w służbach mundurowych* (treść wystąpienia zostanie opublikowana w publikacji pokonferencyjnej).

² Zob. A. Bojańczyk, *W sprawie dwóch rozwiązań procesowych projektu ustawy o nowym ustroju dyscyplinarnym niektórych zawodów prawniczych*, „Palestra”, 2007 nr 9-10, s. 97-108; P. Winczorek, T. Stawecki, *Opinia prawna w sprawie zgodności z Konstytucją RP projektu ustawy o postępowaniu dyscyplinarnym wobec osób wykonujących niektóre zawody prawnicze (z 7 marca 2006 r.)*, „Palestra”, 2006 nr 7-8, s. 141-156. Np. wypowiedź SSN Andrzeja Siuchnińskiego, przewodniczącego Wydziału VI Sądu Najwyższego w czasie konferencji dotyczącej pracy sędziów, rzeczników dyscyplinarnych i adwokatów, zorganizowanej w Warszawie 10 listopada 2012 r., w której autorka uczestniczyła. Również w zbiorze Orzeczeń Sądu Najwyższego z 2011 r., zastanawiając się nad eliminowaniem usterek i koniecznością wypełnienia luk legislacyjnych, SSN Andrzej Siuchniński napisał, że rozwiązaniem kompleksowym mogłoby być wprowadzenie

lu odpowiedzialności dyscyplinarnej (jeśli nie dla wszystkich, to dla określonych grup zawodów)³, wypracowania ogólnych standardów postępowania dyscyplinarnego, skłaniają do refleksji i dają asumpt do poczynienia kilku uwag na temat wypracowania jednolitych procedur postępowania dyscyplinarnego w celu zapewnienia równych standardów ochrony dla obwinionych dyscyplinarnie.

Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na konieczność i możliwość ujednolicenia formalnego prawa dyscyplinarnego poprzez określenie podstawowych zasad postępowania dyscyplinarnego, na podstawie których można opracować kodeks postępowania dyscyplinarnego albo modele postępowań dla poszczególnych grup zawodów czy pojedynczych profesji.

Autorka podaje przykłady zasad postępowania, które uznaje za zasady podstawowe dla wszelkich postępowań dyscyplinarnych. Wskazanych zasad nie traktuje jednak jako katalog zamknięty, a jedynie propozycję, która, ma nadzieję, stanie się przyczynkiem do dalszej dyskusji w zakresie opracowania standardów rzetelnej procedury w postępowaniach dyscyplinarnych.

Postępowanie dyscyplinarne jest postępowaniem represyjnym, zmierzającym do ukarania osoby obwinionej o popełnienie przewinienia dyscyplinarnego. W ramach tego postępowania mogą być orzekane kary godzące w bardzo istotne, często podstawowe dla jednostki wolności lub prawa. W szczególności ma to miejsce w sytuacji orzekania przez organy dyscyplinarne najsurowszej z kar dyscyplinarnych – kary eliminacyjnej (pozbawienia urzędu, możliwości wykonywania zawodu, wydalenia ze służby/uczelni), powodującej śmierć cywilną.

Z uwagi na możliwość tak daleko idącej ingerencji, i to w sferę konstytucyjnych praw i wolności, w ocenie autorki, uzasadnionym jest postulat wypracowania zgodnych z ustawą zasadniczą gwarancji procesowych. Gwarancji bliskich tym, które wynikają z przepisów karnych, a jednocześnie, przynajmniej

kodeksu postępowania dyscyplinarnego, dzięki któremu możliwe byłoby zapewnienie jednolitych procedur, a tym samym równych standardów dla wszystkich grup zawodowych, dla których ustawodawca wprowadził odpowiedzialność dyscyplinarną: „Akt prawny tego rodzaju mógłby być autonomiczny względem kpk lub w sposób wyraźny odsyłać do jego poszczególnych unormowań, co z kolei wyłączałoby wątpliwości związane z odpowiednim stosowaniem kpk” (<http://adwokatura.pl/?p=5786>, odczyt: 30.03.2012).

³ Np. w dniu 7 września 2006 r. Rada Ministrów skierowała do Sejmu RP V kadencji projekt ustawy o postępowaniu dyscyplinarnym wobec osób wykonujących niektóre zawody prawnicze (druk nr 970). Podobny projekt opracował Zespół Ekspertów Rzecznika Praw Obywatelskich, a 28 czerwca 2007 r. Janusz Kochanowski skierował do Komisji Sprawiedliwości i Praw Człowieka Sejmu V kadencji projekt ustawy Prawo o postępowaniu w sprawach odpowiedzialności dyscyplinarnej osób wykonujących zawody prawnicze.

w podstawowym zakresie, gwarancji wspólnych wszystkim modelom odpowiedzialności dyscyplinarnej.

Za powyższym przemawiają takie racje, jak bliskość postępowania dyscyplinarnego z postępowaniem karnym⁴, wynikająca przede wszystkim z zaliczenia obu rodzajów odpowiedzialności do szerszej grupy, tj. odpowiedzialności represyjnej, i uprawniająca do przenoszenia do procedury dyscyplinarnej określonych gwarancji procesowych występujących na gruncie postępowania karnego. Uprawnienie to, podkreśla w swoim orzecznictwie również Trybunał Konstytucyjny, który wskazuje, iż postępowanie dyscyplinarne winno spełniać wypracowane w orzecznictwie dla postępowań represyjnych standardy ochrony jednostki, w szczególności gwarancje ustanowione w rozdziale II Konstytucji⁵.

Właśnie względy gwarancyjne oraz zasada równości wobec prawa, przesądzają o stosowaniu standardu rzetelnego procesu także do tych postępowań, w których odpowiednie zastosowanie znajdują przepisy k.p.k.⁶.

Mając powyższe na uwadze, jak i możliwość stworzenia optymalnego, a jednocześnie jednolitego zabezpieczenia praw i wolności obwinionych dyscyplinarnie, autorka uznaje, iż w ramach postępowań dyscyplinarnych winny obowiązywać następujące, zaproponowane poniżej zasady ogólne.

Zasada regulacji ustawowej

Ustawodawca nie zachował jednolitości rozwiązań w zakresie formy regulacji odpowiedzialności dyscyplinarnej. Zasadniczo materia ta jest normowana w trojaki sposób: w ustawie⁷, ustawie uzupełnionej rozporządzeniem⁸, bądź jedynie aktem podustawowym⁹.

⁴ Niektórzy przedstawiciele doktryny prawa karnego uznają prawo dyscyplinarne za najbliższe państwowemu prawu karnemu, a nawet „za szczególną gałąź czy rodzajową odmianę prawa karnego”. Zob. M. Cieślak, *Polskie prawo karne. Zarys systemowego ujęcia*, Warszawa 1994, s. 22-23.

⁵ Por. wyroki TK: z dnia 6 listopada 2012 r., K 21/11, OTK ZU 2012/10A, poz. 119; z dnia 29 czerwca 2010 r., P 28/09, OTK ZU 2010/5A, poz. 52; z dnia 8 lipca 2003 r., P 10/02, OTK ZU 2003/6A, poz. 62.

⁶ Por. A. Błachnio-Parzych, J. Kosonoga, *Rzetelny proces karny w orzecznictwie Sądu Najwyższego*, w: *Rzetelny proces karny w orzecznictwie sądów polskich i międzynarodowych*, red. P. Wiliński, Warszawa 2009, s. 296. Por. wyrok TK z dnia 29 czerwca 2010 r., P 28/09, OTK ZU 2010/5A, poz. 52; wyrok TK z dnia 8 lipca 2003 r., P 10/02, OTK ZU 2003/6A, poz. 62.

⁷ Np. odpowiedzialność dyscyplinarna sędziów w ustawie z dnia 27 lipca 2001 r. Prawo o ustroju sądów powszechnych. Tekst jedn. Dz. U. 2013 r., poz. 427 ze zm.; prokuratorów w ustawie z 20 czerwca 1985 r. o prokuraturze – tekst jednolity: Dz. U. 2011 nr 270, poz. 1599.

⁸ Model postępowania dyscyplinarnego wobec nauczycieli akademickich określa ustawa z dnia 25 lipca 2005 r. Prawo o szkolnictwie wyższym (Dz. U. 2005, Nr 164, poz. 1365 ze zm.) w rozdziale 4: „Odpowiedzialność dyscyplinarna nauczycieli akademickich” oraz rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 14 marca 2007 r. w sprawie szczegółowego trybu postępowania wyjaśniającego i dyscyplinarnego wobec nauczycieli akademickich (Dz. U. 2007, Nr 58, poz. 391). Nt. studentów – wskazana powyżej ustawa oraz Rozporządzenie Ministra Nauki

W ocenie autorki, standardem winna być regulacja ustawowa. Prawodawca winien kierować się zasadą ustawowej regulacji odpowiedzialności dyscyplinarnej. Winien albo całkowicie odejść od regulacji odpowiedzialności dyscyplinarnej w akcie podustawowym, albo regulację tę ograniczyć do niezbędnego minimum. Podstawowe elementy postępowania dyscyplinarnego, takie jak pojęcie deliktu dyscyplinarnego, katalog sankcji dyscyplinarnych, organy prowadzące postępowanie dyscyplinarne oraz przynajmniej ogólne zasady tego postępowania powinny być uregulowane w formie ustawy¹⁰, a w drodze aktów wykonawczych jedynie kwestie techniczne. Za całkowicie niedopuszczalne autorka uznaje regulowanie materii odpowiedzialności dyscyplinarnej jedynie na drodze aktów wewnętrznych.

Za powyższym stanowiskiem przemawiają takie argumenty, jak przynależność odpowiedzialności dyscyplinarnej do odpowiedzialności o charakterze represyjnym, a co za tym idzie odpowiednio stosowany wymóg określania czynów karalnych oraz orzekanych za nie kar w drodze ustawy oraz standardy ochrony jednostki, na którą w postępowaniu dyscyplinarnym nałożono sankcję.

Za ustawową regulacją materii dyscyplinarnej opowiada się też w swoim orzecznictwie Trybunał Konstytucyjny¹¹. Konsekwentnie wskazuje, iż w regulacjach represyjnych nie tylko wymagana jest bezwzględna wyłączność ustawy, nakazująca normowanie aktem rangi ustawowej „właściwie wszystkich elementów definiujących stronę podmiotową czy przedmiotową czynów karalnych”¹², ale również podkreśla, iż regulacja ustawowa winna być bardziej szczegółowa i nie powinna mieć charakteru blankietowego¹³.

i Szkolnictwa Wyższego z dnia 6 grudnia 2006 r. w sprawie szczegółowego trybu postępowania wyjaśniającego i dyscyplinarnego wobec studentów (Dz. U. 2006 Nr 236, poz. 1707).

⁹ Taka regulacja skutkuje w zasadzie brakiem regulacji ustawowej i pozostawieniem swobody regulacyjnej innemu podmiotowi, np. tak jest w przypadku Polskiego Związku Łowieckiego. Zgodnie z art. 34 pkt 6 ustawy z dnia 13 października 1995 r. Prawo łowieckie (Dz. U. z 2005 r. Nr 127 poz. 1066 ze zm.; dalej: Prawo łowieckie) do zadań Polskiego Związku Łowieckiego należy prowadzenie dyscyplinarnego sądownictwa łowieckiego, a w myśl przepisu art. 32 ust. 4 pkt 11 Prawa łowieckiego, „Statut Polskiego Związku Łowieckiego określa w szczególności sankcje dyscyplinarne za naruszenie obowiązków członkowskich”.

¹⁰ Por. wyrok TK z dnia 6 listopada 2012 r., K 21/11, OTK ZU 2012/10A, poz. 119.

¹¹ Por. wyrok TK z dnia 16 stycznia 2007 r., U 5/06, OTK ZU 2007/1A, poz. 3; wyrok TK z dnia 11 maja 2007 r., K 2/07, OTK ZU 2007/5A, poz. 48.

¹² Zob. orzeczenie TK z dnia 26 kwietnia 1995 r., K. 11/94, OTK 1995/I, poz. 12.

¹³ W wyroku z 24 marca 1998 r. TK rozwijając ten wątek podkreślił, iż ustawodawca nie powinien pozostawiać „organowi upoważnionemu możliwości samodzielnego uregulowania całego kompleksu zagadnień, co do których w tekście ustawy nie ma żadnych bezpośrednich uregulowań ani wskazówek”. Zob. wyrok TK z 24 marca 1998 r., K. 40/97, OTK ZU 1998/2, poz. 12.

Istotnym argumentem jest też przyjęcie, iż wszystkie zasady wyrażone w art. 42 ustawy zasadniczej¹⁴, odnoszą się do całego postępowania represyjnego (prawa karnego, wykroczeń, karnego skarbowego i odpowiedzialności dyscyplinarnej)¹⁵. I choć z uwagi na swoistość postępowania dyscyplinarnego zasady te mogą być stosowane jedynie „odpowiednio” i nie można, na przykład, właśnie ze względu na specyfikę tego postępowania, precyzyjnie stypizować w ustawie wszystkich czynów stanowiących przewinienie dyscyplinarne, jak też nie jest możliwe, ani konieczne, ustawowe kompleksowe określenie przedmiotowej strony przewinienia¹⁶ (istotą odpowiedzialności dyscyplinarnej jest bowiem możliwość ogólnego określenia przewinienia, które wypełnia się w różnych aktach prawnych, nawet niższego rzędu: regulaminach, statutach, uchwałach korporacyjnych), to niewątpliwie można i – zdaniem autorki – należy, określić w ustawie, a nie aktem podustawowym, ogólne zasady postępowania dyscyplinarnego, które zapewnią obwinionemu dyscyplinarnie ochronę jego praw i interesów, a jednocześnie realizację wymogów konstytucyjnych w zakresie rzetelnego postępowania. Prawa i wolności jednostki, które mogą zostać naruszone dyscyplinarnym rozstrzygnięciem wymagają bowiem ochrony, a najlepszą gwarancją tej ochrony jest regulacja aktem rangi ustawowej.

Należy też mieć na uwadze to, że w drodze przeprowadzenia stosownego postępowania z zakresu odpowiedzialności zawodowej następuje istotna ingerencja w prawa i wolności obywatelskie. A ta w demokratycznym państwie prawnym, w świetle art. 31 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej¹⁷, może mieć miejsce jedynie wówczas, gdy znajduje dostateczne umocowanie w akcie prawnym o randze ustawy¹⁸.

Co cieszy, również prawodawca zauważa problem i w ostatnio uchwalanych przepisach dyscyplinarnych odchodzi od podustawowej regulacji odpo-

¹⁴ Art. 42 ust. 1: „Odpowiedzialności karnej podlega ten tylko, kto dopuścił się czynu zabronionego pod groźbą kary przez ustawę obowiązującą w czasie jego popełnienia. Zasada ta nie stoi na przeszkodzie ukaraniu za czyn, który w czasie jego popełnienia stanowił przestępstwo w myśl prawa międzynarodowego”. Tamże, ust. 2: „Każdy, przeciw komu prowadzone jest postępowanie karne, ma prawo do obrony we wszystkich stadiach postępowania. Może on w szczególności wybrać obrońcę lub na zasadach określonych w ustawie korzystać z obrońcy z urzędu”. Tamże, ust. 3: „Każdego uważa się za niewinnego, dopóki jego wina nie zostanie stwierdzona prawomocnym wyrokiem sądu” (Konstytucja RP z 2 kwietnia 1997 r. Dz. U 1997 Nr 78, poz. 483).

¹⁵ Taki pogląd prezentuje TK i wielu przedstawicieli doktryny, zob. np. *Prawo konstytucyjne RP*, red. P. Sarnecki, Warszawa 2008, s. 112-114.

¹⁶ Por. wyrok TK z dnia 11 września 2001 r., SK 17/00, OTK 2001/6, poz. 165.

¹⁷ Art. 31 ust. 3: „Ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw” (Konstytucja RP z dnia 2 kwietnia 1997 r. Dz. U. 1997 Nr 78, poz. 483).

¹⁸ Por. wyrok TK z dnia 6 listopada 2012 r., K 21/11, OTK ZU 2012/10A, poz. 119.

wiedzialności dyscyplinarnej. Stosownych zmian ustawodawca dokonał, na przykład, w odniesieniu do odpowiedzialności zawodowej lekarzy¹⁹, pielęgniarek i położnych²⁰ oraz komorników²¹.

W uzasadnieniach do powyższych aktów podkreślono zasadę niedopuszczalności regulowania praw stron postępowania dyscyplinarnego w akcie prawnym o randze rozporządzenia i wprowadzenie regulacji zgodnej z zasadami prawidłowej legislacji. Wskazano, iż materia ta powinna być przedmiotem rozwiązań ustawowych, a do regulacji rozporządzeniem można pozostawić jedynie kwestie ściśle techniczne, które nie mają bezpośredniego wpływu na prawa i wolności obywatelskie. Ponadto wskazano, że ustawy regulujące odpowiedzialność dyscyplinarną winny być opracowane przy uwzględnieniu zasad wynikających z Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej oraz przepisów k.p.k. i k.k.²².

Zasada dwuinstancyjności postępowania

W zakresie instancyjności postępowania ustawodawca przyjął zasadę jednoinstancyjności²³ albo dwuinstancyjności²⁴. Nie zachował w tym zakresie

¹⁹ Odpowiedzialność zawodową lekarzy uregulowaną w przepisach art. 41-49, 51-55 i 57 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o izbach lekarskich (Dz. U. 1989 Nr 30, poz. 158) oraz przepisach rozporządzenia Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 26 września 1990 r. w sprawie postępowania w przedmiocie odpowiedzialności zawodowej lekarzy (Dz. U. 1990 Nr 69, poz. 406) zastąpił nową ustawą – Ustawą z dnia 2 grudnia 2009 r. o izbach lekarskich (Dz. U. 2009 Nr 219, poz. 1708), która obszernie reguluje odpowiedzialność dyscyplinarną, uprawniając w art. 111 ustawy do regulacji rozporządzeniem jedynie sposobu i trybu prowadzenia Rejestru Ukaranych Lekarzy oraz sposobu i trybu wykonywania prawomocnych orzeczeń sądów lekarskich i to po zasięgnięciu opinii Naczelnej Rady Lekarskiej.

²⁰ Kwestie praw i obowiązków stron postępowania w zakresie odpowiedzialności zawodowej pielęgniarek i położnych były uregulowane w ustawie z dnia 19 kwietnia 1991 r. o samorządzie pielęgniarek i położnych oraz rozporządzeniu Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 19 stycznia 1993 r. w sprawie postępowania w przedmiocie odpowiedzialności zawodowej pielęgniarek i położnych (Dz. U. 1993 Nr 9, poz. 45).

²¹ Postępowanie dyscyplinarne wobec komorników sądowych, asesorów i aplikantów komorniczych uregulowane w przepisach ustawy o komornikach sądowych i egzekucji (Ustawa z dnia 12 lutego 2010 r. o zmianie ustawy o komornikach sądowych i egzekucji. Dz. U. 2010 Nr 40, poz. 228) oraz w rozporządzeniu Ministra Sprawiedliwości z dnia 19 lutego 2008 r. w sprawie trybu postępowania dyscyplinarnego wobec komorników, asesorów i aplikantów komorniczych (Dz. U. Nr 40, poz. 238), zastąpiono uregulowaniem całości problematyki postępowania dyscyplinarnego w ustawie przy jednoczesnym skreśleniu art. 78a, stanowiącego podstawę prawną do wydania rozporządzenia w sprawie trybu postępowania dyscyplinarnego wobec komorników.

²² Zob. uzasadnienie rządowego projektu ustawy o izbach lekarskich (druk sejmowy nr 2151); uzasadnienie rządowego projektu ustawy o samorządzie pielęgniarek i położnych (druk sejmowy nr 3356) oraz uzasadnienie rządowego projektu ustawy o zmianie ustawy o komornikach sądowych i egzekucji (druk sejmowy nr 1810).

²³ Jednoinstancyjne postępowanie dyscyplinarne występuje np. w postępowaniu w sprawach funkcjonariuszy Biura Ochrony Rządu.

jednolitości rozwiązań nawet w grupach zawodów podobnych (np. w służbach mundurowych). Występują regulacje, gdzie ustawodawca nawet przy sformułowanej zasadzie dwuinstancyjności uzależnia ją, na przykład, od rodzaju wymierzonej kary dyscyplinarnej, podmiotu ją wydającego²⁵ czy sposobu zakończenia postępowania dyscyplinarnego²⁶. Zdarza się, że instancyjność postępowania określana jest dopiero w aktach podustawowych²⁷.

W ocenie autorki, standardem winna być zasada dwuinstancyjności określona na poziomie ustawy. Od każdego rozstrzygnięcia kończącego postępowanie dyscyplinarne winno przysługiwać odwołanie do organu dyscyplinarnego II instancji. Za niedopuszczalne autorka uznaje rozwiązanie, zgodnie z którym tworzy się jedynie namiastkę dwuinstancyjności poprzez rozpatrzenie odwołania przez ten sam organ (ponowne rozpatrzenie sprawy).

Do rozstrzygnięcia ustawodawcy można pozostawić kwestię określenia organów dyscyplinarnych pierwszej i drugiej instancji. Może to być model, w którym w obu instancjach organami właściwymi są organy korporacyjne²⁸ (jednakże kolegialne, a nie jednoosobowe), albo model, w którym organem pierwszej instancji jest kolegialny organ korporacyjny, a organem drugiej instancji – sąd²⁹.

Zasada jawności postępowania³⁰

Kwestię jawności postępowania dyscyplinarnego ustawodawca uregulował w sposób zróżnicowany. Można wskazać rozwiązania, w których ustawodawca formułuje zasadę pełnej jawności z możliwością jej ograniczenia z uwagi

²⁴ Zasada dwuinstancyjności dominuje, występuje np. w postępowaniach dyscyplinarnych sędziów, adwokatów, notariuszy, nauczycieli akademickich, studentów, biegłych rewidentów, lekarzy.

²⁵ Np. w przypadku niektórych służb mundurowych (ABW, AW, SC, SW) ustawodawca nie przewidział zwykłego środka zaskarżenia od orzeczenia czy postanowienia wydanego przez szefa czy komendanta danej służby, a jedynie możliwość wystąpienia do tego organu z wnioskiem o ponowne rozpatrzenie sprawy.

²⁶ W niektórych służbach mundurowych (Policji, Służbie Celnej, Straży Granicznej i Służbie Więziennej) w przypadku popełnienia czynu stanowiącego przewinienie dyscyplinarne mniejszej wagi istnieje możliwość odstąpienia od wszczęcia postępowania dyscyplinarnego i przeprowadzenia rozmowy dyscyplinującej. Z rozmowy tej, przeprowadzanej przez przełożonego dyscyplinarnego, sporządza się notatkę i włącza ją na okres roku do akt osobowych. Notatka nie podlega zaskarżeniu.

²⁷ Tak jest np. w przypadku odpowiedzialności dyscyplinarnej funkcjonariuszy ABW i AW, gdzie kwestia ta jest uregulowana w rozporządzeniach.

²⁸ Tak jest np. w modelach odpowiedzialności dyscyplinarnej adwokatów, radców prawnych, notariuszy.

²⁹ Taki model występuje np. w sprawach odpowiedzialności komorników sądowych.

³⁰ Szerzej nt. zasady jawności postępowań dyscyplinarnych zob. A. Korzeniewska-Lasota, *Jawność postępowań dyscyplinarnych*, „Studia Elckie”, 14 (2012), s. 511-524.

na określone przesłanki ustawowe³¹, oraz takie, w których jawność zewnętrzna ograniczona jest do przedstawicieli danej grupy zawodowej³².

Ustawodawca stosuje przy tym różne metody regulacji, albo określa zasadę jawności wprost w akcie podstawowym dla tego rodzaju odpowiedzialności (w ustawie) albo dopiero w akcie podustawowym³³, albo odsyłała w tym zakresie do przepisów k.p.k., nakazując ich odpowiednie zastosowanie³⁴.

Takie zróżnicowanie jest, zdaniem autorki, nieuzasadnione i wymaga ujednolicenia. Ustawodawca winien w ustawach ustrojowych, regulujących odpowiedzialność dyscyplinarną, *expressis verbis* sformułować zasadę pełnej jawności, obwinionemu oraz jego obrońcy zapewnić możliwość wglądu do akt toczącego się postępowania, a wszystkim zainteresowanym (publiczności) możliwość przyglądania się rozprawie dyscyplinarnej. Jawność zewnętrzna winna podlegać możliwości wyłączenia z przyczyn ustawowo określonych. Przy ich określaniu należy mieć na uwadze przesłanki wskazane w art. 45 ust. 2 Konstytucji, tj. moralność, bezpieczeństwo państwa i porządek publiczny, ochronę życia prywatnego stron lub inny ważny interes prywatny³⁵. Zdaniem autorki, dodatkową przesłanką może też być obopólna zgoda stron³⁶.

Co do zasady, ogłoszenie orzeczenia wydanego przez organ dyscyplinarny powinno być jawne, a wyłączenie jawności uzasadnienia orzeczenia dopuszczalne, analogicznie jak w postępowaniu karnym³⁷, z powodów, które przesądziły o wyłączeniu jawności rozprawy dyscyplinarnej.

Prawo do obrony

Zasadniczo ustawodawca formułuje na gruncie postępowań dyscyplinarnych prawo obwinionego do obrony, choć zdaniem autorki zakres tego uprawnia, często różnie określony, należy ujednolicić i wszystkim obwinionym dyscyplinarnie zagwarantować prawo do obrony w takim zakresie, w jakim

³¹ Np. postępowanie dyscyplinarne w sprawach sędziów, adwokatów, notariuszy, lekarzy.

³² Np. postępowanie w sprawach odpowiedzialności dyscyplinarnej prokuratorów, nauczycieli akademickich.

³³ Tak jest np. w przypadku odpowiedzialności dyscyplinarnej nauczycieli akademickich. Zob. § 17 Rozporządzenia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 14 marca 2007 r. w sprawie szczegółowego trybu postępowania wyjaśniającego i dyscyplinarnego wobec nauczycieli akademickich. Dz. U. 2007 Nr 58, poz. 391.

³⁴ Np. postępowanie w sprawach odpowiedzialności dyscyplinarnej radców prawnych.

³⁵ Por. W. Jasiński, *Jawność zewnętrzna posiedzeń sądowych w polskim procesie karnym*, „Państwo i Prawo”, 2009 nr 9, s. 79.

³⁶ Zob. też A. Wasilewski, *Prawo do sądu w sprawach dyscyplinarnych (ustawodawstwo polskie na tle standardów Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności oraz Konstytucji RP)*, „Przegląd Sądowy”, 2001 nr 9, s. 29-30.

³⁷ W myśl art. 364 § 2 k.p.k.: „Jeżeli jawność rozprawy wyłączono w całości lub w części, przytoczenie powodów wyroku może nastąpić również z wyłączeniem jawności w całości lub w części”.

występuje ono na gruncie procedury karnej. A zatem w ramach prawa do obrony, obwiniony winien mieć prawo do wyznaczenia obrońcy, ale nie tylko spośród przedstawicieli swojego zawodu, czy organizacji do której przynależy, ale również spośród profesjonalnych obrońców (adwokatów czy radców prawnych). W sytuacji bowiem, gdy postępowanie dyscyplinarne toczy się w myśl procedury karnej (a tak jest w większości postępowań dyscyplinarnych), a nawet tryb postępowania jest dualistyczny (procedura karna i cywilna, karna i administracyjna), brak znajomości przepisów postępowania może w znaczący sposób wpłynąć na zabezpieczenie przez obwinionego jego interesów.

Prawo do sądu

Na gruncie odpowiedzialności dyscyplinarnej, prawo do sądu zostało co prawda określone, jednakże w wielu przypadkach w ograniczonym, a nie pełnym zakresie.

Prawo do sądu nie przysługuje od wszystkich orzeczeń i postanowień zapadających w postępowaniu dyscyplinarnym. Sądową kontrolę rozstrzygnięcia dyscyplinarnego ustawodawca zróżnicował przedmiotowo, uzależniając ją od rodzaju orzeczonej kary dyscyplinarnej oraz rodzaju rozstrzygnięcia dyscyplinarnego³⁸. Kognicja sądu również jest określona niejednolicie, właściwymi do weryfikacji prawidłowości rozstrzygnięcia dyscyplinarnego są sądy apelacyjne, sądy okręgowe (sądy pracy i ubezpieczeń społecznych albo wydziały karne w tych sądach), sądy administracyjne, Sąd Najwyższy.

W ocenie autorki, we wszystkich postępowaniach dyscyplinarnych minimalnym spełnieniem konstytucyjnych standardów prawa do sądu winna być kontrola każdego wydanego przez organ dyscyplinarny rozstrzygnięcia (orzeczenia i postanowienia) kończącego postępowanie w sprawie dyscyplinarnej i to przynajmniej przez jedną instancję sądową³⁹.

Osoba ukarana dyscyplinarnie powinna mieć możliwość sądowego zakwestionowania faktu popełnienia przewinienia dyscyplinarnego, poprawności przeprowadzenia postępowania dyscyplinarnego oraz zasadności i współmierności wymierzonej w nim kary dyscyplinarnej⁴⁰.

³⁸ Prawo do sądu zostało przyznane np. tylko od orzeczeń (wyluczając postanowienia), tylko od orzeczeń wydanych w II instancji, albo od orzeczeń, czasami i postanowień, kończących postępowanie niezależnie od instancji.

³⁹ Również w świetle orzecznictwa TK każda forma ukarania w postępowaniu dyscyplinarnym winna być poddana kontroli sądowej. Zob. wyroki TK: z dnia 8 grudnia 1998 r., K 41/97, OTK ZU 1998/7, poz. 117; 16 marca 1999 r., SK 19/98, OTK ZU 1999/3 poz. 36; 11 września 2001 r., SK 17/00, OTK 2001/6, poz. 165; 10 maja 2004 r., SK 39/03, OTK ZU 2004/5A, poz. 40; 2 września 2008 r., K 35/06, OTK ZU 2008/7A, poz. 120; 29 czerwca 2010 r., P 28/09, OTK ZU 2010/5A, poz. 52.

⁴⁰ Por. wyrok TK z 11 września 2001 r., SK 17/00, OTK 2001/6, poz. 165; z dnia 9 czerwca 2010 r., P 28/09, OTK ZU 2010/5A, poz. 52; z dnia 6 listopada 2012 r., K 21/11, OTK ZU 2012/10A, poz. 119.

Na pewno rodzaj orzeczonej wobec obwinionego kary nie powinien być kryterium różnicującym dostęp ukaranego do sądu⁴¹. Prawo do sądu, w powyżej zarysowanym zakresie, powinno być podstawową zasadą każdego postępowania dyscyplinarnego, ocenianą przez pryzmat tych samych standardów konstytucyjnych⁴².

I choć sądowe postępowania w sprawie kontroli postępowań dyscyplinarnych nie muszą być regulowane w identyczny sposób do tego, który został przewidziany w procedurze karnej, ponieważ nie ma konstytucyjnego nakazu kształtowania identycznych zasad i procedur sądowej kontroli orzeczeń organów dyscyplinarnych dla różnych grup zawodowych⁴³, to zsynchronizowanie przepisów określających środki zaskarżenia do sądu z kognicją tegoż sądu oraz stosowaną przez ten sąd procedurą byłoby rozwiązaniem korzystnym. Niewątpliwie wpłynęłoby ono na poprawę jasności i przejrzystości proceduralnej postępowań dyscyplinarnych.

Zasada jednolitości proceduralnej

Jak wyżej wskazano, ustawodawca w zakresie prawa do sądu w sprawach dyscyplinarnych zróżnicował kognicję sądu, czyniąc przedmiotowo właściwymi sądy apelacyjne⁴⁴, okręgowe (sądy pracy i ubezpieczeń społecznych⁴⁵ albo wydziały karne⁴⁶), sądy administracyjne⁴⁷ oraz Sąd Najwyższy⁴⁸.

⁴¹ Brak jakiegokolwiek kontroli sądu np. w stosunku do kar upomnienia wymierzanych przez dziekana Okręgowej Rady Adwokackiej.

⁴² Wyrok TK z dnia 29 czerwca 2010 r., P 28/09 OTK ZU 2010/5A, poz. 52.

⁴³ Por. wyrok TK z dnia 18 października 2010 r., K 1/09, OTK ZU 2010/8A, poz. 76.

⁴⁴ Np. w sprawach dyscyplinarnych pracowników naukowych lub badawczo-technicznych właściwy jest Sąd Apelacyjny w Warszawie – Sąd Pracy i Ubezpieczeń Społecznych. Zob. ustawa z dnia 30 kwietnia 2010 r. o instytutach badawczych. Dz. U. 2010 Nr 96, poz. 618. Ten sam sąd jest właściwy w sprawach odpowiedzialności dyscyplinarnej nauczycieli akademickich. Z kolei sąd apelacyjny – sąd pracy i ubezpieczeń społecznych jest właściwy w sprawach dyscyplinarnych członków korpusu służby cywilnej. Zob. art. 127 ust. 2 i 3 ustawy z dnia 21 listopada 2008 o służbie cywilnej. Dz. U. 2008 Nr 227, poz. 1505 ze zm. Właściwość rzeczowa sądu pracy i ubezpieczeń społecznych występuje również w postępowaniu dyscyplinarnym nauczycieli, lekarzy weterynarii, aptekarzy, architektów, diagnostów laboratoryjnych i urzędników państwowych.

⁴⁵ Np. w sprawach odpowiedzialności biegłych rewidentów – art. 41 Ustawy z dnia 7 maja 2009 r. o biegłych rewidentach i ich samorządzie, podmiotach uprawnionych do badania sprawozdań finansowych oraz nadzorze publicznym. Dz. U. 2009 Nr 77, poz. 649; w sprawach funkcjonariuszy Służby Więziennej – właściwy ze względu na miejsce zamieszkania obwinionego sąd pracy (sąd rejonowy).

⁴⁶ Np. w postępowaniu w sprawach komorników sądowych zob. art. 75 ust. 2 Ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. o komornikach sądowych i egzekucji, tekst jednolity: Dz. U. 2011 Nr 231, poz. 1376.

⁴⁷ Np. w sprawach odpowiedzialności dyscyplinarnej studentów, funkcjonariuszy Policji, Państwowej Straży Pożarnej, CBA, ABW, AW.

Właściwość rzeczowa sądu zasadniczo przekłada się na tryb procedowania⁴⁹, a to sprawia, iż w ramach postępowań dyscyplinarnych mamy często do czynienia z dualizmem trybów postępowania. Postępowanie dyscyplinarne przed organami korporacyjnymi toczy się bowiem zazwyczaj w myśl przepisów proceduralnych określonych w aktach podstawowych (ustrojowych) lub podstawowych dla danego zawodu, uzupełnionych o odpowiednio stosowane przepisy k.p.k., czasami k.p.a.⁵⁰, a następnie, na etapie postępowania sądowego, w myśl przepisów k.p.c., k.p.a. albo k.p.k. Taką niejednolitość proceduralną postępowania, aczkolwiek mieszczącą się w zakresie swobody regulacyjnej ustawodawcy, autorka uważa za negatywnie wpływającą na przebieg całego postępowania, a w szczególności na jego jasność i przejrzystość, niepotrzebnie to postępowanie komplikując.

Poza tym dochodzić może do sytuacji, w której sądy mające sprawować kontrolę będą zobligowane do stosowania procedury, której co do zasady nie stosują w sprawach należących do ich właściwości⁵¹. Co prawda, przyznać należy, że takie rozwiązanie, choć nieracjonalne, to jest możliwe do stosowania w praktyce, albowiem wskazaną sądowi procedurę stosować będą osoby do tego profesjonalnie przygotowane, tj. sędziowie. Inaczej jest natomiast w przypadku obwinionych, często nieznających przepisów prawnych. Stąd też nasuwa się postulat *de lege ferenda* jednolitego określenia procedury postępowania na wszystkich etapach postępowania dyscyplinarnego.

Mając na uwadze przede wszystkim ochronę interesów obwinionego dyscyplinarnie, autorka opowiada się za jednolitym trybem postępowania dyscyplinarnego. Takie rozwiązanie nie tylko uprości to postępowanie, ale też pozytywnie wpłynie na jego przejrzystość, a co najistotniejsze – na prawo do obrony obwinionego, zwłaszcza wówczas, gdy ten nie jest prawnikiem, a przepisy dys-

⁴⁸ Np. w sprawach odpowiedzialności zawodowej lekarzy, pielęgniarek i położnych, rzeczników patentowych, prokuratorów, adwokatów, radców prawnych, notariuszy.

⁴⁹ Choć można wskazać wyjątki, np. w sprawach odpowiedzialności dyscyplinarnej biegłych rewidentów właściwy rzeczowo jest sąd okręgowy – sąd pracy i ubezpieczeń społecznych, który rozpoznaje odwołanie przy zastosowaniu procedury karnej. Zob. Uchwała składu siedmiu sędziów Sądu Najwyższego-Izba Karne z dnia 24 stycznia 2013 r., I KZP 18/12, OSNKW 2013/2, poz. 11; A. Korzeniewska-Lasota, *Glosa do Uchwały składu siedmiu sędziów Sądu Najwyższego z dnia 24 stycznia 2013 r. w sprawie I KZP 18/12*, „Przegląd Prawa Publicznego”, 2013 nr 7-8.

⁵⁰ Np. w myśl § 54: „W sprawach nieuregulowanych rozporządzeniem stosuje się odpowiednio przepisy Kodeksu postępowania administracyjnego”. Rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 20 sierpnia 2003 r. w sprawie udzielania wyróżnień i przeprowadzania postępowań dyscyplinarnych wobec funkcjonariuszy Agencji Wywiadu. Dz. U. 2003 Nr 160, poz. 1557.

⁵¹ Tak jest np. w przypadku wspomnianego wyżej postępowania w sprawach odpowiedzialności dyscyplinarnej biegłych rewidentów, gdzie sąd okręgowy – sąd pracy i ubezpieczeń społecznych, rozpoznający odwołanie od orzeczenia Krajowego Sądu dyscyplinarnego, stosuje procedurę karną.

cyplinarne nie uprawniają do korzystania z profesjonalnego obrońcy albo obwiniony nie posiada środków finansowych na skorzystanie z jego usług.

Na marginesie można wskazać, iż również ustawodawca zaczyna opowiadać się za jednolitością trybu postępowania w sprawach dyscyplinarnych, co można dostrzec w uzasadnieniach do ostatnio uchwalanych przepisów dyscyplinarnych⁵². Prawodawca coraz częściej, co należy ocenić pozytywnie, zmierza też w kierunku ujednolicenia tej procedury poprzez odesłanie do przepisów postępowania karnego. Stąd postulat *de lege ferenda*, aby tego rodzaju rozwiązanie ujednolicające wprowadzić do wszystkich postępowań dyscyplinarnych.

Podsumowanie

Jak wspomniano, postępowanie dyscyplinarne jest postępowaniem szczególnym, specyficznym, a specyfika ta, wynikająca w dużej mierze z deontologii zawodowej, w znaczący sposób wpływa i jednocześnie uzasadnia zróżnicowanie przepisów materialnych i proceduralnych normujących odpowiedzialność dyscyplinarną.

Zróżnicowanie odpowiedzialności dyscyplinarnej, o ile jest – w ocenie autorki – do zaakceptowania w zakresie przepisów materialnych, o tyle nasuwa wątpliwości dotyczące niektórych przepisów proceduralnych. Niezależnie bowiem od podkreślanej bardzo często w doktrynie i judykaturze specyfiki poszczególnych zawodów w ramach każdego postępowania, powinny być respektowane wspólne dla wszystkich postępowań dyscyplinarnych konstytucyjne standardy postępowania dyscyplinarnego. Gwarancje ustanowione w rozdziale II Konstytucji winny znaleźć zastosowanie do wszelkich postępowań represyjnych, a zatem również do wszystkich postępowań dyscyplinarnych⁵³.

Ustawodawca normując odpowiedzialność winien stworzyć możliwości optymalnego zabezpieczenia praw i wolności obwinionego⁵⁴, co może uczynić poprzez ustawowe uregulowanie wszelkich postępowań dyscyplinarnych,

⁵² Np. w uzasadnieniu rządowego projektu ustawy o zmianie ustawy o komornikach sądowych i egzekucji (druk sejmowy nr 1810) wyraźnie wskazano, że rezygnuje się z dotychczasowego dualizmu trybu postępowania, a przewidziana w art. 75 ogólna klauzula stanowi, że w sprawach nieuregulowanych w ustawie o komornikach sądowych i egzekucji stosowane będą odpowiednio przepisy k.p.k., zapewnia pełne gwarancje praw wszystkim stronom. Zapisano też, że „przepisy k.p.k. stosowane będą odpowiednio zarówno w postępowaniu przed komisją dyscyplinarną, jak i w postępowaniu odwoławczym”. Por. też postanowienie SN – Izba Karna z dnia 27 stycznia 2011 r., I KZP 26/2010, OSNKW 2011/1, poz. 4.

⁵³ Taką konstatację wyprowadził TK z zasady demokratycznego państwa prawnego w orzeczeniach z dnia 26 kwietnia 1995 r., K 11/94, OTK 1995/I, poz. 12, a następnie w orzeczeniu z dnia 8 grudnia 1998, K 41/97, OTK ZU 1998/7, poz. 117, uznał, że wniosek ten nie stracił aktualności na gruncie nowej Konstytucji RP z 1997 r. Por. też wyrok TK z dnia 29 czerwca 2010 r., P 28/09, OTK ZU 2010/5A, poz. 52 oraz wyrok TK z dnia 8 lipca 2003 r., P 10/02, OTK ZU 2003/6A, poz. 62.

⁵⁴ Zob. wyrok TK z 27 lutego 2001 r., K 22/2000, OTK ZU 2001/3, poz. 48.

w których określi podstawowe zasady tegoż postępowania. Zasady, które zapewnią obwinionym dyscyplinarnie tożsame, zgodne z konstytucją, standardy procesowe w zakresie podstawowych gwarancji rzetelnego postępowania. Do takich zasad autorka zalicza m.in. te, które omówiła powyżej: zasadę ustawowej regulacji odpowiedzialności dyscyplinarnej, dwuinstancyjności postępowania, jawności, prawa obwinionego do obrony, prawa do sądu oraz jednolitości proceduralnej.

RULES OF DISCIPLINARY PROCEEDINGS

SUMMARY

Disciplinary proceedings are these of repressive nature wherein penalties which limit the freedom and rights of a guilty person can be adjudicated. Such proceedings are diversified and have no pattern for developing models of the disciplinary responsibility of particular professions, including professions of public confidence. By focusing on the diversification of disciplinary proceedings, including the rules of such proceedings in particular models, the authoress opts for uniforming rules of the proceedings. She considers it necessary and possible to define basic rules of disciplinary proceedings which can be referred to while developing a code of disciplinary proceedings or different models of proceedings for particular occupation groups or professions. The article postulates rules which, according to the authoress, seem to be fundamental while not necessarily fit for all types of disciplinary proceedings. She notes that her suggestions are to be a proposal for the further discussion on developing standards of reliable procedures in disciplinary proceedings.

KEYWORDS: disciplinary proceedings, disciplinary responsibility, rules of proceedings.

TEOLOGIA

(THEOLOGY)

Studia Elckie
15 (2013) nr 1

KS. GRZEGORZ M. BARAN*

„BOŻE MOCE” W OBRONIE NARODU ŻYDOWSKIEGO W ŚWIELE KSIĄG MACHABEJSKICH

Księgi Machabejskie (tj. pierwsza i druga Księga Machabejska) należą do zbioru ksiąg historycznych Starego Testamentu. Jednakże nie tworzą one jednego dzieła, które rozdzielono na dwie części i nazwano księgami, ponieważ każda z nich stanowi odrębną całość, pochodzącą od innego autora¹. Historia w nich zawarta przedstawia wydarzenia z dziejów Izraela z lat od 175 do 135(134) przed Chr.² Były to czasy, kiedy Palestyna należała do wielkiego imperium, którym zarządzili władcy z dynastii Seleucydów – spadkobiercy, jak to zaznaczył autor biblijny we wstępie do 1 Mch, Aleksandra Macedońskiego (336-323 r. przed Chr.³) (zob. 1 Mch 1, 1-9). Starając się utrzymać panowanie nad podbitymi narodami, władcy ci podejmowali różne działania: począwszy od militarnej ofensywy, poprzez narzucanie siłą hellenistycznych idei kulturowo-religijnych, a skończywszy na dyplomatycznych układach. Tego rodzaju poczynania podejmowali również względem narodu żydowskiego, co budziło znac-

* Ks. dr Grzegorz M. Baran – adiunkt w Katedrze Historii Kultury Intelktualnej, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; e-mail: mariusz.grzegorz@wp.eu

¹ Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚST VI/4), Poznań: Pallottinum, 1961, s. 17.

² Zob. J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład i komentarz*, Lublin: RW KUL, 2001, s. 5. 1 Mch obejmuje okres 40 lat: od wstąpienia na tron króla Antiocha IV Epifanesa do śmierci Szymona. 2 Mch, która nie kontynuuje 1 Mch, po raz drugi przedstawia wydarzenia piętnastu początkowych lat od roku 175, czyli od wyprawy Heliodora do śmierci Nikanora. Zob. E. Zawiszeński, *Księgi Machabejskie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań: Pallottinum, 1990, s. 228.231.

³ Umieszczone daty panowania poszczególnych władców podane zostały za: R. M. Errington, *Historia świata hellenistycznego: 323-30 p.n.e.*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010, s. 381-382; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich* [Biblia Tysiąclecia], Poznań: Pallottinum, 2000⁵, s. 1431-1433.

ny opór wśród tych, którzy byli wierni własnym tradycjom religijno-kulturowym i chcieli zachować w tym względzie własną tożsamość.

Księgi Machabejskie przedstawiają zatem historię zmagania narodu żydowskiego pod wodzą Machabeuszy z potęgą państwa syryjskiego w obronie Prawa, świątyni, ojczyzny i zwyczajów ojczystych (zob. np. 2 Mch 13, 10.14). Jak zostanie przedstawione w niniejszym artykule, podejmujący tego rodzaju walkę Żydzi nie byli sami, gdyż towarzyszyła im nieustannie pomoc z Nieba, czyli pomoc samego Boga, który na różne sposoby zaznaczał swą obecność i okazywał swoją moc, udzielając przez to wsparcia swemu ludowi, wiernemu Prawu Bożemu.

ἐκ τοῦ οὐρανοῦ βοήθεια – „pomoc z Nieba” w walce wojsk Machabeuszy z wrogami

W przedstawionych przez siebie relacjach wydarzeń historycznych zarówno autor 1 Mch jak i 2 Mch ukazał działanie „mocy Bożej” jako „pomocy z Nieba” przede wszystkim w kontekście walk wojsk Machabeuszy z wrogimi wojskami, dowodzonymi raz po raz przez kolejnych wodzów syryjskich⁴. Analizując poszczególne fragmenty biblijnej narracji, można zauważyć, że autorzy biblijni bardzo mocno wyakcentowali prawdę, że wszelkie zwycięstwa oddziałów żydowskich i klęski ich wrogów dokonywały się pierwszorzędnie nie tyle mocą ludzkich wysiłków, ile dzięki nadprzyrodzonemu działaniu „Nieba”, czyli Boga, który – zwłaszcza w 1 Mch – został określony tym terminem⁵.

Zwycięstwo nad Seronem

O działaniu „Bożej mocy”, dzięki której wojska Judy Machabeusza odniosły zwycięstwo, jest bezpośrednio mowa w opisie walki oddziałów żydowskich z wojskami dowódcy syryjskiego – Serona (zob. 1 Mch 3, 13-26). Kiedy wspomniany wódz przybył do Bet-Charon w pobliżu Jerozolimy, naprzeciw wyszedł mu Juda Machabeusz z nielicznym oddziałem. Widząc wielką dysproporcję sił, żołnierze żydowscy udali się do swego wodza, aby wyrazić własne obawy słowami: „Nas jest tak mało, czy będziemy mogli walczyć z tym tak wielkim, potężnym mnóstwem? A przecież my dzisiaj nic jeszcze nie jedliśmy i sił nam zabrakło” (1 Mch 3, 17)⁶. Wówczas Juda Machabeusz wygłosił następującą mowę:

⁴ R. de Vaux (*Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, tłum. T. Brzegowy, Poznań: Pallottinum, 2004, s. 281-282) określa prowadzone przez Machabeuszy zmagania mianem wojny religijnej, która posiada pewne rysy świętej wojny. Warto zauważyć, że sam autor 2 Mch wystąpienie Antiocha IV Epifanesa przeciw narodowi żydowskiemu określa mianem „wojny prowadzonej z Bogiem” – θεομαχεῖν (2 Mch 7, 19).

⁵ Por. H. Traub, *οὐρανός* etc., w: ThWNT V 510; F. M. Abel, *Les livres des Maccabées* (Études Bibliques), Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda et C^{ie}, 1949, s. 59.

⁶ F. Gryglewicz (*Księgi Machabejskie*, s. 79) zauważa, że „słowa te rzucają przykre światło na kwestie wyżywienia powstańców”. Stawia jednak tezę, że być może „chodzi tu o jakiś post reli-

„Bez trudu wielu może być pokonanych rękami małej liczby, bo Niebu nie czyni różnicy, czy ocali przy pomocy wielkiej czy małej liczby. Zwycięstwo bowiem w bitwie nie zależy od liczby wojska; prawdziwą siłą jest ta, która pochodzi z Nieba. Oni przychodzą do nas pełni pychy i bezprawia po to, aby wytepić nas razem z żonami naszymi i dziećmi i aby nas obrabować. My zaś walczymy o swoje życie i o swoje obyczaje. On sam skruszy ich przed naszymi oczami. Wy zaś ich nie obawiajcie się!” (1 Mch 3, 18-22).

W swej wypowiedzi, której zasadnicze elementy – jak to będzie przedstawione również w dalszych punktach – powtarzają się w kolejnych przemówieniach, Juda Machabeusz starał się zaszczerpieć odwagę i wlać nadzieję w serca swoich żołnierzy. Przede wszystkim uświadamiał swoim słuchaczom, że zwycięstwo w bitwie nie zależy od liczby wojska, ale pochodzi z Nieba – ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, czyli od Boga, który jest źródłem prawdziwej siły (1 Mch 3, 19)⁷. Stąd też – jak pouczył autor biblijny przez usta Judy Machabeusza – „bez trudu wielu może być pokonanych rękami małej liczby, bo Niebu nie czyni różnicy, czy ocali przy pomocy wielkiej czy małej liczby” (1 Mch 3, 18). Jak wynika z treści mowy, fundamentem pewności zwycięstwa była słuszność podejmowanej walki: Saron bowiem wystąpił przeciw Żydom dla próżnej chwały (zob. 1 Mch 3, 14) oraz „pełni pychy i bezprawia”, aby mordować i ograbiać naród żydowski (zob. 1 Mch 3, 20); Juda Machabeusz wraz ze swymi oddziałami podjął natomiast zmagania w obronie życia i obyczajów (zob. 1 Mch 3, 21). Pod pojęciem „obyczaje” – τὰ νομῖμα należy niewątpliwie rozumieć zbiór przepisów Prawa⁸, które regulowało całe – nie tylko religijne – życie każdego członka społeczności żydowskiej⁹. Podjęta w słusznej sprawie przez woj-

gijny”. J. A. Goldstein (*I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 41), Garden City-New York: Doubleday&Company, Inc., 1976, s. 247) nie dostrzega w tym miejscu odniesienia do postu. Przypuszcza natomiast, że w tym przypadku Juda mógł niejako naśladować Saula walczącego z Filistynami (zob. 1 Sm 14, 24-31).

⁷ Należy zauważyć, że w 1 Mch 3, 19 autor biblijny posłużył się swego rodzaju grą słów: πλῆθος δυνάμεος – „wielkość wojska/mocy/siły”; ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἢ ἰσχύς – „z Nieba moc/siła”. Wielkość ludzkich sił została niejako przeciwstawiona jakości Bożej mocy.

⁸ Termin τὰ νομῖμα posiada znaczenie: „zwyczaje”, „obyczaje”, „prawa” (O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*. T.2, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2000 (t. 1), 2001 (t. 2), s. 81; zob. także E.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon. With a revised supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 1179; W. Gutbrod, H. Kleinknecht, *νόμος etc.*, w: ThWNT IV 1081). Może zatem oznaczać albo prawo cywilne albo Prawo Mojżeszowe (por. A. Mariano, *L'episodio di Eliodoro al Tempio* (2 Mac 3, 1-40) nel contesto dello scontro tra ellenismo e giudaismo, Sal. 67 (2005) nr 3, s. 441). Mając na uwadze fakt, że Antioch III Wielki – nawiązując niejako do wcześniejszej praktyki Artakserksesa I oraz Aleksandra Macedońskiego – ustanowił Torę, zinterpretowaną przez Ezdrasza, prawem terytorialnym dla wszystkich Żydów, można w tym kontekście termin τὰ νομῖμα odnieść do nakazów Prawa Mojżeszowego (zob. Józef Flawiusz, *Antiquitates Iudaeorum* 12,3.3.142; por. J. A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 200).

⁹ Motyw walki w obronie obyczajów przodków, Prawa, miejsc świętych – świątyni przewija się – jak to wynika z treści całego artykułu – w treści obydwu Ksiąg Machabejskich.

ska żydowska walka przyniosła im – dzięki Bożemu wsparciu – zwycięstwo, które było dość znaczne: „spośród nich [wrogów] padło blisko ośmiuset ludzi, a inni puciekali do ziemi Filistynów” (1 Mch 3, 24). Jak podał autor biblijny, nie tylko doszło do pogromienia wroga, ale odniesione zwycięstwo wywołało strach przed Judą i jego braćmi pośród okolicznych narodów (zob. 1 Mch 3, 25).

Kłęska Gorgiasza

Podobny schemat wydarzeń można dostrzec w przypadku opisu klęski wojsk syryjskich, dowodzonych przez Gorgiasza, należącego do tak zwanych „przyjaciół królewskich”¹⁰ (zob. 1 Mch 4, 1-25¹¹). Autor biblijny podał, że zgromadził on znaczną liczbę wojska: pięć tysięcy piechoty i tysiąc wyborowej konnicy, zamierzając niespodziewanie napaść na obóz oddziałów żydowskich i zadać im dotkliwą klęskę (zob. 1 Mch 4, 1). Juda Machabeusz – i tym razem dysponując znacznie mniejszą ilością żołnierzy: trzema tysiącami uzbrojonymi jedynie w pancerze i miecze – wygłosił mowę¹², zawierającą następujące przesłanie:

„Nie obawiajcie się ich wielkiej liczby! Nie bójcie się ich natarcia! Przypomnijcie sobie, jak to w Morzu Czerwonym ocalili nasi przodkowie, gdy ścigał ich faraon razem z wojskiem. Teraz więc wołajmy do Nieba, może ma w nas upodobanie i wspomni na przymierze zawarte z przodkami, i zgniecie dzisiaj to wojsko przed nami, aby wszystkie narody przekonały się, że istnieje Ten, który wybawia i ratuje Izraela” (1 Mch 4, 8-11).

Analizując treść tego przemówienia, można zauważyć, że zawiera ono nowy element w stosunku do wcześniej omawianej mowy. Jest nim odwołanie się przez Judę Machabeusza do historii narodu wybranego, w której Bóg niejednokrotnie dokonywał nadprzyrodzonych interwencji w obronie swego ludu. W tym przypadku Juda odwołał się do najbardziej transparentnego wydarzenia

¹⁰ „Przyjaciele królewscy” byli bliższymi lub dalszymi doradcami króla i głównymi wykonawcami najważniejszych rozkazów królewskich. Ich godność nie musiała łączyć się z rzeczywistą przyjaźnią. „Przyjaciółom królewskim” zazwyczaj powierzano administrowanie prowincjami lub dowództwo nad wojskami zarówno w czasie wojny, jak i pokoju. Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 24.

¹¹ W 2 Mch 8, 8-29 jest również wzmianka o wyprawie Gorgiasza, jako wodzu towarzyszącym Nikanorowi w wyprawie przeciw narodowi żydowskiemu.

¹² J. Homerski (*Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 55) zauważa, że Juda Machabeusz pochodził z rodu kapłańskiego, dlatego przed każdą bitwą wygłaszał stosowną mowę zgodnie z przepisami Prawa: „Gdy będziecie zaczynali walkę, wystąpi kapłan i przemówi do narodu, mówiąc mu: «Słuchaj, Izraelu! Zaczynacie dzisiaj walkę przeciw wrogom waszym, niech trwoga przed nimi was nie ogarnia! Niech serce wam nie drży! Nie bójcie się, nie lękajcie się! Gdyż z wami wyrusza Pan, Bóg wasz, by walczyć przeciw wrogom waszym i dać wam zwycięstwo»” (Pwt 20, 2-4).

z dziejów Izraela, czyli do przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone¹³, kiedy to ścigające naród wojska faraona zostały – z powodu bezpośredniej interwencji Boga – pochłonięte przez fale morskie (zob. Wj 14, 1-31)¹⁴. Interpretując to wydarzenie, autor Wj trafnie określił je najpierw słowami Mojżesza, skierowanymi do ludu izraelskiego: „Nie bójcie się!... a zobaczycie zbawienie od Pana, jakie zgotuje nam dzisiaj” (Wj 14, 13), a następnie okrzykiem bezradnych Egipcjan: „Uciekajmy przed Izraelem, bo w jego obronie Pan walczy z Egipcjanami” (Wj 14, 25).

Wygłaszając swą mowę, tym razem Juda Machabeusz wezwał nadto swych żołnierzy do modlitwy, aby Bóg – mając upodobanie w swoim ludzie – wspomniął na „przymierze zawarte z przodkami” i rozgromił wojska Gorgiasza tak, jak niegdyś faraona i jego oddziały (zob. 1 Mch 4, 10). Jak wynika z ostatnich słów przemówienia, odniesienie zwycięstwa w nierównej walce miało być – w przekonaniu Judy – znakiem, „aby wszystkie narody przekonały się, że istnieje Ten, który wybawia i ratuje Izraela” (1 Mch 4, 11)¹⁵.

Jak podał autor biblijny, „poganie zostali pobici i uciekli na równinę, a którzy uciekali ostatni, wszyscy padli pod mieczem... Zginęło z nich blisko trzy tysiące żołnierzy” (1 Mch 4, 14-15). Po odniesionym zwycięstwie, które poczytano jako „wielkie wybawienie Izraela” – σωτηρία μεγάλη τῷ Ισραηλ (1 Mch 4, 25), żołnierze Judy Machabeusza – mając z pewnością głębokie przeświadczenie, że dokonało się to za sprawą Nieba – „śpiewali pieśni i dziękowali Niebu, że jest dobre i że na wieki Jego łaskawość¹⁶” (1 Mch 4, 24). Bóg i tym razem – podobnie jak w czasie przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone – okazał się Tym, który wybawia i ocala Izraela – ὁ λυτρούμενος καὶ σώζων τὸν Ισραηλ (por. 1 Mch 4, 11)¹⁷.

¹³ Por. H. Witczyk, „Ja jestem Jahwe (Wj 6, 6). Bóg wybawiający z niewoli i obdarzający wolnością”, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin: RW KUL, 2000, s. 54-57.

¹⁴ J. A. Goldstein (*I Maccabees*, s. 264) zauważa w tym miejscu pewną paralelę: podobnie jak Izraelici w czasie wyjścia z Egiptu zostali niejako uwięzieni pomiędzy Morzem Czerwonym a wojskami faraona, tak oddziały Judy Machabeusza znalazły się w trudnym położeniu, mając z jednej strony wojska Nikanora a z drugiej wojska Gorgiasza.

¹⁵ Por. Ps 79, 10; 115, 2.

¹⁶ Druga część w. 24 nawiązuje do słów Ps. 136[135], 1.

¹⁷ Opisując niosącego pomoc Izraelowi Boga, autor 1 Mch posłużył się czasownikami: λυτρόω – *med.* „wykupić” (O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*. T.2, s. 23) oraz σώζω – „ocalić”, „zachować przy życiu”, „uratować”, „wybawić”, „zbawić” (tamże, s. 376). Należy zatem zauważyć, że z tej racji sam Bóg został określony także mianem ὁ σωτήρ – Wybawiciel (zob. 1 Mch 4, 30). Por. G. Fohrer, *σωτήρ im Alten Testament*, w: ThWNT VII 1013.

Kłęska Lizjasza

Kolejną bitwą, w której ujawniła się moc Boża po stronie walczących Żydów, było stracenie z wojskami Lizjasza (1 Mch 4, 26-35¹⁸), wodza syryjskiego, który – jak podał autor biblijny – pochodził z królewskiego rodu i był z nominacji Antiocha IV Epifanesa (175-164 r. przed Chr.) wielkorządcą od rzeki Eufrat do granic Egiptu (zob. 1 Mch 3, 32-33). Wyruszył on z dość liczną armią: z sześćdziesięcioma tysiącami wyborowej piechoty i pięcioma tysiącami konnicy, przeciw znacznie mniejszej liczbie wojsk Judy Machabeusza, liczącej dziesięć tysięcy żołnierzy. W obliczu nierównej walki Juda Machabeusz znów zwrócił się do Boga z modlitwą:

„Błogosławiony jesteś, Wybawicielu Izraela, który natarcie mocarza złamałeś rękę swego sługi Dawida i który obóz filistyński wydałeś w ręce Jonatana, syna Saula, i tego, który broń za nim nosił. Tak samo wydaj ten obóz w ręce ludu Twego izraelskiego. Niech będą pohańbieni razem ze swym wojskiem i ze swą konnicą. Ześlij na nich strach, zniszcz ich odwagę i męstwo, niech drżą z obawy przed swoją klęską! Powal ich na ziemię mieczem tych, którzy cię miłują, i niechaj Cię pieśniami sławią wszyscy, co znają Twoje imię” (1 Mch 4, 30-33).

Słowa Judy Machabeusza, obok modlitewnego charakteru, miały z pewnością na celu wzbudzenie nadziei na odniesienie zwycięstwa, którego sprawcą i tym razem miał być sam Bóg, nazwany „Wybawicielem Izraela” – ὁ σωτήρ Ἰσραήλ (1 Mch 4, 30). W tym kontekście, podobnie jak przed bitwą z Gorgiaszem, odwołał się również do historii Izraela – do wydarzeń, związanych z osobą Dawida i Jonatana, syna Saula. W pierwszym przypadku Juda Machabeusz miał bez wątpienia na myśli nierówną walkę Dawida z Goliatem (zob. 1 Sm 17, 1-58), w której słabo uzbrojony Dawid pokonał Filistyna. Autor 1Sm, wyjaśniając genezę tego zwycięstwa, pouczył niejako słowami, które włożył w usta samego Dawida:

„Ty idziesz na mnie z mieczem, dzidą i zakrzywionym nożem, ja zaś idę na ciebie w imię Pana Zastępów, Boga wojsk izraelskich, którym urągałeś. Dziś właśnie odda cię Pan w moją rękę, pokonam cię i utnę ci głowę... Niech wiedzą wszyscy zebrani, że nie mieczem ani dzidą Pan ocala...” (1 Sm 17, 45-47).

W przytoczonych słowach raz jeszcze do głosu dochodzi głębokie przeświadczenie narodu wybranego, że Bóg może ocalić go od wroga nawet bez użycia znacznego oręża. Podobna myśl z pewnością zawarta jest w opisie klęski, jaką zadał Jonatan wraz ze swym giermkim oddziałom filistyńskim (1 Sm 14, 1-16). Wyrażają to słowa Jonatana, jakie wypowiedział przed wyprawą do obozu filistyńskiego: „Chodź, podejźmy do straży tych nieobrzezańców. Może Pan uczyni coś dla nas, gdyż dla Pana nie stanowi różnicy ocalić przy pomocy

¹⁸ Zob. 2 Mch 11, 1-12, gdzie autor 2 Mch również przedstawił to wydarzenie, opisując je zgodnie z przyjętą koncepcją literacką.

wielu czy niewielu” (1 Sm 14, 6). Jak podał autor 1 Sm, przedsięwzięcie, którego podjął się Jonatan w towarzystwie jedynie giermka, powiodło się.

Mając przed oczyma analogiczną sytuację, Juda Machabeusz prosił Boga o dokonanie podobnej interwencji, aby – jak to miało miejsce w przypadku podjętej przez Jonatana inicjatywy – również i tym razem Bóg zesłał na wrogów strach, odebrał im męstwo i odwagę (por. 1 Sm 14, 15), a w konsekwencji cały wrogi obóz wydał w ręce ludu izraelskiego (zob. 1 Mch 4, 31-32). Należy zauważyć, że w przekonaniu Judy Machabeusza, on sam i jego wojsko miało stanowić swego rodzaju narzędzie w rękach Boga, który sam mieczami walczących Żydów miał pokonać wrogie wojska syryjskie (1 Mch 4, 33). Jak zrelacjonował autor biblijny, modlitwy Judy Machabeusza spełniły się całkowicie, gdyż armia Lizjasza została pokonana: „Z wojska Lizjasza padło blisko pięć tysięcy żołnierzy przez nich [wojska żydowskie] zabitych” (1 Mch 4, 34).

Zwycięstwo nad Nikanorem

Zwycięstwo wojsk żydowskich, dokonujące się dzięki Bożej pomocy, miało miejsce również w czasie walk z wojskami syryjskimi dowodzonymi przez Nikanora, jednego z najznamienitszych dowódców króla Demetriusza I Sotera (162-150 r. przed Chr.). W narracji Ksiąg Machabejskich znajdują się opisy dwóch etapów tychże zmagai. Chronologicznie pierwszy z nich, zakończony klęską wojsk Nikanora, opisał autor 2 Mch (zob. 8, 8-29.34-36), natomiast drugi, w wyniku którego śmierć poniósł sam Nikanor, przedstawił zarówno autor 1 Mch (zob. 7, 26-50), jak i 2 Mch (zob. 15, 1-36¹⁹)²⁰.

Jak podał autor 2 Mch, Nikanor, syn Patrokla, jeden z pierwszych przyjaciół króla, został posłany wraz z Gorgiaszem na czele „nie mniej niż dwudziestu tysięcy ludzi, pochodzących ze wszystkich narodów, aby wytępić cały naród żydowski” (2 Mch 8, 9). Wieść o przedsięwzięciu Nikanora – według przekazu biblijnego – napęłniła trwogą żołnierzy Judy Machabeusza: małoduszni zatem i ci, którzy nie ufali Bożej sprawiedliwości rozbiegli się, opuszczając miejsce stacjonowania wojsk (2 Mch 8, 12-13)²¹. Wówczas Juda Machabeusz zebrał swoich żołnierzy w liczbie sześciu tysięcy i napomniiał ich, aby się nie bali,

¹⁹ Opis podany w 2 Mch 15, 1-36, zawiera opis nadprzyrodzonego objawienia, stąd też został szerzej omówiony w punkcie zatytułowanym *ὄνειρον ἀξιόπιστον ὑπάρ τι* – „godny wiary sen, rodzaj wizji” *otuchą w bitwie przeciw Nikanorowi*.

²⁰ Na temat chronologii wydarzeń oraz relacji opisów pomiędzy 1 Mch i 2 Mch zob. *Grecko-lacińsko-polska Synopsa do Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej* (PSB), przekł. i oprac. S. Gądecki, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2002, s. XXXVI.

²¹ Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 311. J. A. Goldstein (*II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 41A), Garden City-New York: Doubleday&Company, Inc., 1983, s. 329) zauważa, że Juda Machabeusz – posłuszny przepisom Prawa, dotyczących wojny: „Niech jeszcze zwierchnicy powiedzą do narodu: «Kto się lęka, czyje serce drży, niech wraca do domu, by nie struchlało serce jego braci, jak jego»” (Pwt 20, 8) – sam jako wódz ostrzegł swoich żołnierzy przed zbliżającą się potęgą wojsk Nikanora.

gdyż – w przeciwieństwie do wojsk pogańskich – oni mają po swojej stronie pomoc Bożą:

„Oni ufność pokładają w broni, a także w śmiałości swojej – powiedział – my zaś ufamy wszechmocnemu Bogu, który może zarówno tych, którzy idą przeciw nam, jak i cały świat wyrzucić jednym skinieniem” (2 Mch 8, 18).

W tym kontekście Juda Machabeusz wyjaśnił swoim żołnierzom, że powodem przemożnego wsparcia ze strony wszechmocnego Boga jest słuszność celu podejmowanej przez nich walki: obrona miejsca świętego – świątyni jerozolimskiej, oraz obyczajów odziedziczonych po przodkach (zob. 2 Mch 8, 17). Chcąc niejako dodać otuchy i ożywić wiarę w pomoc Bożą, Juda Machabeusz odwołał się nadto do wydarzeń z historii, będących wyraźnym świadectwem interwencji Boga, za sprawą którego znacznie liczniejsze wojska wroga były pokonywane przez skromniejsze oddziały żydowskie. W pierwszej kolejności przytoczył przykład zwycięstwa nad asyryjskimi wojskami Sennacheryba (705-681 r. przed Chr.), które miało miejsce za czasów Ezechiasza, króla judzkiego (728-699 r. przed Chr.). Wydarzenie to opisał dokładnie autor 2 Krl (zob. 2 Krl 18, 13 – 19, 37), który podał, że pobicie wrogich wojsk asyryjskich dokonało się w cudowny sposób: po żarliwej modlitwie Ezechiasza, którą Bóg wysłuchał (zob. 2 Krl 19, 14-34):

„też samej nocy wyszedł Anioł Pański i pobił w obozie Asyryjczyków sto osiemdziesiąt pięć tysięcy ludzi. Rano, kiedy wstali, oto ci wszyscy byli martwymi ciałami” (2 Krl 19, 35).

Kolejnym epizodem, który przywołał z historii Juda Machabeusz, było odniesione zwycięstwo oddziałów żydowskich w Babilonii w walce przeciw Galatom (zob. 2 Mch 8, 20). Dokładna wzmianka o tym wydarzeniu nie pojawia się w żadnym źródle pozabiblijnym, stąd też uczeni podają jedynie przypuszczenia, o jakim zwycięstwie wspominał Juda Machabeusz. Być może był to sukces odniesiony przez osiem tysięcy Żydów, którzy służąc w wojsku syryjskim, brali udział w bitwie przeciw Molonowi, satrapie Medii, który chciał uniezależnić się od Antiocha III Wielkiego (223-187 r. przed Chr.). W bitwie tej po jednej stronie walczyli „Macedończycy”, czyli wojska syryjskie, oraz Żydzi, natomiast z drugiej – najemni żołnierze, rekrutujący się głównie z Galatów. Przypuszcza się również, że w tym miejscu wzmiankowana jest być może walka króla Antiocha I Sotera (280-261 r. przed Chr.) przeciwko Galatom z Azji Mniejszej, którzy napadli na północne granice państwa seleudzkiego²². Inną interpretacją tego wydarzenia jest odniesienie do walki Antiocha Hieraksa ze swym bratem Seleukosem II Kallinikosem (246-225 r. przed Chr.). Wówczas bowiem po stronie

²² Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 312; a także J. R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, Cambridge: At the University Press, 1973, s. 281.

Antiocha walczyli najemni Galaci²³. Jak podają starożytne źródła, dzielność i waleczność Galatów była przysłowiowa²⁴. Zwycięstwo zatem ośmiu tysięcy Żydów nad stu dwudziestu tysiącami Galatów była niewątpliwie nadzwyczajnym czynem²⁵. Stąd też Juda Machebeusz podkreślił bardzo wyraźnie, że żołnierze żydowscy dokonali tego „dzięki pomocy, którą otrzymali z Nieba” (2 Mch 8, 20). Dowodem Boskiego wsparcia walczących Żydów było nie tylko ich zwycięstwo, ale także wzięcie łupów „z tak liczного wojska” (2 Mch 8, 20).

Przywołanie wspomnianych wydarzeń z historii narodu izraelskiego miało wzbudzić w walczących oddziałach Judy Machabeusza odwagę i uświadomić, że i tym razem wojska żydowskie mogą osiągnąć zwycięstwo dzięki Bożej pomocy. Z pewnością na potwierdzenie tej tezy – jak zaznaczył autor biblijny – Juda Machabeusz nakazał Ezdraszowi, który prawdopodobnie był kapłanem²⁶, odczytać „świętą księgę” – ἡ ἱερὰ βίβλος (2 Mch 8, 23). Trudno określić, jaki fragment świętego tekstu został wówczas odczytany. Prawdopodobnie Ezdrasz jako kapłan mógł odczytać zalecony przepisami Prawa fragment, pochodzący z Pwt 20,2-4²⁷, który zawiera przesłanie nadziei w obiecaną Izraelitom przez Boga pomoc na czas ich walki z wrogami. Odczytany tekst stanowił niejako tło do rzucenia przez Judę Machabeusza hasła wojennego: „Z Bożą pomocą”²⁸ – θεοῦ βοήθεια (2 Mch 8, 23)²⁹. Jak podkreślił autor biblijny, w podjętej wówczas przez żołnierzy żydowskich walce, która zakończyła się znacznym sukcesem, sam Wszechmogący był ich sprzymierzeńcem – συμμάχος (2 Mch 8, 24), oraz Obrońcą – ὑπέρμαχος³⁰ (2 Mch 8, 36). Dzięki nadprzyrodzonej pomocy – jak podał autor biblijny – oddziałom żydowskim

²³ Zob. J. Goldstein, *II Maccabees* s. 331-333, gdzie została podana bardzo solidna argumentacja za tego rodzaju interpretacją wspomnianego przez Judę Machabeusza wydarzenia.

²⁴ Wspomina o tym Justyn, *Institutionum libri quatuor* 25,2,10.

²⁵ Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 312.

²⁶ Zob. tamże, s. 313. Należy zauważyć, że w gr. rękopisie wspomniany Ezdrasz nosi imię Eleazar (zob. J. A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 334). Można przyjąć, że Eleazar to piąty spośród braci Machabeuszy, a zatem należący do rodu kapłańskiego (zob. E. Dąbrowa, *The Hasmoneans and Their State. A Study in History, Ideology, and the Institutions* (Electrum 16), Kraków: Jagiellonian University Press, 2010, s. 40).

²⁷ Por. przypis 10.

²⁸ F. Gryglewicz (*Księgi Machabejskie*, s. 313), sugeruje natomiast, że hasło wojenne mogło pochodzić z samego tekstu biblijnego wybranego przypadkowo przez Ezdrasza do przeczytania.

²⁹ Należy zauważyć, że stosowanie haseł wojennych, mających na celu dodanie odwagi żołnierzom, było w starożytności – zarówno u pogan, jak i chrześcijan – dość częstą praktyką (zob. Xenofont, *Anabasis* 1,8,17; Appian, *Bellum civile* 2,76; Vegetius, *Epitoma rei militaris* 3,5).

³⁰ Termin συμμάχος oznacza: „razem walczący”, „sprzymierzony”, „sprzymierzeniec” (O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*. T. 2, s. 333); natomiast ὑπέρμαχος – „obrońca” (tamże, s. 437). Podstawowym rdzeniem obu terminów jest słowo ἡ μάχη – „walka”, „bitwa”. Użyte zatem przez autora biblijnego terminy określają zasadniczo rolę, jaką Bóg odgrywał w kontekście prowadzonych walk oddziałów żydowskich z wojskami syryjskimi.

udało się pokonać liczniejsze wojsko Nikanora, który nie osiągnąwszy zamierzonego celu, zmuszony został do ucieczki (zob. 2 Mch 8, 24.34-36). Autor biblijny z emfazą stwierdził w tym kontekście:

„z pomocą Pana upokorzony przez tych, których uważał za coś najlichszego, zrzucił swoją wspaniałą szatę, a oddaliwszy się od wszystkich, uciekał przez pola jak zbiegły niewolnik” (2 Mch 8, 35).

Jak zostało wyżej zaznaczone, w narracji Ksiąg Machabejskich został opisany także drugi etap walk oddziałów Judy Machabeusza z Nikanorem, który ostatecznie poniósł śmierć na polu bitwy (zob. 1 Mch 7, 26-50). Odwołując się do relacji autora 1 Mch, można zauważyć, że wyprawa Nikanora na rozkaz króla przeciw Żydom miała i tym razem na celu wytępienie narodu żydowskiego (zob. 1 Mch 7, 26). Podejmując się tego przedsięwzięcia kolejny raz, Nikanor udał się do Jerozolimy z licznym wojskiem. Swoją zamiar jednak pragnął zrealizować w oparciu o podstęp: wysłał bowiem poselstwo do Judy Machabeusza i jego braci, przedstawiając im pokojowe deklaracje (zob. 1 Mch 7, 27-28). Chociaż doszło do spotkania obu wodzów, to jednak Juda wyczuł, że za pozorami przyjaźni krył się spisek. Wówczas doszło po raz pierwszy do otwartego konfliktu zbrojnego, w którym oddziały syryjskie, poniosłszy pierwszą klęskę, schroniły się w Mieście Dawidowym – Akrze. Wkrótce Nikanor udał się na górę Syjon, gdzie na jego spotkanie wyszła ze świątyni delegacja kapłanów i starszych ludu, aby „pokojowo go powitać i pokazać mu całopalenie, które miało być złożone za króla” (1 Mch 7, 33). Nikanor jednak – drwiąc z podjętej przez lud Jerozolimy inicjatywy – zagroził, że jeśli Juda Machabeusz nie zostanie wydany w jego ręce, wówczas wojska syryjskie zniszczą świątynię. W tej sytuacji – jak podał autor biblijny – „kapłani powrócili, stanęli przed ołtarzem i przed przybytkiem, zaczęli płakać i modlić się” (1 Mch 7, 36), aby Bóg dokonał pomsty i za wypowiedziane bluźnierstwa pobił Nikanora wraz z wojskiem³¹.

W obliczu zbliżającej się walki z armią Nikanora modlitwę podjął także Juda Machabeusz, stojący na czele zaledwie trzech tysięcy żołnierzy. Modlitwa ta zawierała następującą treść:

„Gdy bluźnili posłowie króla, wtedy anioł stanął i zabił spośród nich sto osiemdziesiąt pięć tysięcy. Tak samo zetrzyj to wojsko dzisiaj przed nami! Niech poznają ci, którzy pozostaną, jak strasznie zbluźnił on przeciwko Twojej świątyni; osądz go tak, jak jego złość na to zasługuje” (1 Mch 7, 41-42).

Analizując treść przytoczonej modlitwy, można zauważyć, że i tym razem Juda Machabeusz bez wątpienia nawiązał do historii najazdu Sennacheryba na królestwo Judy za czasów Ezechiasza (zob. 2 Krl 18, 13 – 19,37). Autor 2 Krl podał, że przed wyruszeniem na wojnę Sennacheryb wysłał posłów do Ezechiasza w celu oznajmienia własnych zamiarów (zob. 2 Krl 19, 9-13; por. 18, 17-35).

³¹ Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 129.

Po odczytaniu listów otrzymanych od posłów króla asyryjskiego Ezechiasz usilnie modlił się w świątyni o pomoc Bożą. Jak wiadomo, prośba jego została wysłuchana i tej samej nocy Anioł Pański pobił wspomnianą liczbę asyryjskiego wojska³². Przywołując to wydarzenie, Juda Machabeusz prosił Boga, aby postąpił z armią Nikanora tak samo, jak niegdyś z wojskami Sennacheryba. Powodem tak surowej kary miało być bluźnierstwo przeciw świątyni jerozolimskiej.

Modlitwa zarówno kapłanów, jak i Judy Machabeusza została wysłuchana, gdyż wojsko Nikanora zostało pokonane, a on sam zginął. Reszta wojska, zobaczywszy upadek swego wodza, porzuciwszy broń, uciekła. Odniesione z Bożą pomocą zwycięstwo było tak znaczące dla narodu żydowskiego, iż „postanowiono... żeby corocznie ten dzień obchodzić uroczyście dnia trzynastego Adar” (1 Mch 7, 49)³³.

Zwycięstwo nad wojskami Bakchidesa

Opis tego wydarzenia jest bardzo krótki (zob. 1 Mch 9, 43-49). Jak podał autor biblijny, po śmierci Judy Machabeusza przywództwo nad wojskiem żydowskim objął jego brat Jonatan. Gdy dowiedział się o tym jeden z wodzów syryjskich – Bakchides, należący do przyjaciół królewski, postanowił zgładzić nowego przywódcę wojsk żydowskich. Z tej racji doszło do starcia zbrojnego u brzegów Jordanu. Mając świadomość nierównej walki z licznym wojskiem Bakchidesa, Jonatan wezwał swoich żołnierzy do modlitwy: „Wołajcie więc teraz do Nieba, abyście mogli być wybawieni z rąk naszych nieprzyjaciół” (1 Mch 9, 46). Chociaż autor biblijny nie mówi wprost o Bożej pomocy, dzięki której oddziały żydowskie odniosły zwycięstwo, to jednak sam opis przebiegu bitwy świadczy o głębokim przekonaniu, że dokonało się to mocą Bożą³⁴. Wojska syryjskie bowiem, gdy tylko „Jonatan wyciągnął rękę, aby uderzyć Bakchidesa”, cofnęły się. Samych zaś żołnierzy syryjskich zostało pobitych około tysiąca (zob. 1 Mch 7, 49).

Walka Jonatana z wojskami Demetriusza II Nikanora

Sytuacja podobna do wyżej przedstawionej miała miejsce w czasie walk, które podjął Jonatan z Demetriuszem II Nikanorem (145-140 r. przed Chr.)

³² Wzmianka tego wydarzenia znajduje się w odnotowanej przez autora 2 Mch modlitwie Judy Machabeusza (zob. 2 Mch 15, 22). Zob. podpunkt zatytułowany *ὁνειρον ἀξιόπιστον ὕπαρ τι* – „godny wiary sen, rodzaj wizji” otuchą w bitwie przeciw Nikanorowi.

³³ W 2 Mch 15, 36 jest wyjaśnione, że wspomniane święto przypadało trzynastego dnia dwunastego miesiąca, zwanego po syryjsku Adar, jeden dzień przed dniem Mardocheusza, czyli przed świętem Purim (na temat kalendarza w Księgach Machabejskich zob. w: R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, 2004, s. 199-200). Za czasów Józefa Flawiusza jeszcze istniało to święto (zob. *Antiquitates Iudaeorum* 12,10,5; por. *Megillat Ta'anit* 30). Por. F. M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 144; a także F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 131.

³⁴ Por. J. A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 386.

(zob. 1 Mch 11, 54-74). Bezpośrednią przyczyną tych zmagających była próba pozbawiania Jonatana władzy, którą potwierdził i nadał mu oponent Demetriusza, Antioch VI Dionizos (145-142 r. przed Chr.) (zob. 1 Mch 11, 54-59). Po pierwszej klęsce, jaką odniósł Jonatan (zob. 1 Mch 11, 67-70), wznowił walkę, którą – jak zaznaczył autor biblijny – poprzedził rozdarcie szat, posypaniem głowy popiołem oraz modlitwą (zob. 1 Mch 11, 71)³⁵.

W wyniku walki, poprzedzonej wspominanymi aktami religijnymi, Jonatan odniósł znamienite zwycięstwo. Chociaż autor biblijny w żaden sposób nie wspominał, że dokonało się ono przy pomocy Bożej, to jednak – analizując całość opisu – można zauważyć, iż poniesiona przez wrogów klęska dokonała się po modlitwie, która – w okolicznościach odniesionej wcześniej przez wojska żydowskie porażki – z pewnością miała charakter błagania o nadprzyrodzone wsparcie z Nieba³⁶. Można zatem przypuszczać, że i tym razem żołnierze żydowscy byli przeświadczeni, że – skoro „spomiędzy cudzoziemców padło tego dnia blisko trzy tysiące żołnierzy” (1 Mch 11, 74) – zwyciężyli oni przede wszystkim dzięki mocy Bożej.

Wyprawa Antiocha V Eupatora przeciw Żydom

Objawienie się Bożych mocy w obronie narodu żydowskiego dokonało się również – jak przekazał autor 2 Mch – w kontekście wyprawy, jaką podjął Antioch V Eupator (163-162 r. przed Chr.) (zob. 2 Mch 13, 9-26), „aby pokazać Żydom rzeczy gorsze od tych, które były za jego ojca” (2 Mch 13, 9). Kiedy Juda Machabeusz dowiedział się o tym przedsięwzięciu, wezwał naród żydowski, aby przez trzy dni i noce modlił się do miłosiernego Pana z nadzieją, że i tym razem – jak to bywało poprzednio – Bóg wspomże ich w obronie Prawa, ojczyzny, i świętego przybytku (zob. 2 Mch 13, 10). Po trzech dniach modlitw i postów Juda Machabeusz odbył naradę ze starszyzną i poprosił zarówno naród, jak i swoje oddziały wojskowe, aby „przy Bożej pomocy” byli gotowi na wszystko (zob. 2 Mch 13, 13). Następnie – jak zaznaczył autor biblijny – „oddając się w opiekę Stwórcy świata upominał swoich żołnierzy, aby mężnie aż do śmierci walczyli za prawa, świątynię, miasto, ojczyznę i zwyczaje ojczyste”

³⁵ Rozdarcie szat u starożytnych Hebrajczyków stanowiło rytualny gest, za pomocą którego w emocjonalny sposób wyrażano smutek lub żalobę, żal za grzechy, lęk lub zaniepokojenie oraz gniew albo frustrację. Posypywanie głowy popiołem, czy też prochem ziemi wyrażało natomiast stan cierpienia, bólesci i utraty (zob. *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (PSB), red. wyd. ang. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, red. wyd. pol. M. Wójcik, tłum. Z. Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, s. 1040.739; J. R. Bartlett, *The First and Second Books of Maccabees*, s. 164). Być może gesty Jonatana z jednej strony wyrażały ból i smutek z powodu doznanej klęski, a z drugiej – stanowiły akty pokuty za wykroczenia względem Prawa niektórych przedstawicieli narodu żydowskiego (por. J. A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 443).

³⁶ Zob. J. R. Bartlett, *The First and Second Books of Maccabees*, s. 164; a także J. A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 443.

(2 Mch 13, 14). Po rozbiciu własnego obozu dał hasło swoim żołnierzom: „Boże zwycięstwo” – θεοῦ νίκη (2 Mch 13, 15)³⁷ i z oddziałem młodzieńców napadł na wrogi obóz, zabijając około dwa tysiące ludzi i powalając największego ze słoni wraz z jego jeźdźcem. W wyniku dokonań oddziału Judy Machabeusza cały obóz Antiocha V Eupatora „napęłnił się strachem” (2 Mch 13, 16)³⁸. We wzmiance tej widać wyraźną paralelę do wspomnianego przez Judę Machabeusza w kontekście bitwy z Lizjaszem (zob. 1 Mch 4, 30) czynu, jakiego dokonał Jonatan syn Saula wraz ze swym giermkim, kiedy to, z Bożą pomocą napadłszy na obóz filistyński, również napęłnili go strachem (zob. 1 Sm 14, 1-16).

Kończąc opowiadanie tego etapu zmagania Judy Machabeusza z wojskami syryjskimi Antiocha V Eupatora, autor biblijny podkreślił, że wszystko dokonało się „dzięki opiece, którą otoczył go [Judę Machabeusza] Bóg” – διὰ τὴν ἐπαρήγουσαν αὐτῷ τοῦ κυρίου σκέπην (2 Mch 13, 17). A zatem i tym razem modlitwy narodu żydowskiego zostały wysłuchane przez miłosiernego Pana – ἐλεήμων κύριος (2 Mch 13, 12), okazującego swą pomoc – ἡ βοήθεια oraz opiekę – ἡ σκέπη.

ἐξ οὐρανοῦ γεγόμεναι ἐπιφάνειαι – „objawienia pochodzące z nieba” dla obrońców „żydowskiego obyczaju”

„Boża moc”, wspomagająca naród żydowski w obronie Prawa, świątyni i obyczajów, okazywana była także poprzez nadprzyrodzone objawienia pochodzące z nieba. Pouczył o tym wyraźnie autor 2 Mch, który przedstawiając treść swojej księgi podał, że zawiera ona między innymi opowiadanie

„o objawieniach pochodzących z nieba, jakie mieli ci, którzy w obronie żydowskiego obyczaju dokonywali czynów tak bohaterskich, że chociaż byli nieliczni, to jednak opanowali cały kraj i zmusili do ucieczki barbarzyńskie wojska... gdyż Pan w całej swej dobroci był dla nich łaskawy” (2 Mch 2, 21-22).

Tego rodzaju objawienia zostały opisane przede wszystkim przez autora 2 Mch, który – jak wykazywali egzegeci – opierając się na hellenistycznych koncepcjach pisania historii, nadał swej księdze charakter tak zwanej „historii patetycznej”. Jedną z podstawowych cech tego rodzaju literackiego było nato-

³⁷ Por. przypis 24.

³⁸ Autor 2 Mch podał, że „Nim dzień zaświtał, wszystko się już dokonało dzięki opiece, którą otoczył go Pan” (2 Mch 13, 16). J. A. Goldstein (*II Maccabees*, s. 466) widzi w tym miejscu odniesienie do Ps 46, 6: „Bóg jest w jego wnętrzu, więc się nie zachwieje; Bóg mu pomoże o brzasku poranka”. Ranek w psalmach jest natomiast postrzegany jako szczególna pora Bożej pomocy (zob. 30, 6; 59, 17; 90, 14). Por. *Słownik symboliki biblijnej*, s. 741.

miast „uwydatnienie objawień mocy niebieskich i cudownego wspomagania bohaterów przez bóstwo”³⁹.

ἐπιφάνεια μεγάλη – „wielkie objawienie” przeciw Heliodorowi

Wspomniane przez autora biblijnego *ἐπιφάνεια μεγάλη* – „wielkie objawienie” (2 Mch 3, 24) dokonało się w kontekście próby zagarnięcia przez wielkorządcę Heliodora zawartości skarbca świątyni jerozolimskiej na rzecz skarbcza królewskiego Seleukosa IV Filipatora (187-175 r. przed Chr.). Według narracji biblijnej (zob. 2 Mch 3, 1-40), do zdarzenia tego doszło na kanwie targu, jaki zaistniał pomiędzy arcykapłanem Oniaszem III⁴⁰ a niejakim Szymonem z rodziny Bilgi⁴¹, będącym przełożonym świątyni. Spór ten dotyczył nadzoru nad miejskim targowiskiem. Wspomniany Szymon, nie mając żadnej siły oddziaływania, udał się do Apoloniusza z Tarsu, wodza wojsk Celesyrii i Fenicji, z donosem, że – jak podaje autor biblijny –

„skarbiec w Jerozolimie jest pełen nieopisanych bogactw, do tego stopnia, iż ilość pieniędzy jest tam nie do obliczenia i nie pozostaje w żadnym stosunku do wydatków, jakich wymaga składanie ofiar, i że jest możliwość, aby to wszystko przeszło pod królewską władzę” (2 Mch 3, 6).

Apoloniusz wiadomość tę przekazał królowi, który z misją zagarnięcia skarbu świątyni jerozolimskiej posłał – jak to zostało powiedziane – wielkorządcę Heliodora⁴². Po przybyciu do Jerozolimy i wyjawieniu właściwego celu swego przybycia Heliodor otrzymał stosowne wyjaśnienie, dotyczące owego „doniesienia” na temat skarbcza jerozolimskiego, od arcykapłana Oniasza, który tłumaczył, że są to

„depozyty wdów i sierot, część zaś jest własnością Hirkana, syna Tobiasza, męża zajmującego bardzo wysokie stanowisko⁴³. Sprawa zatem nie przedstawia się tak, jak to zmyślił bezbożny Szymon. Wszystkiego zaś jest w srebrze czterysta talentów, w złocie zaś dwieście” (2 Mch 3, 10-11).

³⁹ F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 250. Por. F. M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. XXXVII; J. A. Goldstein, *I Maccabees*, s. 34; a także *Grecko-lacińsko-polska Synopsa*, s. XXXV.

⁴⁰ Na temat Oniasza III zob. U. Rappaport, *Onias*, w: ABD V, s. 23-24.

⁴¹ Według rękopisu gr. ów Szymon pochodził z rodziny Beniamina (Σιμων δὲ τις ἐκ τῆς Βενιαμιν). Test w tym miejscu poprawiono na podstawie rękopisu łac. za Ne 12, 5.18. Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 277.

⁴² Por. A. Mariano, *L'episodio di Eliodoro al Tempio*, s. 426-429.

⁴³ Z przekazów Józefa Flawiusza (*Antiquitates Iudaeorum* 12,4,11) wiadomo, że Hirkan był gorącym zwolennikiem egipskich Ptolemeuszów i przeciwnikiem syryjskich Seleucydów. Mieszkał po drugiej stronie Jordanu, w pobliżu Heszboni, i stworzył tam coś na kształt udzielnego księstwa. Połączony więzami rodzinnymi z arcykapłanem Oniaszem III wywierał znaczny wpływ na sytuację w Judei. Zob. *Grecko-lacińsko-polska Synopsa*, s. XL; a także J. Ciciela, *Żydzi w okresie drugiej świątyni 538 przed Chr.-70 po Chr.*, Kraków: Universitas, 2011, s. 181-184; F. M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 320.

W tym kontekście arcykapłan zauważył, że zagarnięcie depozytów byłoby wielką krzywdą wyrządzoną tym, którzy „zawierzyli świętości miejsca oraz powadze i azyłowi świątyni szanowanej na całym świecie” (2 Mch 3, 12)⁴⁴. Należy bowiem zauważyć, że w świecie starożytnym świątynie miały przywilej nietykalności i służyły jako miejsca azylu (ἀσυλία)⁴⁵ dla zbiegów, a nawet dla zbiegłych niewolników, którzy chroniąc się w ich murach, stawiali się własnością patronującego w danej świątyni bóstwa. Ponadto starożytne świątynie pełniły niejednokrotnie funkcję swego rodzaju banku, zapewniającego królom i ich poddanym bezpieczną lokatę kapitałów oraz udzielanie pożyczek na korzystny procent⁴⁶. Podobne znaczenie posiadała z pewnością świątynia jerozolimska, która – jak zauważył Oniasz – cieszyła się powszechnym szacunkiem „na całym świecie” – κατὰ τὸν σύμπαντα κόσμον, czyli – jak to z pewnością należy rozumieć – w całym wówczas znanym świecie kultury hellenistycznej⁴⁷. Argumentując nietykalność depozytów złożonych w świątyni jerozolimskiej, autor biblijny odniósł się nadto do Bożego prawa o depozycie (zob. 2 Mch 3, 15), którego konkretne przepisy zostały zawarte w Wj 22, 6-12.

Nie bacząc na świętość miejsca, ani na Boskie prawo o depozytach, Heliodor – powołując się na królewskie rozkazy – podjął próby zagarnięcia zawartości skarbca świątynnego. Wywołało to w całym mieście wielki niepokój zarówno arcykapłana oraz kapłanów, jak i wszystkich mieszkańców Jerozolimy (zob. 2 Mch 3, 15-21). Wszyscy poczęli usilnie się modlić do „wszechmogącego Pana, aby powierzone pieniądze zachował nienaruszone dla tych, którzy zawierzyli” (2 Mch 3, 22). Heliodor jednak przystąpił do realizacji powziętego zamierzenia. Zanim jeszcze wkroczył wraz ze swoją strażą do skarbca świątyni, dokonało się niezwykle wydarzenie, które autor biblijny opisał w sposób następujący:

„Władający duchami i każdą potęgą dokonał wielkiego objawienia, do tego stopnia, że wszyscy, którzy odważyli się tam przyjść, uderzeni mocą Bożą padali bezsilni i strwożeni. Ukazał się im bowiem jakiś koń przybrany najozdobniejszym czaprakiem, niosący na sobie strasznego jeźdźcę. [Koń] rzuciwszy się gwałtownie, zawisł nad Heliodorem przednimi kopytami, a jeździec ukazał się w złotej zbroi. Ponadto ukazał się mu dwaj inni młodzieńcy o nadzwyczajnej sile, uderza-

⁴⁴ F. Gryglewicz (*Księgi Machabejskie*, s. 280) zauważa, że arcykapłan Oniasz w obronie depozytów powołał się na najbardziej podstawowe cechy, jakie posiadała świątynia jerozolimska: świętość – ἁγιωσύνη, powaga – σεμνότης, prawo azylu – ἀσυλία, szacunek w całym świecie.

⁴⁵ Por. A. Chanotis, *Asylon*, w: *Brill's Encyclopedia of the Ancient World. New Pauly*, ed. H. Cancik, H. Scheider, Eng. ed. Ch. F. Salazar etc., Leiden-Boston: Brill, 2002-2010 (vol. 1-15), vol. 2, kol. 215-217.

⁴⁶ Por. G. M. Baran, *Echa helleńskich i hellenistycznych wierzeń w Dziejach Apostolskich*, w: *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Augustynowi Eckmannowi*, red. A. Łuka, A. Strycharczuk, Lublin: TN KUL, 2013, s. 94

⁴⁷ Por. tamże.

jącej piękności i w przepięknych szatach. Oni to stanęli z obydwóch stron i bez przerwy go biczowali, zadając mu wiele uderzeń. On zaś upadł zaraz na ziemię, a gęste ciemności go otoczyły. Zabrano go więc i włożono do lektyki” (2 Mch 3, 24-27)⁴⁸.

W tych okolicznościach przyjaciele Heliodora poprosili arcykapłana Oniasza, aby modlił się o życie dla pobitego w nadprzyrodzony sposób ich przywódcy. Arcykapłan, obawiając się reakcji króla, złożył ofiarę za zdrowie Heliodora. Wówczas – jak podał autor biblijny – powtórzyło się „objawienie”, gdyż

„ci sami młodzieńcy, przybrani w te same szaty, ukazali się ponownie Heliodorowi i stanąwszy powiedzieli: «Wiele podziękowań złożę arcykapłanowi Oniaszowi! Dzięki niemu bowiem Pan obdarzył cię życiem. Ty zaś obity [przez posłów] z nieba opowiadaj wszystkim o wielkiej mocy Bożej!»” (2 Mch 3, 33-34)⁴⁹.

Jak wynika z przytoczonego testu biblijnego, nie doszło do naruszenia przez Heliodora skarbcza świątynnego, który w cudowny sposób został ocalony. W obronie świętego miejsca wystąpił bowiem w pierwszej kolejności jakiś zasiadający na koniu „straszny jeździec” – φοβερὸς ὁ ἐπιβάτης (2 Mch 3, 25), a następnie dwaj młodzieńcy – νεανίαί, którzy dotkliwie pobili Heliodora (2 Mch 3, 26). Autor biblijny nie wyjaśnił dokładnie, kim były tajemnicze postacie, które ukazały się agresorom w świątyni. Podkreślił jednak, że było to objawienie, którego dokonał Bóg, władający duchami i każdą potęgą – ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης⁵⁰ (2 Mch 3, 24). Można zatem wysunąć tezę, że postacie zarówno „strasznego jeźdźcy”, jak i „młodzieńców” były tożsame z owymi duchami, czy też potęgami, nad którymi władzę posiada Bóg, posyłający je w razie konieczności na pomoc swemu ludowi. Na tej podstawie każdą z owych tajemniczych postaci można utożsamić z aniołem. Anioł (מַלְאָךְ) natomiast w Starym Testamencie, dookreślany przydawką „Jahwe” (יהוה) lub „Boga” (אֱלֹהִים), wskazywał – jak wykazują egzegeci – na samego Boga-Jahwe, który będąc – jak to z biegiem czasu zaczęto akcentować w starotestamentalnej teologii – osobą całkowicie transcendentną, przyjmował właśnie postać anioła dla skontaktowania się z ludźmi i objawienia się im⁵¹. Autor biblijny, mając zatem na uwadze tego rodzaju ideę teologiczną, a także będąc – jak

⁴⁸ U Herodota (*Historiae* 8, 37-39) znajduje się podobne opowiadanie o nieudanym zamiarze złupienia świątyni w Delfach przez Kserksesa (480 r. przed Chr.). Por. *Grecko-lacińsko-polska Synopsa*, s. XL.

⁴⁹ Por. J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni*, s. 192-193.

⁵⁰ Termin πνεῦμα może oznaczać „istotę duchową” i odnosić się do anioła (zob. *Greek-English Lexicon*, s. 1424). Również termin ἐξουσία, użyty paralelnie do terminu πνεῦμα, wraz ze słowem δυνάστης może określać jakąś konkretną istotę nadprzyrodzoną, czyli anioła (zob. J. A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 212-213; por. W. Foerster, *ἐξουσία* etc., w: ThWNT II 562).

⁵¹ Zob. G. M. Baran, *Mityczny Diomedes a biblijny Jakub. Motyw „walki człowieka z bóstwem” w kulturze helleńskiej oraz w świetle tekstów biblijnych*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2 (2011), s. 18.

zostało wcześniej powiedziane – pod wpływem hellenistycznej koncepcji historii patetycznej, widział prawdopodobnie w „strasznym jeźdźcu” zasiadającego na koniu anioła Pańskiego, czy też samego Boga, objawiającego się w osobie anioła. Podobnie i młodzieńcy byli dla niego postaciami aniołów⁵², poprzez których objawiła się moc Boża⁵³.

Analizując zatem tekst biblijny, można zauważyć, że zarówno dla Żydów, jak i dla samego Heliodora zaistniałe wydarzenie było objawieniem się „mocy Bożej”, która została opisana trzema określeniami: ἡ τοῦ δύνάμης⁵⁴ (2 Mch 3, 24.38), ἡ τοῦ θεοῦ δυναστεία⁵⁵ (2 Mch 3, 28), τὸ τοῦ θεοῦ κράτος⁵⁶ (2 Mch 3, 34⁵⁷). Tego rodzaju przekonanie wyraża także wypowiedź Heliodora, który – chociaż określił ową „moc Bożą” zaimkiem nieokreślonym τίς („jakaś”) – to jednak sugestywnie stwierdził: „na tym miejscu [w świątyni] naprawdę działa jakaś Boża moc” (2 Mch 3, 38). Stąd też owo „wielkie objawienie” – ἐπιφάνεια μεγάλη, w którym ukazała się „moc Boża”, jawiło się dla jego świadków jako „Boże działanie” – ἡ θεία ἐνέργεια (2 Mch 3, 29), czy też „dzieła najwyższego Boga” – ἔργα τοῦ μεγίστου θεοῦ (2 Mch 3, 36). Swego rodzaju narzędziami tego Bożego działania były nadprzyrodzone postacie, które – będąc tożsame z aniołami – ukazały się w świątyni. Autor biblijny nie miał jednak wątpliwości, że ostatecznie było to objawienie się wszechmogącego Pana. Wyraził to dwukrotnie: stwierdzając, że ocalenie skarbcza świątynnego dokonało się „dzięki objawieniu się wszechmogącego Pana” (2 Mch 3, 30), oraz konstruując wypowiedź Heliodora, który – składając świadectwo wobec króla „o dziełach najwyższego Boga, jakie widział na własne oczy” (2 Mch 3, 36) – stwierdził, że „Ten bowiem, który ma swoje mieszkanie w niebie, czuwa nad tym miejscem i wspomaga je, a bije i unicestwia tych, którzy tam przychodzą w złych zamiarach” (2 Mch 3, 39). W świetle przytoczonych tekstów można powiedzieć, że ocalenie skarbcza świątyni jerozolimskiej dokonało się dzięki interwencji samego Boga, objawiającego się w aniołach, które ukazały się w postaci „strasznego jeźdźcy” oraz „młodzieńców”. To

⁵² Zob. J. A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 213; a także F. M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 324; J. R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, s. 239.

⁵³ F. Gryglewicz (*Księgi Machabejskie*, s. 282) wprost stwierdza, że „aniołowie przestraszyli go [Heliodora] i obili do tego stopnia, że Heliodor padł zemdlony i musiano go wynieść ze świątyni w lektyce... Wszechmoc Boża działała przez aniołów”. Por. D. Gera, *Judea and Mediterranean Politics: 219 to 161 B.C.E.*, Leiden-New York-Köln: Brill, 1998, s. 105-106.

⁵⁴ Termin ἡ δύνάμης oznacza m.in.: „potęga”, „siła”, „moc”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski. T.1*, s. 233.

⁵⁵ Termin ἡ δυναστεία oznacza m.in.: „władza”, „potęga”. Zob. tamże.

⁵⁶ Termin τὸ κράτος oznacza m.in.: „moc”, „siła”, „potęga”. Zob. tamże, s. 555.

⁵⁷ We wspomnianym wersecie owa „moc” określona została przymiotnikiem μεγαλῆος, który oznacza m.in.: „wielki”, „wspaniały”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski. T.2*, s. 33.

właśnie w ich osobach – w świetle słów Heliodora – sam Bóg wspomógł swoją świątynię oraz pobił tych, którzy chcieli ją zbezczcić (zob. 2 Mch 3, 39).

ἐξ οὐρανοῦ ἐφ’ ἵππων ἄνδρες πέντε – „z nieba pięciu mężów na koniach” w walce Żydów z Tymoteuszem

Kolejne cudowne zjawisko, wspomagające wojska żydowskie, dokonało się w walce oddziałów Judy Machabeusza z wojskami dowodzonymi przez Tymoteusza, wodza syryjskiego (zob. 2 Mch 10, 24-38). Pragnąc niejako zemścić się za wcześniejszą klęskę (zob. 2 Mch 8, 30-33), Tymoteusz zgromadził wielką liczbę wojska najemnego, jak również konnicę z Azji, aby siłą zdobyć Judeę (zob. 2 Mch 10, 24). W obliczu tak wielkiego niebezpieczeństwa

„żołnierze Machabeusza, posypując ziemią głowy, a biodra przepasawszy worami, dla ubłagania Boga, upadli przed podstawą ołtarza i prosili Boga o łaskawość dla siebie, aby był wrogiem ich wrogów i aby się tym przeciwstawił, którzy im się przeciwstawiają, jak to mówi Prawo” (2 Mch 10, 25-26)⁵⁸.

Po modlitwie ruszyli do walki, „mając – jak zauważył autor biblijny – jako za-datek powodzenia i zwycięstwa, wraz z męstwem ufność położoną w Panu” (2 Mch 10, 28). W przeciwieństwie do tego, żołnierze Tymoteusza obrali sobie „gniew za przywódcę w walce” (2 Mch 10, 28). W trakcie bitwy, jako odpowiedź na modlitwę żołnierzy Judy Machabeusza, zaistniało cudowne zjawisko opisane w następujący sposób:

„Gdy rozgorzała zażarta walka, przeciwnikom ukazało się z nieba pięciu wspaniałych mężów, na koniach ze złotymi uzdami, którzy stanęli na czele Żydów. Oni to wzięli Machabeusza pomiędzy siebie, osłonili własną bronią i tak strzegli go od ran, na przeciwników zaś rzucali pociski i pioruny, a ci porażeni ślepotą rozbiegli się w największym zamieszaniu” (2 Mch 10, 29-30)⁵⁹.

Dzięki tej nadprzyrodzonej interwencji poległa spora liczba wojsk Tymoteusza, a on sam musiał schronić się w twierdzy, zwanej Gazara. Twierdzę tę następnie oblegały z powodzeniem oddziały żydowskie. Po zdobyciu Gazary został zabity sam Tymoteusz.

Interpretując całość wydarzenia, żołnierze Judy Machabeusza nie mieli wątpliwości, że rzeczywiście zrealizowało się przesłanie Prawa, które wspomnieli w swej modlitwie przed bitwą. Chodzi tutaj oczywiście o słowa pochodzące z Wj 23, 22-23:

„Jeśli będziesz wiernie słuchał jego głosu i wykonywał to wszystko, co ci polecam, będę nieprzyjacielem twoich nieprzyjaciół i będę odnosił się wrogo do odnoszących się tak do ciebie. Mój anioł poprzedzi cię i zaprowadzi do Amoryty, Chetyty, Peryzzyty, Kananejczyka, Chiwwity, Jebusyty, a Ja ich wygładzę”⁶⁰.

⁵⁸ Por. przypis 32.

⁵⁹ Paralelny wątek pomocy i obrony przez bóstwa głównego bohatera walki występuje już u Homera (*Ilias* 5). Por. G. M. Baran, *Mityczny Diomedes a biblijny Jakub*, s. 6-14.

⁶⁰ Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, 328.

W świetle przytoczonego tekstu – podobnie jak w przypadku epizodu z Heliodorem – owych pięciu wspaniałych mężów – *ἄνδρες πέντε διαπρεπεῖς* można z pewnością utożsamić z postaciami aniołów⁶¹, w osobach których z pomocą wojskom żydowskim pospieszył sam Bóg. Będąc wiernym złożonej niegdyś obietnicy, i tym razem wspomógł tych, którzy strzegli i wypełniali Jego nakazy: stał się zatem nieprzyjacielem dla nieprzyjaciół narodu żydowskiego oraz odniósł się wrogo do wrogów wojsk Judy Machabeusza.

Jak podał autor biblijny, w bitwie poległo „dwadzieścia tysięcy pięciuset, a z konnicy sześciuset żołnierzy. Sam Tymoteusz uciekł do bardzo dobrze umocowanej twierdzy, zwanej Gazara” (2 Mch 10, 31-32). Twierdza ta jednak została zdobyta przez wojska Judy Machabeusza, a sam Tymoteusz – mimo ukrycia się w jakiejś cysternie – został zabity (2 Mch 10, 35-37). Wyrazem przekonania, że i tym razem zwycięstwo zostało osiągnięte dzięki pomocy Boga, który wypełnił złożoną niegdyś obietnicę dla strzegących Prawa, była ostateczna reakcja żołnierzy żydowskich, którzy „hymnami i pieśniami dziękczynnymi wychwalali Pana za to, że tak mocno wspomógł Izraela i że dał im zwycięstwo” (2 Mch 10, 38).

ἔφιππος ἐν λευκῇ ἐσθῆτι – „jeździec w białych szatach”
przewodzący w walce z Lizjaszem

Jak przekazał autor biblijny, cudowne zjawisko zaistniało także w czasie wyprawy wojennej przeciw Żydom, którą – po klęsce Tymoteusza – podjął wielkorządca Lizjasz, krewny i opiekun króla Antiocha V Eupatora (zob. 2 Mch 11, 1-14). Jego głównym celem było podbicie Jerozolimy i uczynienie z niej „osiedla Greków”. Zamierzał także podporządkować sobie świątynię jerozolimską, aby – podobnie jak to było w przypadku innych świątyń pogańskich – czerpać z niej dochody oraz corocznie sprzedawać urząd arcykapłana (zob. 2 Mch 11, 1-3). Autor biblijny w celu ukazania wielkiej zuchwałości Lizjasza podał nadto następującą jego charakterystykę:

„Nie zwracał on najmniejszej uwagi na Bożą potęgę, pokładał nadzieję tylko w dziesiątkach tysięcy pieszych i w tysiącach jazdy, a także w osiemdziesięciu słoniach” (2 Mch 11, 4).

Opierając się zatem na wielkiej potędze swego wojska, przystąpił najpierw do oblegania twierdzy Bet-Sur, leżącej niedaleko Jerozolimy. W obliczu tej nawałnicy oddziały Judy Machabeusza, przebywające wówczas jeszcze w Jerozolimie, poczęły usilnie się modlić, błagając Boga „wśród wzdychań i łez... aby na ratunek Izraelowi wysłał dobrego anioła” (2 Mch 11, 6). Odpowiedzią na te modlitwy było ukazanie się żołnierzom „przewodzącego im jeźdźca w białych

⁶¹ Por. N. J. McEleney, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny* (PSB), red. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2004, s. 422.

szatach i złotej zbroi, wywijającego włóczęgą” (2 Mch 11, 8). Zobaczywszy to nadprzyrodzone zjawisko, wszyscy – jak podał autor biblijny –

„razem błogosławili miłosiernego Boga, a dusze ich tak były pełne ufności, że nie tylko w ludzi, ale w najdziksze zwierzęta i w żelazne mury gotowi byli godzić” (2 Mch 11, 9).

Żołnierze Judy Machabeusza – jak wynika z narracji biblijnej – mieli głębokie przekonanie, że „wyruszyli... w szyku bojowym, mając z nieba sprzymierzeńca, gdyż Pan się nad nimi zmiłował” (2 Mch 11, 10). Tym sprzymierzeńcem z nieba, określonym greckim mianem ἀπ’ οὐρανοῦ σύμμαχος⁶², pierwszorzędnie wydaje się być ów „jeździec w białych szatach i złotej zbroi” – ἔφιππος ἐν λευκῇ ἐσθῇτι πανοπλίαν χρυσοῦν, którego posłał miłosierny Bóg – ἐλεήμων θεός (2 Mch 11, 9), litujący się nad swoim ludem – ἐλεήσας αὐτοὺς ὁ κύριος (2 Mch 11, 10). Autor biblijny charakteryzując jednak postać Lizjasza, który rozważając swoją klęskę, „doszedł do przekonania, że Hebrajczycy niezwyciężeni są dlatego, że potężny Bóg jest ich sprzymierzeńcem” (2 Mch 11, 13), pouczył wprost, że owym sprzymierzeńcem – συμμαχῶν był sam Bóg, który objawił swoją moc i siebie samego w nadprzyrodzonej postaci jeźdźcy. Podobnie jak w przypadku wcześniejszych objawień, i tym razem ową nadprzyrodzoną postać należy z pewnością utożsamić z aniołem⁶³.

Mając tego rodzaju pomoc z Nieba – pomoc samego Boga, również i w bitwie z Lizjaszem – jak podał autor biblijny – wojska Judy Machabeusza odniosły znaczące zwycięstwo:

„Jak lwy rzucili się na nieprzyjaciół i powalili z nich na ziemię jedenaście tysięcy, jezdnych tysiąc sześćset, wszystkich zaś innych zmusili do ucieczki. Większość z nich stanowili ranni, którzy porzuciwszy broń ratowali się ucieczką. Sam tylko Lizjasz uratował się dzięki haniebnej ucieczce” (2 Mch 11, 11-12).

*δέος ἐπὶ τοὺς πολεμίους φόβος τε ἐκ τῆς τοῦ τὰ πάντα
ἐφορῶντος ἐπιφανείας – przerażenie i strach
na wrogów od Tego, który wszystko widzi*

O objawieniu się wobec wrogów „Tego, który wszystko widzi” (2 Mch 12, 22), wspomniał autor biblijny w kontekście wyprawy Judy Machabeusza do Gileadu (zob. 2 Mch 12, 10-31; por. 1 Mch 5, 24-53). W narracji biblijnej najpierw pojawia się wzmianka o potyczce wojsk żydowskich z Arabami, których siły liczyły co najmniej pięć tysięcy pieszych i pięćuset jezdnych (zob. 2 Mch 12, 10). Dzięki „Bożej pomocy” – διὰ τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ βοήθειαν (2 Mch 12, 11), oddziałom Judy Machabeusza udało się pokonać arabskich koczowników, którzy poprosili o zawarcie pokoju, obiecując nadto stosowną pomoc (zob. 2 Mch 12, 11-12).

⁶² Na temat terminu σύμμαχος zob. przypis 27.

⁶³ Por. J. A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 405-406.

W dalszej części narracji autor biblijny podał, że Juda Machabeusz oblegał warowne miasto Kaspin, którego mieszkańcy „odnosili się do żołnierzy Judy w sposób jak najbardziej bezczelny, szydzili, a ponadto bluźnili i mówili, czego się nie godzi” (2 Mch 12, 14)⁶⁴. W tych okolicznościach żołnierze Judy Machabeusza w modlitewnej prośbie zwrócili się do „wielkiego Władcy świata, który bez taranów i oblężniczych machin wyrócił Jerycho za czasów Jozuego” (2 Mch 12, 15). Przywołanie tego szczególnego wydarzenia z czasów podboju Kanaanu przez Izraelitów, którzy wyszli z niewoli egipskiej (zob. Joz 6, 1-20), miało z pewnością na celu wzbudzenie odwagi i przekonania w umysłach żołnierzy żydowskich, że nawet najpotężniejsze miasta mogą być zdobyte, gdyż to sam Bóg – podobnie jak w przypadku Jerycha – obala najbardziej warowne twierdze. Jak przekazał autor biblijny „z woli Bożej” oddziały Judy Machabeusza opanowały miasto⁶⁵.

Kolejnym wrogiem, którego rozgromił Juda Machabeusz na ziemiach Gileadu, był niejaki Tymoteusz, miejscowy dowódca wojsk na terenach północnej Transjordanii oraz południowej Syrii (zob. 2 Mch 12, 2)⁶⁶. Autor biblijny podał znamieny opis tegoż wydarzenia:

„Gdy ukazała się pierwsza kohorta Judy, przerażenie i strach opanowały nieprzyjaciół, gdyż objawił się Ten, który wszystko widzi. Rzucili się do ucieczki, każdy w inną stronę, a wielu przez własnych żołnierzy było poranionych i przebitych ostrzami mieczów” (2 Mch 12, 22).

Tym, który się objawił był niewątpliwie sam Bóg. Autor biblijny nie podał, w jaki sposób nastąpiło to objawienie, przedstawił natomiast skutki tegoż objawienia, którymi było pobicie złoczyńców i zgładzenie około trzydziestu tysięcy ludzi (zob. 2 Mch 12, 23)⁶⁷.

Ostatnim miastem w Gileadzie, które wojska Judy Machabeusza zdobyły dzięki Bożej interwencji, było Efron. Autor biblijny podał, że – mimo iż „stali tam przed murami mocni młodzi ludzie i odważnie bronili dostępu, a wewnątrz było wiele machin i balist do wyrzucania pocisków” (2 Mch 12, 27) – Żydzi jednak zdobyli warowne miasto oraz zabili około dwudziestu pięciu tysięcy jego mieszkańców i obrońców (zob. 2 Mch 12, 28). Dzieła tego dokonali dzięki wezwaniu na pomoc Władcy – „Tego, który z mocą łamie siły nieprzyjaciół” (2 Mch 12, 28).

⁶⁴ J. A. Goldstein (*II Maccabees*, s. 399) widzi w tym kontekście nawiązanie do Ps 83.

⁶⁵ Por. J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 236.

⁶⁶ J. A. Goldstein (*II Maccabees*, s. 433) podkreśla, że jest to postać różna od wspomnianego 2 Mch 8, 30; 10, 24 Tymoteusza.

⁶⁷ J. Homerski (*Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 237-238) zauważa, że wzmianka o przerażeniu, jakie budziło pojawienie się Izraelitów, występuje także w innych księgach ST (np. Wj 15, 14-15) i jest niewątpliwie wyrazem przekonania autora biblijnego o szczególnej opiekuńczej pomocy Bożej, towarzyszącej wojskom żydowski.

ὄνειρον ἀξίόπιστον ὕπαρ τι – „godny wiary sen, rodzaj wizji”
otuchą w bitwie przeciw Nikanorowi

Nadprzyrodzone objawienie, którego celem było dodanie otuchy i wzbudzenie męstwa w szeregach wojsk żydowskich, miało również miejsce w obliczu zbliżających się zmagających żołnierzy Judy Machabeusza z wojskami Nikanora, wodza króla Demetriusza I Sotera (zob. 2 Mch 15, 1-36). Jak pisał autor biblijny, mimo znacznej przewagi wojsk syryjskich Juda Machabeusz nie wątpił i tym razem w odniesienie zwycięstwa, gdyż „miał niezmienną ufność i pełną nadzieję, że uzyska pomoc od Pana” (2 Mch 15, 7). Stąd też – jak wyraża kolejny fragment biblijnej narracji –

„upomniął swoich żołnierzy, żeby nie przerażali się, gdy poganie będą nacierać, żeby wtedy pamiętali o pomocy Nieba, której doznali poprzednio tyle razy. Teraz więc również mają się spodziewać zwycięstwa, jakiego im udzieli Wszechmocny” (2 Mch 15, 8).

Przy tym przywoływał różne fragmenty z Prawa i nauczania proroków oraz przypominał im poprzednie bitwy, w których odnieśli zwycięstwo dzięki Bożej pomocy. Opowiedział im również „sen-widzenie”, który miał rozgrzać ich zapał do walki oraz natchnąć pewnością zwycięstwa. Ów sen zawierał następującą treść:

„Oniasz, dawny arcykapłan, człowiek największej dobroci, skromny w obejściu, łagodnych obyczajów, pełen godności w słowach, a od dziecka dbający o zachowanie każdej cnoty, on to właśnie wyciągał ręce i modlił się za cały naród żydowski. Potem w ten sam sposób ukazał się mąż, który wyróżniał się siwizną i majestatem, a otaczało go podziwu godne i wspaniałe dostojeństwo. Oniasz zabierając głos powiedział: «To jest przyjaciel naszych braci, który wiele modli się za naród i za całe święte miasto, Jeremiasz, Boży prorok». Potem Jeremiasz wyciągnął prawicę, aby podać Judzie złoty miecz, dając zaś go, powiedział te słowa: «Weź święty miecz, dar od Boga, przy jego pomocy pokonasz nieprzyjaciół»” (2 Mch 15, 12-16)⁶⁸.

Jak zaznaczył autor biblijny, otrzymany przez Judę Machabeusza sen – ὁ ὄνειρος, nie był zwykłym „marzeniem sennym”⁶⁹, ale „rodzajem widzenia” – ὕπαρ τι⁷⁰ (2 Mch 15, 11), czy też „oglądania” – θεωρία⁷¹. Pierwszym, który

⁶⁸ W dziełach starożytnych historyków/biografów również podane są przykłady snów, jakie mieli wodzowie przez bitwami lub wyprawami wojennymi. Sny te miały na celu mobilizowanie do walki i wzbudzanie odwagi. Zob. np. Herodot, *Historiae* 7, 12-19; Plutarch, *Vitae parallelae. Vita Alexandri* 18.

⁶⁹ Termin ὄνειρος oznacza: „sen”, „marzenie senne”, „marzenie”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*. T.2, s. 109.

⁷⁰ Termin τὸ ὕπαρ posiada znacznie: „jawa”, „rzeczywistość”, „widzenia na jawie” (zob. tamże, 427). Autor biblijny, używając tego rodzaju dookreślenia, chciał zapewne podkreślić, że otrzymany przez Judę Machabeusza sen nie jest ułudą, ale posiada znamiona rzeczywistości. Por. F. M. Abel, *Les livres des Maccabées*, s. 473.

⁷¹ Termin θεωρία oznacza m.in.: „oglądanie”, „zwiedzanie”, „widowisko”, „kontemplacja”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*. T.1, s. 448.

ukazał się był dawny arcykapłan Oniasz III, który – podobnie jak we fragmencie 2 Mch 3, 1; 4, 2.37 – został przedstawiony jako człowiek odznaczający się cnotliwym życiem i wielkim autorytetem. Jego postać w otrzymanym przez Judę Machabeusza śnie pełniła niejako rolę drugorzędną – rolę „herolda”, którego zasadniczym zadaniem było przedstawienie ukazującego się w drugiej kolejności proroka Jeremiasza. W wypowiedzianych wówczas słowach na temat Jeremiasza arcykapłan Oniasz bardzo mocno podkreślił, że ów Boży prorok „wiele modlił się za naród i za święte miasto” (2 Mch 15, 14). Egzegeci interpretują tę wzmiankę jako świadectwo wiary ówczesnych Żydów w modlitwę wstawienniczą sprawiedliwych Starego Testamentu⁷². Podobnie jak za życia zarówno Oniasz, jak i Jeremiasz modlili się za swych braci – cały naród żydowski, tak i po śmierci spieszyli im niejako z pomocą, która ostatecznie swe źródło miała w samym Bogu. Wyrazem tego był „święty miecz” – ἡ ἁγία ρομφαία, który – będąc „darem od Boga” – δῶρον παρὰ τοῦ θεοῦ (2 Mch 15, 14) – stanowił niejako zadatek pewnego zwycięstwa, jakie miał odnieść nad wrogiem Juda Machabeusz ze swymi wojskami⁷³.

Relacjonując sen Judy Machabeusza, autor biblijny z emfazą zaznaczył, że był to „godny wiary sen” – ὁ ὀνειρος ἀξιόπιστος (2 Mch 15, 11). W ten sposób chciał niejako podkreślić, że ów sen pochodził od samego Boga. To dookreślenie otrzymanego przez Judę Machabeusza snu było z pewnością poddyktowane faktem, że uciekanie się do snów jako środka wróżbiarskiego było zakazane w Prawie (por. Kpł 19, 26; Pwt 13, 1-5; 18, 9-14), natomiast sam Jeremiasz, główny bohater widzenia, pouczał:

„Bo to mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela: Nie dajcie się wprowadzić w błąd przez waszych proroków, którzy są wśród was, i przez waszych wróżbitów; nie zwracajcie uwagi na wasze sny, jakie śnicie” (Jr 29, 8).

Określając sen Judy Machabeusza jako „godny wiary” oraz jako „widzenie”, autor 2 Mch chciał niejako stwierdzić to, co wyraził autor Księgi Syracha:

„Wróżbiarstwo, przepowiednie z lotu ptaków i marzenia senne są bez wartości, jak urojenia... Poza wypadkiem, gdy Najwyższy przysyła je jako nawiedzenie... Marzenia senne bardzo wielu w błąd wprowadziły, którzy zawierzywszy im upadli” (Syr 34, 5-7).

Jak wynika z dalszej narracji biblijnej, „sen-widzenie” Judy Machabeusza okazał się skuteczną zachętą, która zapaliła do męstwa i napęliła odwagą żołnierzy żydowskich (2 Mch 15, 17). Należy zauważyć, że zarówno Juda Machabeusz, jak i z pewnością jego żołnierze mieli z jednej strony głębokie przekonanie, że i tym razem Pan, „który czyni cuda”, przygotował dla nich zwycięstwo

⁷² Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 356.

⁷³ J. A. Goldstein (*II Maccabees*, s. 499), analizując sen Judy Machabeusza, wzmiankę o mieczu interpretuje w świetle Jr 50, 35-37. Por. J. R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, s. 339.

(2 Mch 15, 21), z drugiej zaś – że to sam Bóg – objawiając swą moc – prowadzi oddziały żydowskie do walki przeciw wrogowi. Potwierdzeniem tego mogą być słowa modlitwy, jaką tuż przed bitwą wypowiedział Juda Machabeusz:

„Ty, Władco, wysłałeś swego anioła za Ezechiasza, króla judzkiego, a zgładził on w obozie Sennacheryba około stu osiemdziesięciu pięciu tysięcy ludzi. Teraz również, Władco nieba, poślij dobrego anioła przed nami na trwogę i przestach. Niech wielkością Twojego ramienia zostaną powaleni ci, którzy z bluźnierstwem na ustach przyszedli tutaj przeciwko Twojemu świętemu ludowi” (2 Mch 15, 22-24).

W modlitwie tej występuje kolejny raz nawiązanie do klęski, jakiej doznały wojska Sennacheryba, kiedy to po modlitwie Ezechiasza „też samej nocy wyszedł Anioł Pański i pobił w obozie Asyryjczyków sto osiemdziesiąt pięć tysięcy ludzi” (2 Krl 19, 35). Wierząc w Bożą pomoc, Juda Machabeusz posiadał głębokie przekonanie, że – podobnie jak za czasów Ezechiasza – sam Bóg poprzez swojego anioła poprowadzi do zwycięstwa oddziały wojsk żydowskich. Z pewnością – mając na uwadze starotestamentalne pojmowanie „anioła Pańskiego”, który wskazywał na samego Boga-Jahwe – w ten sam sposób rozumiał Bożą obecność wśród swoich wojsk, wierząc, że w posłanym aniele dokonuje się objawienie samego Boga, czyli – mówiąc metonimicznie – objawia się „wielkość Jego ramienia” – μέγεθος βραχίονος σου (2 Mch 15, 24)⁷⁴.

Jak podał autor biblijny w dalszym toku narracji,

„żołnierze Judy wśród błagań modlitewnych rzucili się na nieprzyjaciela. Walcząc rękoma, sercem zaś modląc się do Boga, położyli trupem nie mniej niż trzydzieści pięć tysięcy żołnierzy. Cieszyli się przy tym bardzo z widocznej Bożej pomocy” (2 Mch 15, 26-27).

Chociaż autor biblijny nie umieścił dokładnego opisu zrealizowania się prośby modlącego się Judy Machabeusza, to znaczy ukazania się nadprzyrodzonej postaci anioła, to jednak walczący żołnierze dostrzegli wyraźnie w zadanej klęsce wrogom „objawienie się Boga” – τοῦ θεοῦ ἐπιφάνεια (2 Mch 15, 27; por. 15, 34⁷⁵).

Analizując treść obu Ksiąg Machabejskich, można zauważyć, że ich autorzy bardzo mocno wyakcentowali prawdę o nadprzyrodzonym wsparciu, jakiego Bóg udzielał narodowi żydowskiemu, będącemu pod panowaniem Seleucydów. Zasadniczo widać to w podejmowanej walce w obronie Prawa, ojczyzny,

⁷⁴ Należy zauważyć, że w ST nadprzyrodzoną interwencję Boga w obronie całego ludu izraelskiego, czy też pojedynczych osób doznających ucisku lub niedostatku, często określano metaforycznie jako objawieniem się „potężnego ramienia Boga”. Por. *Słownik symboliki biblijnej*, s. 856-857.

⁷⁵ W tekście gr. występuje zwrot: ἐπιφανής κύριος, który dosłownie oznacza „ukazujący się/objawiający się Pan”.

świątyni i zwyczajów ojczystych. Choć niejednokrotnie były to zmagania z wrogiem o znacznej przewadze militarnej, to jednak dzięki Bożej pomocy oddziały walczących Żydów odnosiły zwycięstwo. Tę nadprzyrodzoną interwencję Boga autor 2 Mch opisał nadto za pomocą nadprzyrodzonych objawień tajemniczych postaci, w których to sam Bóg objawiał swoją moc i stawał w obronie swojego ludu. Stąd też sami Żydzi – będąc świadkami tych wydarzeń oraz mając na uwadze Boże interwencje w historii swego narodu – nie mieli wątpliwości, że to sam Bóg – okazując swoją moc – walczy z ich wrogami⁷⁶. Prawdę tę dobitnie wyrażają słowa zawarte w 1 Mch 12, 15: „Z Nieba bowiem posiadamy siłę, która nas wspomaga, i tak zostaliśmy wybawieni od naszych nieprzyjaciół, a nasi nieprzyjaciele zostali upokorzeni”. Jak wynika z treści obu ksiąg, Boża pomoc była zazwyczaj odpowiedzią na pełną wiary modlitwę. Mówią o tym słowa zaczerpnięte z 2 Mch 1, 8: „my modliliśmy się do Pana i zostaliśmy wysłuchani”⁷⁷. Podstawą zaś skuteczności modlitwy oraz udzielonego przez Boga wsparcia była wierność Prawu modlących się i walczących.

„GOD’S POWERS” IN THE DEFENSE OF THE JEWISH PEOPLE IN THE LIGHT OF THE BOOKS OF MACCABEES

SUMMARY

Analyzing the content of both Books of Maccabees, one can notice that their authors firmly emphasized the question of supernatural help which God had been giving to the Jewish people, who were under the rule of the Seleucid Empire. It is particularly visible in the struggle undertaken in defense of the Law, the homeland, the temple and native customs. Although battles were often fought against enemies of considerable military advantage, the troops of fighting Jews were in the end – with God’s help – victorious. Moreover, the miraculous intervention of God was described by the author of 2 Ma by means of supernatural revelations of mysterious characters in which God Himself revealed his own power as well as defended his people. Therefore, the Jews – being the witness of these events and keeping God’s interventions in the history of their own nation in mind – had no doubt that God Himself – showing his power – was fighting against their enemies. This conviction is clearly expressed in the following words of 1 Ma 12:15: “we have the support of Heaven to help us, thanks to which we have been delivered from our enemies, and they are the ones who have been brought low.” On the basis of the text of both books it can be seen that God’s help was usually a response to prayers full of faith, as it is stated in 2 Ma 1:8: “we prayed to the

⁷⁶ Również choroba, którą został dotknięty Antioch IV Epifanes, zamierzający zniszczyć Jerozolimę i uczynić ją „grobem Żydów” (zob. 2 Mch 9, 1-29), została zinterpretowana przez autora 2 Mch jako „wyraźny dla wszystkich przykład Bożej mocy” (2 Mch 9, 8).

⁷⁷ Głębokie przekonanie, że Bóg wysłuchiwał modlitwy narodu żydowskiego i rzeczywiście okazywał swą pomoc w walce z wrogami, są wszelkie dziękczynienia, zanotowane w tekście biblijnym (zob. 2 Mch 1, 11.17).

Lord, and our prayer was heard.” The efficacy of the prayer and – consequently – the support given by God were essentially dependent upon the fidelity to the Law of those who prayed and fought.

Summarized and translated by Rev. Grzegorz M. Baran

KEYWORDS: God’s powers, angel, Jewish People, Books of Maccabees.

URBANO FERRER*

SOBREELEVACIÓN DE LA SOLIDARIDAD A CUERPO DE CRISTO

La relación del Corpus Christi con la solidaridad pertenece a la conciencia católica general y es lo que voy a tratar de fundamentar en este artículo. Para ello comenzaré la exposición con los usos filosóficos e incluso coloquiales que son más comunes en el término “solidaridad” para desde ellos efectuar una primera aproximación al misterio eucarístico. Más adelante seguiré la vía inversa, consistente en explorar, a partir de lo peculiar del internamiento en tal misterio, un nuevo horizonte para la solidaridad, apenas vislumbrado desde fuera de la realidad de la presencia sacramental de Cristo en la Eucaristía.

Concepto de solidaridad

En su origen “solidaridad” alude a una figura jurídica del Derecho romano (“in solidum”), por la que cada uno de los poseedores crediticios de un bien indivisible, por ejemplo un terreno perfectamente acotado, salen fiadores de los demás en el caso de que alguno de ellos quiebre y no pueda hacer frente a sus obligaciones. En el lenguaje actual se emplea el término en un sentido más amplio, aunque conservando el eco de procedencia, cuando se lo refiere a la solidaridad como exigencia moral: baste advertir que, en vez de plantear una demanda genérica y anónima como es el caso en la virtud de la justicia, se es solidario hacia un grupo social o hacia un individuo determinados, ambos con un rostro humano diferenciado, como diría E. Levinas, y con unas condiciones peculiares que interpelan la respuesta solidaria. En un sentido próximo y en época reciente el polaco J. Tischner ha apelado al carácter ético de la solidaridad, como creadora de vínculos concretos entre los hombres.

“El fundamento de la solidaridad es la conciencia, y lo que estimula su nacimiento es el grito del hombre maltratado por otro hombre. La solidaridad establece vínculos singulares entre los hombres: el hombre se une a otro hombre para auxiliar a quien necesita ayuda”¹.

Pero también se dice la solidaridad del modo característico de estar cohesionada o solidificada una sociedad. Así se advierte arquetípicamente en E. Durkheim, cuando cifra la evolución social en el paso de la solidaridad

* Dr Urbano Ferrer – Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia (España); e-mail: ferrer@um.es

¹ J. Tischner, *Ética de la solidaridad*, Encuentro, Madrid, 1983, p. 19.

mecánica, según relaciones de vecindad y parentesco, a la solidaridad orgánica, correspondiendo a las distintas funciones que ha traído aparejada la división del trabajo. Es un sentido sociológico-descriptivo, pero que también es clave para entender la génesis de los cambios sociales. Refiriéndonos a él decimos que una sociedad está en mayor o menor grado con-solidada, donde aparece de nuevo la misma raíz.

En tercer lugar, en el lenguaje escolástico se encuentra el sentido ontológico de la solidaridad², en tanto que designa el estar vuelto constitutivo del hombre hacia sus congéneres, sea a través de una pregunta, sea con un gesto de ofrecimiento o de devolución, una petición de ayuda, un compartir algo...; se diferencia de la sociabilidad en que mientras esta tiene a la naturaleza humana por sujeto último o remoto, la solidaridad es el modo o sujeto próximo en que se actualiza la sociabilidad natural. Es de advertir que a diferencia de otros conceptos ético-sociales, como filiación, igualdad, libertad o fraternidad de claro ascendiente teológico-cristiano (por más que incorporados sobre la base de sus antecedentes griegos debidamente ampliados), la solidaridad es nominalmente ajena al ámbito teológico, aunque, como se verá a lo largo de esta exposición, halla cabida perfectamente en el despliegue de las verdades reveladas, y en particular de la Eucaristía.

Ya en un contexto personalista de filiación cristiana aparece el motivo de la solidaridad a propósito del controvertido concepto de persona colectiva en Max Scheler. El razonamiento es el siguiente: análogamente a como las personas singulares son miembros del cuerpo de Cristo, resintiéndose todo el cuerpo cuando un miembro está aquejado de alguna deficiencia o, por el contrario, acrecentándose el bien del cuerpo con la salud de los distintos miembros, según dice San Pablo, también las personas singulares – argumenta Scheler – colaboran en la edificación de las personas colectivas cuando intercambian un ofrecimiento y su aceptación o una petición y la correlativa prestación, de modo que fuera del canje de conjunto y del beneficio del todo no se entenderían los anteriores actos de las personas singulares. De este modo, para Scheler

“la solidaridad moral reside en la *unidad ideal de sentido* de actos como el amor, el respeto, el prometer o el ordenar, que exigen *esencialmente* como correlatos ideales sus contrapartidas en el otro para formar un estado de cosas con unidad de sentido”³.

² L. Berg, *Ética social*, Rialp, Madrid, 1964.

³ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Obras, I, A. Francke, Bern, 1966, p. 524: “(Die Solidarität) liegt vielmehr in der idealen *Sinneinheit* dieser Akte als Akte des *Wesens* von Liebe, Achtung, Versprechen, Befehlen usw., die Gegenliebe, Gegenachtung, Anelemen, Gehorchen usw. als ideale Seinskorrelate fordern, um einen sinneinheitlichen Tatbestand überhaupt zu finden”.

Sin embargo, Edith Stein modifica esta tesis en el sentido de que solo las personas individuales, en tanto que dotadas de un centro espiritual, son sujetos libres y responsables y, por tanto, idóneas para vivir los vínculos comunitarios en solidaridad, aun aceptando con Scheler la constitución de la comunidad a través de la reciprocidad en los actos ligados por la unidad de un sentido. Lo expone en los siguientes términos:

“Ante todo habrá que decir que la solidaridad de los individuos, que se hace visible en las influencias de las actitudes de un individuo sobre la vida de otro individuo, es capaz en sumo grado *de constituer comunidad*... La comunidad no es posible *sin* tal relación recíproca”⁴.

En otras palabras: habría comunidades como sujetos propios debido a los lazos de solidaridad, pero no personas colectivas, ya que solo los individuos en tanto que sujetos libres y responsables pueden ser llamados personas.

El antecedente de estas consideraciones lo encontramos en la noción de comunidad (*Gemeinschaft*) propuesta por F. de Tönnies, en la que opera la solidaridad natural, por contraposición a la sociedad (*Gesellschaft*), de origen artificial o basada en acuerdos, como tales revocables.

“La relación misma, y también la unión, se concibe, bien como vida real y orgánica – y entonces es la esencia de la *comunidad* – bien como formación ideal y mecánica – y entonces es el *concepto de sociedad*”⁵.

Sin embargo, en un aspecto primordial se separan Scheler y Stein de Tönnies: en reemplazar la solidaridad natural – orgánica e inconsciente – por los actos personales, dotando así de una mayor consistencia a la comunidad, en tanto que en ella ganan un nuevo ámbito de expresión y realización las personas singulares. En lo que sigue habremos de contar implícitamente con este sentido de solidaridad interpersonal.

Solidaridad en la comunión eucarística

Teniendo en cuenta las precisiones anteriores sobre el término solidaridad, encontramos que el siguiente texto paulino expone de modo directo las exigencias de solidaridad que están implicadas en la comunión del cuerpo del Señor:

“He oído decir que, cuando os reunís, hay divisiones entre vosotros, y en parte lo creo; y hasta es conveniente que haya divisiones entre vosotros para que se sepa quiénes son de virtud probada. Cuando os reunís en común, ya no es eso comer la cena del Señor. Porque cada cual se adelanta a comer su propia cena; y mientras uno pasa hambre, otro se emborracha. ¿Es que no tenéis vuestra casa para comer

⁴ E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, Max Niemeyer, Tübingen, 1970, p. 192: “Das ist zunächst zu sagen, daß die Solidarität der Individuen, die im Einfluß der Stellungnahmen des einen auf das Leben des anderen sichtbar wird, im höchsten Grade *gemeinschaftsbildend* ist... Ohne solches Wechselverhältnis ist Gemeinschaft nicht möglich”.

⁵ F. de Tönnies, *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1947, p. 19.

y beber? ¿O es que despreciáis a la Iglesia de Dios y queréis dejar en vergüenza a quienes no tienen? ¿Qué os voy a decir? ¿He de felicitaros? En esto no os puedo felicitar” (1 Cor 11, 18-22).

Se expone aquí un aspecto particular de la solidaridad, el referido a las necesidades de los demás en la cena que precedía a la celebración de la Cena del Señor y poniéndolo en relación con el mandato de Jesús a sus discípulos de todos los tiempos de repetir la cena sagrada como memorial suyo hasta que venga, tal como se dice en el texto que sigue al citado. Ciertamente, con ello no se agota el alcance de la solidaridad entre los congregados por un mismo Cuerpo, sino que se trata solo de una manifestación concreta en el seno de la comunidad formada por los que se acercan a comulgar.

Propiamente, la comunión entre los fieles en su sentido originario no asocia desde fuera a partes que subsistieran independientemente – noción de individuo desvinculado – sino que proviene de Cristo como principio o cabeza, que preside los vínculos recíprocos entre las partes, otorgándoles solidez. He aquí dos textos de la Escritura que lo expresan con imágenes sumamente adaptadas. El primero es de San Pablo:

“El caliz de bendición que bendecimos, ¿no es comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos comemos del mismo pan” (1 Cor. 10, 16-17).

La otra comparación para expresar la unidad de los fieles en Cristo es del propio Señor y procede del Evangelio de San Juan:

“Yo soy la verdadera vid y mi Padre es el labrador. A todo sarmiento que no da fruto en mí lo arranca, y a todo el que da fruto lo poda, para que dé más fruto. Vosotros ya estáis limpios por la palabra que os he hablado. Permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto por sí, si no permanece en la vid, así tampoco vosotros, si no permanecéis en mí. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos” (Jo, 15, 1-5).

Tanto la imagen de los miembros del cuerpo y la cabeza del mismo como la otra imagen de la vid y los sarmientos sugieren una unión vital profunda, necesaria para poder ejercer las funciones vivientes propias de la vida sobrenatural. Cristo es, así, el principio de unidad entre los miembros del cuerpo y entre los sarmientos, comunicando a unos y otros su savia vivificante.

Sin embargo, la pregunta inmediata es si, planteado el tema en tales términos, se deja lugar a la acción solidaria entre los que participan en el cuerpo de Cristo, ya que quien los congrega y actúa en ellos es Cristo-Cabeza. ¿Acaso queda algún margen para la actuación del fiel, necesaria, sin duda, para vivir la solidaridad recíproca? El Cardenal Ratzinger ha planteado la cuestión y le ha dado respuesta en uno de sus sermones eucarísticos en 1978⁶. Es posible que el

⁶ J. Ratzinger, *La Eucaristía centro de la vida*, Edicep, Valencia, 2003, pp. 45-60.

miembro del Cuerpo de Cristo sea sujeto de acciones gratas a Dios porque en la Eucaristía Cristo nos asocia a su único sacrificio redentor, abriendo nuestra acción solidaria, inserta en los diversos afanes y sufrimientos comunes, al sufrimiento de su Pasión y Muerte, transfigurados y vencidos definitivamente en la Pascua de la Resurrección. No le ofrecemos a Dios cosas externas, como en los sacrificios de la Antigua Alianza, sino nuestra misma palabra y actitud de entrega transformadas en acción de gracias y en bendición, desde el momento que Cristo nos ha hecho co-oferentes con Él. Si ha asumido nuestras miserias y nuestra muerte, ha sido para mostrar que el Amor, al poder con ellas, se ha revelado más fuerte que la muerte en el maravilloso intercambio (*mirabile consortium*) que nos salva. Ahora bien, como la presencia eucarística de Cristo consiste formalmente en donación a los hombres – que empieza por ponerse de manifiesto en el gesto de partir el pan y repartirlo – la coparticipación de estos en su acción salvadora resulta ser inseparablemente donación a los demás en solidaridad con ellos. Se dice allí:

“Nos acepta realmente y nos toma consigo, de modo que con Él y desde Él lleguemos a ser incluso activos y hasta colaboradores y así cooferentes, participantes en el misterio”⁷.

Aunque este texto se refiere de modo inmediato a la participación del fiel en el Sacrificio de la Santa Misa, es fácil inferir que la actitud activa subrayada se extiende a las obras de misericordia que realizamos por los demás. Y desde luego su fecundidad y su carácter dativo derivan del sacrificio eucarístico primero y de la donación de Cristo al Padre por los hombres.

El Cuerpo de Cristo, pan de vida

Vamos a volver sobre la misma cuestión, pero para reanudarla a un nivel analítico de mayor profundidad. La presencia eucarística de Cristo en nosotros se realiza por la ingestión del pan consagrado. Pero ahora surgen nuevos interrogantes dentro del misterio. ¿Por qué Cristo quiso hacerse presente en el cristiano mediante el pan-alimento, y no de cualquier otro modo, no descartando uno que fuera puramente neumático? Para responder adecuadamente ha de tenerse en cuenta que lo que está en el pan es el cuerpo de Cristo no en sentido precisivo, sino en el sentido de soma (por oposición a sarx, que es la carne mortal, contraria al espíritu) o presencia de Cristo entero, entregado y muerto⁸, lo cual viene simbolizado en la consagración del pan y del vino por separado (si tenemos en cuenta que para los judíos la sangre era el principio vital del cuerpo). La pregunta anterior se ciñe, entonces, a cómo es posible que las espe-

⁷ Ibidem, p. 54.

⁸ J. Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret II*, Encuentro, Madrid, 2011, p. 156: “Cuando Jesús habla de su cuerpo, no se refiere obviamente al cuerpo como distinto del alma y del espíritu, sino a la persona en su totalidad, en carne y hueso”.

cies eucarísticas alberguen a un ser personal. Entiendo que la clave de la respuesta está en que el cuerpo consagrado de Cristo es el cuerpo glorioso – muerto y resucitado – en el que el Señor está presente sin las limitaciones de la locación circumscriptiva y de la opacidad de las que se resiente el cuerpo humano mortal, y esto una vez que han sido divinizadas por entero las notas de la naturaleza humana. La cuestión planteada se reconduce, así, al estar-en de la segunda Persona de la Santísima Trinidad en la persona humana a través de las especies sacramentales, distinto del estar de una persona en otra por compenetración – como modo máximo de estar presente – y distinto a su vez de la asimilación de un alimento por el viviente corpóreo, según expresó San Agustín: “Crece y me comerás; pero no me transformarás tú en tí, sino que tú te transformarás en mí”⁹. Esta doble contraposición nos introduce ya en la vía para poder asomarnos con la razón al misterio. Abordaremos una y otra sucesivamente.

En relación con el estar de Cristo en quien lo recibe consideremos las palabras de la consagración: “Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros”. En la segunda perícopa de la fórmula se dice quién es la persona de Cristo en su integridad. Su ser es un ser-para, donado y no detenido o paralizado, por tanto, en su entrega por un cuerpo que lo limitara. Con palabras de Ratzinger:

“Por eso, como se trata de la persona en su integridad y como ella misma desde su interioridad consiste en estar abierta, en entregarse, también puede ser comparada”¹⁰.

El cuerpo ya no necesita características como las antes señaladas de la circunscripción externa y de la opacidad, que impiden en parte la apertura de la persona, sino que designa el *estar presente* de la persona por actualidad, lo cual es previo a la organización y configuración que se añaden a ella en los cuerpos ubicados en el mundo terrestre, como indica Zubiri¹¹. También las personas humanas se hacen presentes por medio de su cuerpo, pero queda en todo caso en ellas una distancia insalvable entre la opacidad corpórea y el centro personal de cada una, aunque, por otro lado, sea fácil advertir que es una distancia que se va aminorando a medida que el hombre va configurando su propio cuerpo con arreglo a su personalidad y va haciendo del cuerpo, como se suele decir, un cierto espejo del alma. En consecuencia, mientras los cuerpos terrestres no pueden poseer el don de la ubicuidad, sino que necesitan de un lugar extrínseco a ellos que los aloje, al cuerpo glorioso sí le es posible estar personalmente en cada uno de los que lo reciben bajo las especies consagradas.

⁹ S. Agustín, *Confesiones*, VII, 10.

¹⁰ J. Ratzinger, *La Eucaristía centro de la vida*, op. cit., p. 87.

¹¹ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Ed., Madrid, p. 412 ss.

Lo anterior hace posible que el encuentro eucarístico con Cristo sea interpersonal en un sentido nuevo y estricto. En efecto, en las relaciones humanas interpersonales lo que los hombres y mujeres intercambian es algún don identificable, separable de ellos mismos, o como mucho las palabras y otros signos corpóreos, que suelen ir asociados a la entrega del signo externo. Así aparece expuesto en el origen mítico del sím-bolo (etimológicamente *sup-ßaleiv*), materializado en el anillo compartido cuando es dividido en dos mitades complementarias y “lanzado” a sus usuarios; es una división la del anillo que remite a la lealtad mutua entre los destinatarios de cada fragmento. El anillo es el signo material identificable de la presencia recíproca de las personas, que lo comparten dividido. Pues bien, en la comunión eucarística deja de haber un *medium* entre Cristo y quien lo recibe, ni siquiera tiene lugar la mediación de las palabras y los gestos, que se hace necesaria en quienes están separados por el lugar que los envuelve. De aquí que el estar del uno en el otro se cumpla en el encuentro eucarístico de un modo inefable, enteramente interpersonal, lejanamente prefigurado en ciertos encuentros humanos, que, con todo, no pueden pasar por alto el distanciamiento corpóreo y psíquico entre los sujetos de tales encuentros. Con palabras de J. Ratzinger:

“Recibir la eucaristía no significa comer un ‘don material’ (¿cuerpo y sangre?), sino llevar a cabo un encuentro recíproco y profundo entre una persona y otra persona. El Señor vivo se me ofrece, entra en mí y me invita a entregarme a Él, de modo que ‘no soy yo, es Cristo quien vive en mí’ (Ga. 2, 20)”¹².

Pasando ahora al segundo término de la confrontación aludido antes, veamos la diferencia que hay entre la comunión y la asimilación natural, partiendo de la razón común de alimento que la comunión comparte con los manjares terrestres. Lo característico del efecto eucarístico en el alma está en que no se dé independientemente de la participación en el sacrificio. O dicho de otro modo: el alimento del cuerpo de Cristo opera sus efectos a través de la muerte y resurrección que el fiel se apropia con su recepción, no siendo, por tanto, separables el banquete y el sacrificio¹³. En palabras de San Pablo: “Cada vez que comemos de este pan y bebemos de este caliz, anunciamos la muerte del Señor hasta que venga” (1 Cor 11, 25-26). Es interesante comprobar cómo tres siglos después S. Ambrosio repite la misma fórmula aun antes de que la Iglesia la convirtiera en vinculante: “Nosotros, siempre que tomamos los sacramentos, que por el ministerio de la oración sagrada se transfiguran (transfigurantur) en la carne y en la sangre, anunciamos la muerte del Señor”¹⁴. En consecuencia, la solidaridad adopta ahora la forma de un compartir los sufrimientos de los demás

¹² J. Ratzinger, “La reserva del Santísimo Sacramento”, *El espíritu de la liturgia: Una introducción*, Cristiandad, Madrid, 2002, p. 111.

¹³ J.A. Sayés, *El misterio eucarístico*, Palabra, Madrid, 2003, p. 455 ss.

¹⁴ S. Ambrosio, *De fide*, 4, 10.

miembros del cuerpo de Cristo, transformándolos en bendición y glorificación a partir de su cabeza, que ha sido ya glorificada sin perder los signos de la Pasión. Por ello, se ha podido decir eucarísticamente: “Bendito sea el dolor. Amado sea el dolor. Santificado sea el dolor... ¡Glorificado sea el dolor!”¹⁵. Por tanto, antes que en acciones solidarias con los más necesitados la solidaridad se hace presente, a este nivel eucarístico, de un modo ontológico.

La Eucaristía como prenda solidaria de vida eterna

El culto eucarístico reemplaza los sacrificios anteriores y holocaustos, dándose en él el auténtico culto de adoración en espíritu y en verdad. Pero no se identifica todavía con el cielo nuevo y la tierra nueva, sino que se sitúa en la fase intermedia entre el templo de Jerusalén y la plenitud, no alcanzada todavía, de quien es todo en todos. De aquí que sea un culto que haya de ir acompañado del escenario litúrgico en el que se rememora y actualiza el acontecimiento único de la entrega del Señor en acción redentora por el mundo. Cuando el mundo entero quede transformado porque haya sido penetrado en todas sus dimensiones por la redención, es claro que no habrá necesidad de acción litúrgica ni de culto eucarístico. En este sentido, la perspectiva escatológica forma parte de la Eucaristía en condición de meta última inherente a su realización.

Veámoslo desde otro ángulo partiendo de la consideración de las palabras del Antiguo Testamento reproducidas por Cristo: “Dios es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. No es un Dios de muertos, sino de vivos” (Mat. 22, 32). Son palabras que encuentran su definitiva confirmación si se las entiende a la luz del misterio eucarístico, divinizante del hombre. En la Eucaristía todos los que la reciben quedan inmersos en la vida divina y bajo este aspecto están en comunión entre sí. Es más: la comunión de los santos comprende a todos los vivos y difuntos, por quienes ora la Iglesia – o bien pide su intercesión – en el Canon de la Misa y a quienes se extiende la acción vivificante del único Cristo, del que unos y otros se han alimentado en su vida terrena o lo han prefigurado con su sacrificio lleno de fe, como el que se disponía a llevar a cabo el patriarca Abraham con su hijo Isaac. Cristo enlaza expresamente el sacramento de la Eucaristía con la posesión de la vida eterna, tanto en el status viator como en el estado que sigue a la resurrección final. Entre otros cabe citar el siguiente texto joánico: “Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y Yo lo resucitaré en el último día” (Jo, 6-54). Pero, ¿qué se entiende por vida eterna?

Para el cristiano la vida eterna no es una conquista de la supervivencia debida a cada alma por separado – como según parece era proclive a representársela la mentalidad platónica – sino un don de arriba por el que Dios

¹⁵ J. Escrivá de Balaguer, *Camino*, nº 208.

entabla un diálogo amoroso con quienes se abren a Él¹⁶. Es un diálogo que se incoa en esta vida y no se interrumpe con la muerte, sino que alcanza su plenitud con la visión de Dios cara a cara. Y es Dios quien ha iniciado el diálogo al llamar a la existencia a cada uno con su Palabra y, por fin, al ratificar esa llamada por medio del sacramento del amor, de modo que el hombre lo pueda proseguir haciendo de su respuesta acción de gracias – no otra cosa es lo que significa Eucaristía. Pero, además, en la elevación a la vida eterna se refleja en toda su fuerza la comunión de unos con otros en el único cuerpo de Cristo. Ratzinger ha abordado este aspecto escatológico de la Eucaristía en los siguientes términos:

“Vida eterna es aquella forma de vida, en el centro de nuestra vida terrena actual, que no es afectada por la muerte, porque se extiende más allá de ella. En medio del tiempo vivo lo eterno... Una sucesión infinita de momentos puntuales sería insoportable; la concentración de nuestra existencia en el único instante del amor de Dios no solamente transforma la finitud en eternidad (en el hoy de Dios), sino que, simultáneamente, significa la comunión con todos aquellos que son acogidos por ese mismo amor”.

Y prosigue:

“En el Reino de amor del Hijo no existe, según un texto de San Juan Crisóstomo, la fría palabra ‘mío y tuyo’. Como el amor de Dios nos es común a todos, todos nos pertenecemos unos a otros”¹⁷.

La comunión eucarística subraya igualmente tanto la individualidad de aquel que la recibe, a quien Cristo se vuelve entregándole el pan – es significativo en este sentido que el evangelista diga que en la última cena tomó el pan antes de dárselo a cada apóstol – como la comunidad que celebra el banquete, inserto a su vez en los himnos de alabanza común a Yahvé, tal como aparecen en la celebración de la Última Cena (en estos himnos se puede encontrar un preludio de la liturgia en la que inscribe la Iglesia este Sacramento). De aquí se desprenden dos consecuencias. No es suficiente, por un lado, el *vis-à-vis* del individuo como único frente a Dios, al modo como lo entiende Kierkegaard, pero, por otro lado, también es unilateral la colectividad en la que el individuo como tal se diluye, al modo como Unamuno en su novela *San Manuel bueno y mártir* hacía prevalecer la fe colectiva sobre las vacilaciones de los particulares. La Iglesia es comunidad de creyentes, fundada en el Hombre-Dios, quien se dirige a cada fiel que comulga, comunicando así su vida a la totalidad de su cuerpo. No cabe la relación individualista con Dios porque cada hombre es miembro solidario con los otros miembros del cuerpo de Cristo, fuera del cual

¹⁶ Es uno de los temas recurrentes en la obra de Ratzinger-Benedicto XVI: “La vida eterna es por tanto un acontecimiento relacional. El hombre no la ha adquirido por sí mismo, ni sólo para sí. Mediante la relación con quien es Él mismo la vida, también el hombre llega a ser un viviente” (J. Ratzinger-Benedicto XVI, op. cit., p. 104).

¹⁷ J. Ratzinger, *La Eucaristía centro de la vida*, op. cit., p. 157.

carece de vida, pero tampoco se impone sobre el individuo la colectividad, por cuanto el principio de vida en todos y cada uno es Cristo-cabeza. La difusión horizontal necesaria de la vida en solidaridad con los otros está arraigada en la relación vertical descendente a todos los hombres, tal como la expresa el doble madero de la Cruz.

Este mismo carácter solidario de la comunidad se hace visible de modo grandioso en la imagen escatológica con que Cristo describe el Juicio final en la consumación de los tiempos. Allí se hace patente que al final seremos juzgados los unos en relación con los otros, según que hayamos visto o no a los demás como incorporados a Cristo y hayamos atendido a sus necesidades materiales y espirituales en la solidaridad que proviene de ser todos miembros de un único cuerpo, presidido por Cristo. En la medida en que las decisiones propias hayan cristalizado y configurado definitivamente nuestro modo propio de ser, disponen de una u otra forma nuestro destino eterno. Podría incluso examinarse cómo la salvación eterna incumbe a cada cual, pero no al margen de los demás salvados, como lo refleja entre otras la imagen del banquete.

A modo de conclusión

Estamos ya en condiciones de recapitular el camino recorrido. Se ha empezado poniendo de relieve las implicaciones éticas, ontológicas y personalistas del concepto de solidaridad, expresables en definitiva con el concepto de comunidad, en el que no quedan absorbidos los individuos componentes, sino abiertos a un ámbito de mayor alcance del que resultaría de la suma de sus peculiaridades, en una suerte de juego de suma cero. Aunque no se trata de una noción específicamente cristiana, como en cambio sí lo es la de comunidad, la solidaridad refleja bien implicaciones fundamentales de la vida cristiana, que en particular tienen que ver con el sacramento de la Eucaristía, en el que se ha centrado esta contribución.

En primer lugar, entra dentro de la lógica y de la dinámica de la comunión eucarística la solidaridad – vivificada por la caridad – referida a los que se alimentan del mismo pan, y no entendida tanto como un efecto pasivo del sacramento cuanto como virtud moral, ya que proviene de Cristo, que, al incorporarnos a Sí como miembros de su cuerpo, nos abre su Pasión y Resurrección para que cooperemos en la obra redentora de la humanidad¹⁸. En segundo lugar, la solidaridad – sobreelevada por la caridad – atañe también a la vida de Cristo que se comunica a sus miembros, según la cual el existir del hombre nuevo se

¹⁸ Juan Pablo II lo ha expuesto en la Carta Apostólica *Salvifici doloris*: “Si un hombre se hace partícipe de los sufrimientos de Cristo, esto acontece porque Cristo *ha abierto su sufrimiento al hombre*, porque Él mismo en su sufrimiento redentor se ha hecho en cierto modo partícipe de todos los sufrimientos humanos... El misterio de la pasión está incluido en el misterio pascual” (n. 19).

convierte en un existir dativo o ser-para, reproduciendo así el modo de vivir de Cristo, tal que en palabras de San Pablo “no soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí” (Ga. 2, 20). Y, tercero, esta solidaridad, no ya en proceso de realización imperfecta sino lograda en plenitud, como comunicación de la vida interna trinitaria, tiene en la Eucaristía las arras o garantía de que será alcanzada un día, cuando los términos “mío” y “tuyo” dejen de ser aislantes, porque el propio cuerpo y las capacidades anímicas ya estén definitivamente glorificados junto con su cabeza.

THE INCREASE OF SOLIDARITY INTO THE BODY OF CHRIST

SUMMARY

The article opens with an exposition of the notion of solidarity as an interpersonal link, in opposition to the conventional association of individuals. In the first instance, such solidarity characterizes the Eucharistic communion which embraces those who feed from the same Bread and Wine, and is not understood as a passive effect of the sacrament, but as moral virtue which springs up from the cooperation with Jesus the Redeemer. Secondly, solidarity assimilates the life of a man to that of his Saviour which is echoed with the words of St. Paul: “and yet I am alive; yet it is no longer I, but Christ living in me” (Ga. 2, 20). And, thirdly, solidarity, which finds its basis in the Eucharist, can not expect its fulfilment in this earthly life of man, but only in reaching the glorious floor of heaven.

KEYWORDS: community, persons, eternal life, sacrifice.

KS. JACEK WOJDA*

CZAS JAKO DROGA KONIECZNA I POWSZECHNA MIĘDZY BOGIEM A CZŁOWIEKIEM

Zagadnienie czasu stanowi przedmiot różnorodnych i wielostronnych refleksji. Próby jego zrozumienia są obecne u wielkich myślicieli i twórców kultury, wśród który znajdują się Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Izaak Newton, Emanuel Kant i Albert Einstein¹. Od Galileusza wraz z ujęciem ilościowym natury czas wchodzi w zakres fizyki rozumianej nowożytnie. Jego korelatem jest natura, czyli przyroda i cały wszechświat. W klasycznej myśli filozoficznej, której przedstawicielem i mistrzem jest Arystoteles, czas jest jedną z kategorii bytu. Myśl grecka zaważyła na podejściu do problemu czasu². Religijna myśl żydowska i chrześcijańska dotycząca czasu odcisnęły w jeszcze większym stopniu swoje piętno na kulturze Europy i świata³.

Myśl religijna pozostawała w kręgu racjonalnego podejścia do czasu. Podczas gdy czas przeżywany w wierze kształtowany był w odniesieniu do

* Ks. dr Jacek Wojda – Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela; e-mail: jacek.wojda@wp.pl

¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003; *Czas w kulturze*, red. Andrzej Nowicki, Lublin 1983; *O naturze czasu*, red. Andrzej Wierciński, Kielce-Warszawa 2004.

² G.E.R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: *Czas w kulturze*, wybór, opr. i wstęp A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 218: „W myśli greckiej znalazły głęboki wyraz dwa przeciwstawne doświadczenia czasu. Z jednej strony cykl pór roku oraz dobowe i roczne ruchy ciał niebieskich stanowią najwyraźniejsze przykłady *procesów powtarzalnych*, a na poziomie życia społecznego tę ideę czasu potwierdza i wzmacnia powtarzanie się rok po roku tych samych świąt religijnych. Ale proces starzenia się jest nieodwracalny, zbliżanie się śmierci jest nieuniknione (...)”.

³ A. Neher, *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: *Czas w kulturze*, s. 266: „O oryginalności myśli żydowskiej stanowi nie tylko to, że przypisuje stworzenie jednemu Bogu, lecz że ustanawia między tym Bogiem a światem przez Niego stworzonym stosunek historyczny, a nie mitologiczny. (...) Ponieważ całe Stworzenie występuje w czasie historycznym, żaden z jego elementów nie istnieje w nie-czasie Boga. Zewnętrzność Boga względem Jego Stworzenia jest prawdziwie absolutna, a absolut ten powróci u końca czasów.” G. Pattaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, w: *Czas w kulturze*, s. 296-297: „(...) lata trzeba liczyć od narodzenia Chrystusa – od zdarzenia umiejscowionego w czasie, ale też odmierzającego czas. Okoliczność, że zaszło wydarzenie w postaci narodzin Chrystusa, ma więc taki charakter, że cała przeszłość i cała przyszłość czerpią od Chrystusa swe ukierunkowanie. (...) historyczny fakt Chrystusowego dzieła zbawienia nadaje wartość czasowi”.

wydarzeń zbawczych, ludzie wierzący nie przestawali interesować się czasem i poddawali go refleksji filozoficznej. W podejściu do rzeczywistości ideałem jest połączenie *fides et ratio*⁴. Próba ujęcia czasu w tej perspektywie jest bardzo ważna dla myśli teologicznej i dla życia, szczególnie życia duchowego. Zagadnienie czasu jest bowiem istotne w rozumieniu i przeżywaniu wiary chrześcijańskiej dziś, kiedy czas jest psychologizowany lub fizykalizowany. Nurt psychologiczny zwrócił uwagę na wewnętrzny czas człowieka, w którym żyjący człowiek jest kształtowany, a czas ulega personalizacji⁵. Nurt fizykalny badał czas w wymiarze wszechświata i świata, oraz wpływ czasu fizykalnego na życie człowieka⁶. W świecie zdominowanym przez nauki przyrodnicze i techniczne, człowiek często jest w nich zamknięty i urzeczowiony. Czas winien pomagać odnaleźć się współczesnemu człowiekowi. Szukając stosownych perspektyw do ujęcia czasu, pytamy się o jego miejsce w życiu konkretnego człowieka, który prowadzi życie religijne łączące refleksję i wiarę.

W pierwszej części położymy fundamenty pod zrozumienie czasu opierając się na rozważaniach fizycznych i metafizycznych Arystotelesa oraz przedłużając rozważania i dostrzegając ich aktualność, która wyraziła się w myśli św. Tomasza z Akwinu. W drugiej części spojrzymy na czas religijny, którego nośnikiem jest w sposób szczególny Kościół katolicki. Czas filozoficzny, jak i czas religijny, oba ujęte według przesłanek racjonalnych tworzą razem punkt wyjścia do refleksji nad rolą czasu w życiu chrześcijanina. Ta trzecia część jest próbą ukazania podejścia do czasu i jego akceptacji w życiu duchowym w Kościele. Czas nie jest właściwością abstrakcyjną i tylko formalną, którą można traktować w oderwaniu od świata, od człowieka i – w innym sensie – od Boga, dlatego będzie ujęty w jakieś relacji do tych bytów, stanowiąc niejako sieć łączącą je i nie dającą się rozzerwać, ponieważ w innym przypadku – straciłaby swoje istnienie.

Filozoficzne ujęcie czasu

Spojrzenie w kategoriach filozoficznych na czas daje Arystoteles⁷. Stagiryta przedstawia czas w aspekcie bytowości dążąc do wyjaśnień pewnych, ko-

⁴ Jan Paweł II, *La foi et la raison. Lettre encyclique Fides et ratio*, Paris: Centurion, Cerf, Mame, 1998, nr 45-48, s. 61-65; *Le drame de la séparation entre la foi et la raison*.

⁵ Zob. H. Bergson, *La pensée et le mouvement. Essai sur les données immédiates de la conscience*, w: *Œuvres*, Paris 1953. Por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną (wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Wrocław, Warszawa 1992, s. 21.

⁶ P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie...*, s. 6: „Najważniejszą częścią pracy jest dowód, że nowe pojmowanie czasu faktycznie wpływa na rozumienie zagadnień teologicznych”. Autor skupia się głównie na pojmowaniu fizycznym czasu opierając się na najnowszych odkryciach fizyki (por. tamże, s. 9).

⁷ J. Moreau, *Le temps selon Aristote*, „Revue Philosophique de Louvain” 46 (1948), s. 57-84 i 245-274; R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Quatre études, Paris 1982.

niecznych, powszechnych. Rozpatrując w tym aspekcie problem czasu, trzeba wyjść od jednego z fundamentalnych pojęć filozoficznych, a mianowicie od pojęcia substancji. Pojęcie to ma inne znaczenie niż substancja fizyczna, którą widział w rzeczywistości i wprowadził do filozofii Kartezjusz. Ów filozof wyróżnił w rzeczywistości dwie rzeczy: *res cogitans* i *res extensa*, czyli substancję duchową i substancję materialną. Lecz substancja materialna nie jest częścią bytu, ale samodzielnym bytem, którego istotą jest rozciągłość (mierzalność). W niej to ruch jest pojęty jako przemieszczanie się wewnętrzne materii. W tej optyce będzie widziany czas, który związany jest z ruchem. Będzie więc podlegał nowożytnej fizyce. Substancja materialna jest przedmiotem badania takiej fizyki. Ten nurt w ramach nauk przyrodniczych dominuje od Kartezjusza aż po dzień dzisiejszy. Czas, według Newtona lub Einsteina, pozostaje czasem fizycznym i jako taki służy do organizacji i orientacji działań człowieka.

Aby ująć czas szerzej, przekraczając zawężoną przez Kartezjusza perspektywę badawczą, można odwołać się do Arystotelesa. Jego koncepcja substancji obejmuje zagadnienie czasu, które jest interesujące dla naszych rozważań. Spotyka się ona często z niezrozumieniem lub uproszczeniem, co dzieje się ze szkodą dla prawdy⁸. Substancja, według Arystotelesa, jest bytem samym w sobie (*ens per se*), jest tym, co nie tkwi w czymś innym, tym, co jest czymś określonym i czymś wewnętrznie jednolitym⁹. Substancja jest podmiotem dla przypadłości i istnieje wraz z nimi, nie istnieje rzecz-substancja czysta bez przypadłości. Byt sam w sobie nie jest tożsamy z „bytem przypadłościowym”, ale jest z nim sprzeczny. Mimo tej precyzji Arystoteles określa substancję jako *ens per se*, a niekiedy *ens per se* jako substancję wraz z przypadłościami. Substancja bowiem i przypadłości stanowią kategorie bytowe, których wylicza dziesięć. Są one następujące: substancja, jakość, ilość, relacja, działanie, doznawanie, miejsce, czas, posiadanie i położenie. Substancja jest pierwszą z kategorii, która jest trwałą sama przez się, ale również inne kategorie są czymś bardziej trwałym niż coś przypadłościowego¹⁰ w sensie przypadkowego – co

⁸ P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie...*, s. 8: „Obecnie zmienia się zarówno rozumienie substancji, jak i rozumienie materii, zmienia się też sens pojęcia czasu, już nie tylko co do ukształtowania jego struktury, lecz również co do jego płaszczyzny bytowej. Nowe teorie nie traktują czasu jako przypadłości materialnej substancji, lecz nadają mu takie samo znaczenie ontologiczne, jakie posiada materia. Zmienia się więc sens wypowiedzi stosujących to słowo. Należałoby rozpatrywać rzeczywistość całościowo, gdyż według współczesnej fizyki czas nie istnieje jako samodzielna, dająca się wyraźnie wyodrębnić i zmierzyć realność”. Teoria substancji Arystotelesa ujmując wręcz przeciwnie rzeczywistość całościowo w aspekcie bytowym. Kartezjusz zaś stosuje pojęcia filozoficzne do fizycznego ujęcia świata ograniczając ich zakres semantyczny. Zob. A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 171-173.

⁹ G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: KUL, 2003, s. 241.

¹⁰ Możemy się spotkać z uproszczeniem myśli Arystotelesa dotyczącej czasu: zob. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie...*, s. 8: „Według wielowiekowej tradycji czas nadal jest traktowany przez

pojawia się w spekulacjach średniowiecznych nad tym tematem. Według Arystotelesa, kategoria czasu jak i inne kategorie są podporządkowane substancji. W swej *Fizyce* (IV, 11) Arystoteles daje następującą definicję czasu:

Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. („To jest zatem czas, ilość ruchu ze względu na przed i po”)¹¹.

Jest on zawsze związany proporcjonalnie z ruchem. Tę ilość ruchu wyraża się w jednostce miary, czyli w liczbach.

Dla poszerzenia perspektywy widzenia czasu przypomnijmy, że Arystoteles wyróżnia trzy rodzaje substancji: substancje zmysłowe, które powstają i giną, substancje zmysłowe, które nie giną (są nimi według Stagiryty niebo, planety i gwiazdy zbudowane z czystego eteru) oraz substancje ponadzmysłowe nieruchome i wieczne, wolne od wszelkiej materii¹². Arystoteles twierdzi logicznie, że substancje niszczone istnieją dlatego, że istnieją substancje niszczalne. W substancjach, w których mieszczą się wszystkie sposoby bytowania, mieści się czas. Jest on niszczalny, nie powstał ani nie ma końca. Wniosek ten wynika z rozumowania, że przed powstaniem czasu musiałoby istnieć jakieś „przedtem”, a po jego końcu jakieś „potem”. To „przedtem” i „potem” są następstwem czasu, czyli czasem. A zatem czas jest wieczny. Takie samo rozumowanie odnosi się do ruchu, bez którego nie ma czasu. Ruch i czas istnieją wiecznie. Wieczny ruch i wieczny czas mają przyczynę wieczną i nieruchomą, która stała się źródłem ruchu i jego wieczności. Tą pierwszą przyczyną jest Nieporuszony Poruszyciel. Pierwszy Poruszyciel będący pierwszą substancją poruszył wszystko czystym aktem swej woli tak, jak przedmiot miłości pociąga kochającego. Nie jest to przyczyna typu sprawczego, ale typu celowego. W ten sposób cały świat przeniknięty jest wpływem Boga, który poruszył go i jest przedmiotem pragnienia i przyciągania świata do siebie. W tym ujęciu świat zawsze był kosmosem, a nigdy chaosem, gdyż jest bez początku, jak sama Pierwsza Zasada, zwana Bogiem. Bóg więc nie stworzył świata i człowieka, ale jest przedmiotem jego miłości, choć sam nie kocha, a jeżeli już to kocha tylko samego siebie. Bóg nie zniża się do ludzi.

Takie wnioski zostały wyprowadzone przez Arystotelesa na drogach myśli skonfrontowanej z innymi teoriami filozoficznymi i obserwacją otaczającej

teologów jako miara ruchu, jako dająca się wyizolować cecha stworzonego kosmosu. Czas według tej tradycji nie jest w najmniejszym stopniu powiązany z substancjalnością i stanowi jedynie jedną z przypadłości”. Por. T. Wojciechowski, *Scholastyczne i niescholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, „*Analecta Cracoviensia*” 3 (1971), s. 83-115.

¹¹ Aristote, *Physique. Tome I (I-IV)*, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926, 219b 1-2. Tamże, 219b 2-3: Οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ’ ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἢ κίνησις. Arystoteles, *Dziela wszystkie*, tłum., wstęp, komentarz K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, t. 2, Warszawa: PWN, 1990, *Fizyka*, s. 107. G. Reale, *Myśl starożytna*, s. 255.

¹² G. Reale, *Les racines culturelles et spirituelles de l’Europe*, Mame 2004, s. 135.

rzeczywistości. Wracając do pojęcia czasu i związanego z nim ruchu, zauważyć można, że istnienie substancji zmysłowych, które są zniszczalnymi, nie przeczy niezniszczalnemu bytowaniu ruchu i czasu. W tych substancjach bowiem trwa ruch i czas w ich procesie dążenia ku zniszczeniu. Przechodzą one bowiem z jednego stanu do drugiego, z jednego bytu w inny. Wydedukowany Pierwszy Poruszyciel i zaobserwowany ruch są ze sobą powiązane. Teoria substancji i przypadłości potwierdza ten stan. Ruch i czas są czymś pierwotnym, jak i Pierwszy Poruszyciel.

Jaka jest więc droga do przebycia między człowiekiem a Bogiem i jaką rolę pełni na niej czas? Czas Arystotelesa nie wydaje się być przeszkodą na drodze do Boga, gdyż jest wieczny, stały, niezmienny; skoro czas jest wieczny, posiada pewien boski sposób bytowania. Jednak Bóg jest poza czasem; uruchomił czas, lecz nigdy w nim nie był. Istnieje zatem przepaść między Bogiem a czasem, jak między światem zmysłowym niezniszczalnym i ponadzmysłowym, czyli czysto boskim. Człowiek jako substancja, której formą jest dusza duchowa, żyjąca w ciele, jest predysponowany, aby łączyć się ze światem boskim. Jego intelekt pochodzi z zewnątrz i posiada cechy boskie¹³. Wchodzi zatem w czas jakby naturalnie uposażony, aby w nim się poruszać. Arystoteles zaznacza, że niemożliwością jest poznanie czasu bez relacji do duszy ludzkiej. Ona bowiem postrzega czasowe „przed” i „po”¹⁴. Ona potrafi liczyć czas liczbami, które są pojęciami formalnymi. Bóg nie pomoże człowiekowi dojść do Siebie, a czy może uczynić to czas? Wydaje się, że nie, skoro czas jest przypadłością bytu ludzkiego, przypadłością trwałą, lecz zawsze przypadłością, choć człowiek potrafi go spostrzec i liczyć. To intelekt ludzki i funkcja poznawania jest drogą w czasie prowadzącą do Boga. Czy odkrycie czasu i zrozumienie jego idei pozwala dojść do substancji czysto boskiej? Czas realny jest fundamentalną rzeczywistością istnienia człowieka i przedmiotem jego poznania. Jak wiele innych elementów istniejącej całej rzeczywistości, jest on porcją do poznania, które przybliży do pełni bożej. Jednak, jak zasygnalizowano powyżej, droga do Boga jest jednostronna, człowiek zdąża ku Bogu przede wszystkim przez poznanie, Bóg jako że jest bytem doskonałym, myślą myślącą siebie¹⁵ i miłością mającą upodobanie w sobie, nie wychodzi ku temu, co niedoskonałe i dążące do doskonałości. Człowiek jest w centrum procesu wspinania się ku wyżynom niebieskim. Ma on pewną autonomię i może się temu poświęcić wybierając tę najlepszą część aktywności człowieczej. Jednak Arystoteles w swojej myśli nie daje wszystkich odpowiedzi na pytania dotyczące człowieka złożonego z duszy i śmiertelnego ciała, człowieka mającego osiągnąć najwyż-

¹³ *O duszy*, I, 4. Zob. G. Reale, *Myśl starożytna*, s. 262.

¹⁴ *Fizyka*, IV, 11: „nie jest możliwe, aby istniał czas, gdyby nie istniała dusza”. G. Reale, *Myśl starożytna*, s. 255.

¹⁵ *Metafizyka*, XII, 7-9. Zob. Tamże, s. 248.

sze szczęście poprzez poznanie. Nie daje sposobu przekroczenia pewnego dualizmu między tym, co ziemskie i niebieskie, cielesne i duchowe, zmysłowe i ponadzmysłowe, czasowe i ponadczasowe. A jest to ważne zagadnienie dla określenia drogi między człowiekiem a Bogiem.

Choć przekroczono już koncepcję świata Arystotelesa, obalając jego teorię o świecie podksiężycowym i ponadksiężycowym, substancja i czas nie straciły swej aktualności. Wypracowanie pojęć substancji i czasu jako jej trwałej przypadłości lub kategorii bytowej stanowi osiągnięcie realistycznego poznania rzeczywistości. W tym procesie poznawczym punktem wyjścia było stwierdzenie istnienia konkretnej treści, czyli istoty danego bytu. Dokonane to zostało w sądach egzystencjalnych. To uchwycenie istnienia i istoty bytu, które to złożenie odnosi się do wszystkich bytów, czyli rzeczy, jest fundamentalne w myśleniu o całej rzeczywistości. Substancja i czas mają w sobie te dwa elementy bytu. A zatem substancja z jej przypadłością bytową jaką jest czas jest czymś realnym, o czym prawdę stwierdza się w sądzie egzystencjalnym. Wśród bytów jest człowiek. Jest on substancją bytową. W operacji poznania stwierdzam jego istnienie. Substancja człowieka ma w sobie przypadłość czasu, to znaczy, że czas jest mu przyporządkowany. Człowiek na ziemi żyje w czasie.

Udoskonalenie rozumienia takich pojęć jak substancja i czas przyniósł św. Tomasz z Akwinu¹⁶. Związane były one, jak widzieliśmy u Arystotelesa, z koncepcją świata, a szczególnie z jego wiecznością. Rzeczywiście starożytni filozofowie nie zajmowali się problemem zaistnienia świata. Wszyscy byli przekonani, że świat istnieje od zawsze. Problem stanowiło wyjaśnienie ruchu w świecie. Stąd zrozumiałą się stała teoria Pierwszego Poruszyciela. Zainspirowani myślą religijną Ojcowie Kościoła, jak Justyn Męczennik, Orygenes, Augustyn i inni, podjęli ten problem. Tomasz opracował go najbardziej gruntownie od strony filozofii. Dlatego koniecznym wydaje się, uzupełnić rozważania filozoficzne odwołując się do św. Tomasza z Akwinu, który znany jest ze swego oparcia się na filozofii Arystotelesa. W szczególności, jak Stagyrta, tak też Tomasz pozostał przywiązany do pierwszeństwa ontologicznego substancji indywidualnej¹⁷. Jednak uważał on, że nie można wyjaśnić ostatecznie substancji przyjmując jej aktywność naturalną i ruch. Konieczne jest rozważenie faktu zaistnienia całej substancji¹⁸. Jej zaistnienie może wyjaśnić ostatecznie jej by-

¹⁶ A. Fuente, *Caracter cosmológico de la noción de tiempo en Santo Tomas*, *Estudios Filosóficos* 3 (1954) 171-210; Tenże, *De natura temporis apud sanctum Thomam*, Santander, 1955. Cyt. za P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie...* Zob. Jan Paweł II, *La foi et la raison. Lettre encyclique Fides et ratio*, nr 43-44, s. 59-61: *La constante nouveauté de la pensée de saint Thomas d'Aquin*.

¹⁷ L.-B. Geiger, *Penser avec Thomas d'Aquin*, Fribourg: Cerf, 2000, s. 48: „Comme le Stagirite, le Docteur Angélique s'est attaché à la primauté ontologique de la substance individuelle, foyer d'existence autonome (*ens per se*) et d'activité”.

¹⁸ Zob. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesolowski, Poznań: W drodze, 1985, s. 256.

towość. Żaden byt z obserwowalnych nie może wytworzyć innego bytu, którego istnienie byłoby odrębne i różne od działającego bytu. Obracając się wśród bytów nietrwałych, zniszczalnych, ginących, będących w ruchu, stwierdzić można, że ich istnienie jest przygodne. Dla uniknięcia absurdu owo istnienie domaga się istnienia absolutnego, czyli bytu, który byłby istnieniem w sobie jak i źródłem istnienia dla innych bytów. Tomasz określa ten byt Bogiem¹⁹. To „Pierwsze Istnienie” może uczynić coś z nicości²⁰, i to uczynienie czegoś z niczego zostało nazwane stworzeniem²¹. Według Tomasza, racje rozumowe i głoszona wiara przemawiają za tym, że „wszystkie rzeczy zostały stworzone przez Boga”²². Jednak nie można poznać początku istnienia świata. Kategorie czasowe „przedtem” i „potem” zawodzą w tym dowodzeniu. Arystoteles i jego uczniowie prowadzili refleksje biorąc zawsze za podstawę istnienie materii, czyli czegoś, z czego można coś zrobić. To zrobienie było udzieleniem formy danej materii. Bóg jednak nie tak działa. *Ens Supremum* – Bóg nie potrzebuje preegzystującej materii, czasu, refleksji, aby zdecydować o uczynieniu czegośkolwiek, jak potrzebuje tego rzemieślnik. Bóg jest mocniejszy niż rzemieślnik. Stwarza „w mgnieniu oka” substancję świata, jednocześnie materię i formę²³. Akt dania bytu, czyli jego stworzenia jest wieczny jak Bóg. Nic nie jest czasowe u Boga. Wobec tego nie można orzekać o tym, co jest ponadczasowe i wieczne? Można to czynić poprzez analogię lub poprzez objawienie. Mając skutek można wnioskować o przyczynie sprawczej, ale rozum pozostaje bezsilny wobec aktu stwórczego. Dlatego sam akt stwórczy jest tajemnicą wiary jak też i to, że świat zaistniał w czasie²⁴.

Odejdźcie od aksjomatu Arystoteles mówiącego, że „z niczego nic nie może powstać” stosownie do zaobserwowanych zmian zachodzących w naturze, stwarza możliwość zobaczenia (theorein) Boga, który w swym działaniu nadnaturalnym stwarza coś z nicości. Stwarzanie i zmiany, czyli ruch nie są tą samą rzeczywistością. Wszelka bowiem zmiana zakłada podmiot działania, czyli

¹⁹ E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, PUF 2004, s. 603. Każda z pięciu dróg do poznania istnienia Boga kończy się stwierdzeniem, że ten byt jedyny konieczny nazywamy Bogiem.

²⁰ Można było mówić o tym w czasach Tomasza, gdyż już przed nim w cywilizacji muzułmańskiej w Bagdadzie (VII-X w.) została wynaleziona cyfra zero, czyli nic. Stąd pojawia się temat stworzenia z niczego (*creatio ex nihilo*). Arystoteles nie zna tego zagadnienia, Stary Testament o tym wprost nie donosi.

²¹ Tomasz, *De potentia*, q. 1, a. 1. Zob. *Summa Theologiae*, I, q. 45, aa. 1-2.

²² *De potentia*, q. 3, a. 5. Zob. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, s. 260.

²³ Arystoteles choć był realistą pozostawał pod wpływem platonizmu. Kładł nacisk na formę w bycie, która go organizuje i porusza. Tomasz kładzie akcent na istnienie, jako że ono jest istotą bytu. W tym ujęciu pojawia się pytanie o rację zaistnienia (a nie tylko stwierdzenie przemian). Pojawia się też pojęcie przyczyny celowej.

²⁴ *De potentia*, q. 3, a. 17; *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 2. Zob. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, s. 269. Por. Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi*.

substancję. Wyjątek stanowi substancja czysta. Dopiero w tej rzeczywistości substancji stworzonej można mówić o ruchu, a w związku z nim o czasie, który jest korelatem ruchu. Akt stwórczy jest u podstaw wszelkiego istnienia, a wszelkie stworzenie, każdy byt, powiązany jest z Bogiem, jak ze źródłem swego istnienia. Tak więc i czas jest uzależniony od Boga²⁵. Co więcej, jest stale stwarzany przez Boga, to znaczy podtrzymywany w istnieniu. Dla Boga bowiem jest tym samym stworzyć świat i zachować go w istnieniu.

Pojęcia substancji i czasu wypracowane przez Arystotelesa zostały wykorzystane do zrozumienia rzeczywistości przez Tomasza. Istnieją zatem różne byty, które można nazwać substancjami. Wśród nich jest substancja boska nie stworzona, czyli Bóg, i różnorodne byty stworzone. Szczególną substancją stworzoną jest człowiek. Jego istotą jest posiadane przez niego słowo niosące sens, które Arystoteles wyraził terminem *logos*²⁶. Jedną z najbardziej tradycyjnych definicji człowieka akcentuje tę jego rozumną właściwość: *homo est animal rationale*²⁷. Ciało i dusza człowieka stanowią, według Arystotelesa, substancję złożoną, ale zupełną, a ciało ma się do ciała jak materia do formy. Tomasz podobnie dowodzi, że dusza duchowa jest zjednoczona ze swym ciałem jak z jego formą²⁸. Na gruncie teologii doktor anielski twierdzi, że formą dla ciała jest nieśmiertelna dusza stworzona przez Boga. W sposób oryginalny byt ludzki nie jest określony jako ciało żyjące lub zwierzę rozumne, ale jako substancja duchowa zjednoczona z ciałem²⁹. Rozum będąc intelektem substancjalnie, stanowi element istotowy bytu ludzkiego³⁰.

Odnosząc się do objawienia Bożego, mówiącego o człowieku jako bycie stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, Tomasz definiuje najbardziej kompletnie byt ludzki. Dochodzi do tego określając obraz jako finał tworzenia człowieka i akcentując przyczynę celową jego tworzenia. Byt ludzki zatem został stworzony, chciany i pojęty przez swego Stwórcę, nie po to, aby był substancją myślącą lub rozumnym zwierzęciem, ale aby być na podobieństwo Bo-

²⁵ Tomasz w *De potentia* (q. 1, a. 5) omawiając zależność istnienia bytów od stwórcy ukazuje zarys historii metafizyki, gdzie w oparciu o złożenie bytowe substancja i przypadłość przedstawia poszukiwania głębszych przyczyn istnienia bytów. Zob. S. Adamczyk, *Pełna zależność stworzenia od Stwórcy w nauce św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966), s. 17-31.

²⁶ Fr. Châtelet, *Une histoire de la raison. Entretiens avec Émile Noël*, Seuil 1992, s. 61.

²⁷ Jest to sentencja Seneki Młodszego (3-65 r. po Chr.), ale tkwi ona swymi korzeniami w tradycji filozoficznej Arystotelesa.

²⁸ *Summa contra Gentiles*, IV, 26.

²⁹ *De ente*, 4. Zob. L.-B. Geiger, *Penser avec Thomas d'Aquin*, s. 112.

³⁰ Unikając zdeformowania myśli Tomasza i popelnienia anachronizmu, trzeba podkreślić, że racjonalizm współczesny zrywa z tą koncepcją Tomasza określając rozum jako autonomiczną władzę leżącą między intelektem a władzą zmysłów. Zob. L.-B. Geiger, *Penser avec Thomas d'Aquin*, s. 113.

ga³¹. To zaś suponuje, że zdolny jest naturalnie poznawać i kochać Boga. Jego życie i aktywność ma uaktualnić w najwyższym stopniu ten obraz wyciśnięty w akcie stworzenia³². Obraz Boży jaki nosi człowiek w sobie pomaga zatem zrozumieć kim jest człowiek i po co żyje.

Człowiekowi przysługuje tytuł osoby (ludzkiej). Rzymski filozof Boecjusz (480-524) w traktacie *O osobie Chrystusa i jej dwóch naturach* zdefiniował osobę jako *substancję indywidualną rozumnej natury*³³. Określenie to przybliży człowieka jako byt odrębny od świata rzeczy i przyrody, ale przede wszystkim ukazuje jego związek ze światem Bożym. Definicja ta bowiem powstała na bazie kontrowersji teologicznych dotyczących Boga, o którym mówi Objawienie chrześcijańskie³⁴. Przytoczona klasyczna definicja osoby uświadamia trwałość tradycji filozoficznej Arystotelesa, m.in. przez oparcie się na pojęciu substancji. Tomasz z Akwinu znał ją bardzo dobrze, gdyż korzystał ze wspomnianego dzieła Boecjusza, gdy pisał o Chrystusie jako osobie³⁵. Późniejsi personaliści powiedzą, że osoba realizuje się w relacyjności względem innych osób i Boga oraz wobec całej rzeczywistości³⁶. Relacyjność bytu jest, według Stagiryty, także kategorią, którą charakteryzuje się byt.

³¹ *Summa Theologiae*, I, q. 93.

³² Tamże. Ten obraz Boga może być widziany na trzy sposoby: w zdolności naturalnej poznawania i kochania Boga, w realizacji niedoskonałej lub doskonałej poznania i miłości Boga. Pierwszy sposób znajduje się we wszystkich ludziach, drugi w sprawiedliwych, trzeci w świętych. W *De potentia* (q. 9, a. 9) Tomasz wyróżnia trzy podobieństwa Trójcy Świętej w stworzeniach: podobieństwo śladów lub przedstawienie przyczyny przez jej skutek; podobieństwo obrazu naturalnego zarezerwowane stworzeniu rozumnemu zdolnemu kochać i poznawać jak Bóg kocha i poznaje, podobieństwo jedności, do której dochodzą święci.

³³ Beotius, *Liber de persona et duabus naturis*, PL 64, 1343, Caput II: *Persona quid sit*: "quoniam praeter naturam non potest esse persona, quoniam quae naturae dicuntur, aliae substantiae sunt, aliae accidentes, et videmus personam in accidentibus non posse constitui; quis enim dicat ullam albedinis, vel nigredinis, vel magnitudinis esse personam? (...) nulla est enim persona equi vel bovis, caeterorumque animalium, quae muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt. At hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli. Rursus substantiarum aliae sunt universales, aliae particulares". Caput III: *Differentia naturae et personae*: "Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus, sed in individuis constat, reperta personae est igitur definitio: Persona est naturae rationalis individua substantia".

³⁴ R. Remond (dir.), *Les grandes inventions du Christianisme*, Paris 1999, s. 47-68.

³⁵ J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, s. 180. 217. 383-384. Traktat *De unione Verbi incarnati* może być uważane za przygotowanie do *tertia pars Summy Teologicznej*, gdzie znajdujemy wywód o osobie Chrystusa i jego dwóch naturach. Tomaszowi zawdzięczamy komentarz dzieła Boecjusza *De Trinitate* (*Expositio super librum Boethii De Trinitate*).

³⁶ W szczególności wymiar relacyjny osoby podkreślał Emanuel Mounier (+1950), który widział jej zdolność do życia wspólnotowego, bez którego nie jest możliwy rozwój jej tożsamości. E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris: PUF, 1949, s. 42: „Aussi le personnalisme range-t-il parmi ses idées-clefs l’affirmation de l’*unité de l’humanité* dans l’espace et dans le temps, pressentie par quelques école de l’Antiquité, affirmée dans la tradition judéo-chrétienne. Il n’y a pour le chrétien

Przejście od Arystotelesa do Tomasza z Akwinu ukazało nam trwałość i pewną zmienność myśli dotyczących substancji i przypadłości, spośród których jedną jest czas. Wraz z nową interpretacją Arystotelesa pojęcia te nabrały nowego znaczenia i pomogły w tworzeniu teologii chrześcijańskiej. Rzeczywistość składa się w różnorodnych substancji, wśród których wyróżniliśmy Boga i człowieka. I jak pierwszą charakteryzuje istnienie absolutne niezdeteminowane przez czas, tak druga podlega czasowi. W wielorakie relacje bytu ludzkiego wpisany jest czas, lub czas jest właściwością relacji międzyosobowych i ludzkich. Arystoteles dochodził pochodzenia czasu. Wnioskował o nim z ruchu istniejącego w kosmosie. Dla niego czas był ilością ruchu, odliczaniem poszczególnych momentów „teraz” ze względu na „wcześniej” i „później”. Czas był zatem liczbą, którą człowiek może uchwycić i nią się posługiwać.

Dzisiaj, gdy myślimy o czasie nikt nie rozważa fizycznego lub metafizycznego pochodzenia czasu i jego definicji, ale staje wobec czasu wyznaczanego przez kalendarze i zegary. Zarysowanie czasu w ujęciu filozoficznym z aspektami teologicznymi pozwala nam wejść w jego głębię. Nie można go traktować oddzielnie od istniejących substancji, i w separacji od substancji boskiej. Celem tego etapu refleksji było uchwycenie racji ostatecznych i ontologicznych czasu, aby pochylić się nad czasem i jego rolą w codziennym życiu. Najważniejsze zaś zagadnienie dotyczy czasu jako kategorii łączącej byt ludzki z bytem boskim oraz możliwości takiej łączności.

Czas człowieka w religii i w Kościele

Pojmowanie filozoficzne czasu za Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu nie powinno zbyt odprowadzać nas w ekskluzywne widzenie czasu jakoby on należał tylko do tego aspektu wiedzy. Istnieje wszak sfera religijna tak dla Arystotelesa, jak dla Tomasza, w której czas jest obecny i ma swoją rolę do odegrania w relacji między człowiekiem a odpowiadającym człowiekowi Bogiem. Mimo że filozofia chce być poznaniem autonomicznym odwołującym się do rozumu ludzkiego i istniejącej rzeczywistości, zawsze towarzyszy jej jakaś wiara religijna. U Arystotelesa były to tradycyjne politeistyczne religie greckie, dla Tomasza chrześcijaństwo. Historycznie stwierdza się, że wiara podprowadza do rozumu i jego używania w rozwiązywaniu różnych problemów, przed jakimi staje człowiek. Tym najbardziej oczywistym problemem była kwestia istnienia świata. W tym temacie Arystoteles nie wyszedł poza tradycyjne poglądy religij-

ni citoyens ni barbares, ni maîtres ni esclaves, ni Juifs ni gentils, ni Blancs ni Noirs, ni Jaunes, mais des hommes tous créés à l'image de Dieu et tous appelés au salut par le Christ. L'idée d'un genre humain ayant une histoire et un destin collectif dont aucune destinée individuelle ne peut être séparée, est une idée maîtresse des Pères de l'Église". Karol Wojtyła postawił w centrum swoich refleksji człowieka jako osobę – rzeczywistość stojącą się poprzez czyny. Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Daimonion 1994, s. 46.

ne, które naznaczone mitologią prowokowały go do podjęcia się znalezienia rozwiązań rozumowych. Ogólnie wierzone, że świat istniał odwiecznie. W oparciu o to przeświadczenie funkcjonował kult religijny. Zmieniały się pory roku, ruchy ciał niebieskich były jednostajne, ziemia i jej rośliny rodziły owoce w określonym czasie. Wszystko miało swój czas. Zauważono cykliczność egzystencji i w niej zamknięto cel ludzkiego życia. Ze zjawiskami astronomicznymi i cyklami natury rodzącej owoce oraz rozwijającej się kultury był związany kult bogów. Wypracowano mity, które bazowały na czasie kosmicznym i jednocześnie opowiadały o początkach świata, jego narodzinach. Czas mitu nie był chronologiczny, lecz cykliczny. W micie udawano się w podróż w poszukiwaniu straconego czasu. Pozwalał on na zgrupowanie różnych często sprzecznych ze sobą doświadczeń życiowych³⁷. Być może to przeświadczenie religijne o istniejącym jakby odwiecznie świecie zaważyło na podejściu Arystotelesa do świata. Wystarczyło bowiem wyjaśnić tylko ruch w świecie, jako podstawowy problem jaki świat stawiał, a który to problem zawierał się w pytaniu o zasadę świata.

Tomasz z Akwinu stawał wobec innego *status questionis*. Wiara chrześcijańska uczyła, że Bóg stworzył świat. Podjęcie tego zagadnienie od strony filozoficznej jest wyzwaniem dla rozumu. Stworzenie świata jest nowym problemem filozofii, dzięki myśli religijnej rozwijanej za pomocą różnych argumentów w teologii.

Czas w nurcie tradycji judeochrześcijańskiej nie jest cyrkularny, lecz linearny. Biegnie od punktu stworzenia do końca wszystkich rzeczy, czyli do skończenia świata³⁸. Jest obecny w tym globalnym ujęciu czasu także czas oparty na obserwacji ruchu ciał niebieskich i ich konsekwencji oraz na procesie uprawy roli i plonowania różnych roślin w ramach kultury agrarnej. W tym nakładaniu się znaczących dla czasu trwania i zmian tworzy się kult religii Abrahama, która jest korzeniem dla religii żydowskiej i chrześcijańskiej. Ten nurt religijny ma u podstaw interwencję Boga w czas, którego teofanie zaczynają dominować w kalendarzu religijnym ludu Bożego. Wymownym przykładem jest kalendarz liturgiczny i wykaz rytuałów świąt i dni świętych, o których mówi Księga Kapłańska (23,1-44). Wejście Boga w czas zmieniło istotowo pojmowanie czasu i jego przeżywanie. Odtąd liczba wyrażająca czas jest warun-

³⁷ Zob. J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero 1974, s. 223. B. Malinowski, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949. J. Leduc, V. Marcos-Alvarez, J. Le Pellec, *Construire l'histoire*, Midi-Pyrénées 1998, s. 63.

³⁸ Zob. M. Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Gallimard 1965, s. 92 : "L'idée du Temps cyclique est dépassée. Jahvé ne se manifeste plus dans le Temps cosmique (comme les dieux des autres religions) mais dans un Temps historique, qui est irréversible. Chaque nouvelle manifestation de Jahvé dans l'Histoire n'est plus réductible à une manifestation antérieure (...). L'événement historique gagne ici une nouvelle dimension: il devient une théophanie".

kiem i okolicznością spotkania z Bogiem, który prowadzi swój lud. Liczba ta jest podstawą do tworzenia kalendarza, który będzie zorganizowaniem czasu świętego w ramach czasu kosmicznego i agrarnego liczonego dotychczas. Przykładem jest pierwszy miesiąc roku i wiosny, nisan, w Starym Przymierzu, który zbiega się z wielkim świętem Paschy zaczynającym się 14 nisan i wspominającym wyjście Izraelitów z Egiptu³⁹. W ten sposób rodzi się czas, który bierze pod uwagę ważne wydarzenia z przeszłości. Jest to zatem czas historyczny, który nie zrywa z teraźniejszością, czyli z czasem teraźniejszym. To połączenie wyraża się w liturgii. Lud wspomina dzieła Boga i przeżywa bliskość Boga, który trwa wiernie w przymierzu zawartym ze swoim ludem. Liturgia jest tu nie tylko wspomnieniem, ale i uobecnieniem dobrodziejstw uczynionych przez Boga ludowi.

Gdy wyłonił się Kościół wraz z przyjściem Mesjasza Jezusa nastąpiła pełnia czasu, a wraz z nim potrzeba przeorganizowania religijnego przeżywania czasu. Jezus Chrystus bowiem jest Tym, ku któremu zmierzał czas i którego przyjście w czasie było zapowiadane. Paweł apostoł napisał wprost: „Gdy nadeszła pełnia czasu, Bóg zesłał syna swego, zrodzonego z niewiasty (...)” (Ga 4, 4). Czas ma swoją pełnię dzięki swemu Stwórcy i Panu, który dotyka czasu i przyjmuje go dla swojego bytu. Jest to wydaje się najgłębsza racja tej pełni obok innych ludzkich takich jak Imperium Rzymskie i jego cywilizacja, a w niej kalendarz juliański. Syn Boży wcielony, Jezus Chrystus, jednoczy w sobie czas. Mówi o sobie: „Jam jest Pierwszy i Ostatni, i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków” (Ap 1,17c-18a), „Jam Alfa i Omega, Początek i Koniec” (Ap 21,6b). Alfa oznacza początek, czyli stworzenie świata, Omega – koniec, czyli skończenie świata – powtórne przyjście Chrystusa. Od Niego więc świat pochodzi i do Niego zmierza⁴⁰. Prawda, że wszystko jest w Nim, znaczy dla prześladowanych chrześcijan, o których wspomina autor Apokalipsy, że do Niego należy pierwsze i ostatnie słowo. On jest Panem wszystkich rzeczy. Tytuł Alfa i Omega przypisywany Bogu i Jezusowi Chrystusowi należy ujmować w perspektywie historio-zbawczej. Wydarzenia związane z Jezusem Chrystusem waloryzują czas w sposób niespotykany dotychczas. Bóg się wcielił, a zatem przyjął na siebie czas. Czas jest częścią Jego istoty. Wydarzenie wcielenia i narodzenia Syna Bożego zostanie ujęte liturgicznie i chronologicznie w historii Kościoła.

Słowa i czyny Jezusa Chrystusa dokonane w czasie wyrastają z niego w rzeczywistości Nowego Przymierza zawartego między Bogiem a człowiekiem w Chrystusie. Wydarzeniem pierwszoplanowym jest męka, śmierć i zmar-

³⁹ M. Czubak, *Ecclesia Paschalis. Per un'ecclesiologia pasquale alla luce del Vaticano II*, rozprawa doktorska, Wydział Teologiczny UMK, Toruń 2011, s. 25.

⁴⁰ M. Cynka, F. Kłoniecki, *A i Ω*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1989, kol. 1-2.

twychwstanie Jezusa Chrystusa. To wydarzenie staje się nowym początkiem czasu religijnego dla tych, którzy są uczniami Pana. W tym przypadku liczą się dni, które wskazują na ważność czasu w tym, co się dokonało i w tym, co się dzieje dalej. Tym niezapomnianym dniem jest pierwszy dzień po Szabacie, zwany ósmym dniem (J 20, 27) lub pierwszym dniem tygodnia (Mt 28, 1). Ukazywanie się Zmartwychwstałego jest podstawą świętowania tego dnia, nazywanego także dniem Pańskim. Zastępuje on po świętym dniu Sabatu, wypełniając go i zastępując⁴¹. Tak bierze początek cykl tygodniowy i roczny życia chrześcijan.

Czas religijny chrześcijan ma swój fundament w Passze Pana Jezusa. Rozwija się w Kościele stając się czasem Kościoła wyrażającym się w roku liturgicznym⁴², który bazuje na wydarzeniach zbawczych interwencji Boga w Chrystusie⁴³. To znaczy, że wejście Boga w życie ludzi i w ich czas ma swój dalszy ciąg poprzez powołanych i wprowadzonych w komunię z Bogiem w Kościele. *Illud tempus* kiedy Jezus chodził po ziemi jest czasem centralnym dla Kościoła, i staje się czasem otwartym dla wierzących poprzez liturgię. W liturgii bowiem wierzący ma udział w *illo tempore*, w którym Jezus żył, umierał i zmartwychwstał. Dzieje się to na zasadzie oddanej przez termin *anamnesis* (przypomnienie), który oznacza akt uobecniający wydarzenia z przeszłości⁴⁴. W liturgii realizuje się historia zbawienia⁴⁵. Kościół celebrował w liturgii wydarzenia zbawcze kontynuując historię zbawienia.

Rok kościelny miał swój progresywny rozwój w historii. W pierwszym rzędzie czas byłznaczony przez niedziele i doroczny dzień Paschy Pana, w których to dniach świętowano Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Z bie-

⁴¹ Orygenes, *Komentarz do Psalmu 91*, PG 23, 1169: „Słowo przeniosło święto szabatu na dzień, w którym powstało światło i dało nam jakby obraz prawdziwego odpoczynku, na dzień zbawienia, niedzielę, pierwszy dzień światłości, w którym Zbawiciel świata, po dokonaniu wszystkich swych dzieł pośród ludzi, zwyciężywszy śmierć, przekroczył bramy nieba przezwyciężając stworzenie sześciu dni i otrzymując błogosławiony szabat i błogi odpoczynek”. Cyt. za A. Bergamini, *Chrystus Świętem Kościoła. Rok liturgiczny. Historia, celebrowanie, teologia, duchowość, duszpasterstwo*, tłum. K. Kubis, Kraków 2004, s. 83.

⁴² Zob. B. Nadolski, *Liturgika t. II. Liturgia i czas*, Poznań 1991. B. Mokrzycki, *Święta Liturgia Kościoła*, Warszawa 1986.

⁴³ A. Bergamini, *Chrystus Świętem Kościoła*, s. 37: „(...) czas Kościoła stanowi zasadniczą jedność z czasem Chrystusa: *Z boku Chrystusa umierającego na krzyżu zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła* (KL 5). Oznacza to, iż w momencie, w którym Chrystus doprowadza w swoim misterium paschalnym do spełnienia dzieło zbawienia, w tym właśnie momencie rodzi się Kościół, nowa Ewa z nowego Adama”. Zob. Z. Danielewicz, *Aporie (trudność w zrozumieniu) teologii czasu*, w: P. Kantyka (red.), *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei*, Lublin 2006. Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, tłum. A. Głos, Kraków: AA, 2011, s. 77-79.

⁴⁵ A. Bergamini, *Chrystus Świętem Kościoła*, s. 32. S. Marsli, *Il tempo liturgico attuazione della storia della salvezza*, RL 2/1970, s. 210.

giem wieków wylaniały się inne dni święte, które pozostawały w jakiejś relacji do historycznego misterium Paschy Pana⁴⁶. Takim dniem świętym jest dzień Narodzenia Pańskiego. Jest on ważny tym bardziej o tyle, o ile stał się punktem centralnym liczenia czasu ludzkości. Obliczeń chronologicznych w poszukiwaniu tego dnia świętowanego już w Kościele w III wieku dokonał w 525 roku w Rzymie mnich Dionizy Mały. Przez ustalenie daty narodzenia Jezusa Chrystusa „uchrystusowił” kalendarz, który przyjął się prawie powszechnie w Europie i z czasem w świecie. Czas przeto jest uporządkowany od narodzin Chrystusa i dzieli się na lata przed Jego narodzeniem i lata po Jego narodzeniu. Wydarzenie narodzenia Chrystusa wystąpiło więc z kadru liturgicznego, obejmując swym nadającym charakter religijny wpływem każdy bieżący rok.

Dążenie czasu do wydarzenia narodzenia Chrystusa jest ukazane szczególnie wymownie w *Martyrologium Romanum*⁴⁷. Dziejowe oczekiwanie na Zbawiciela świata znaczą nie tylko wydarzenia związane z wiarą, ale także wydarzenia światowe, takie jak olimpiada grecka, założenia miasta Rzymu oraz panowanie Cezara Augusta. Na ważność tego święta i dnia wskazuje fakt wybudowania w 326 roku nad Grotą Narodzenia Jezusa w Betlejem przez Helenę, matkę cesarza Konstantyna Wielkiego, bazyliki Narodzenia. Obchody liturgiczne Bożego narodzenia zyskują charakter coraz bardziej powszechny. Przywołany fakt ukazuje w procesie kształtowania się roku kościelnego na zjawisko „historyzacji”. W obchodzeniu misterium Chrystusa zwracano uwagę na dni i na miejsca, w których rozgrywały się wydarzenia zbawcze. Stąd wielką rolę w tworzeniu czasu kościelnego miał Kościół w Ziemi Świętej. Inne Kościoły na różnych ziemiach Wschodu i Zachodu rozwijają tajemnice Chrystusa, które znaczą czas religijny i są celebrowane w liturgii. Bardzo wcześnie dni męczeństwa chrześcijan są dniami liturgicznymi. Rozwija się cześć Najświętszej Maryi z uwzględnieniem dni świątecznych.

Początek roku kościelnego miał swoją ewolucję. Zaczynano go na Wielkanoc, lub w Boże Narodzenie, lub w Zwiastowanie Pańskie. Od X/XI wieku,

⁴⁶ P. Visentin, *Cristo nel tempo. Storia dell'anno liturgico*, w: *Cristo ieri, oggi e sempre. L'anno liturgico e la sua spiritualità*, Cal, Eumenica Editrice, Bari 1979, s. 54: "(...) jedyną syntezą możliwą i biorącą pod uwagę fakty ukazane przez obiektywną historię jest synteza wychodząca od wydarzenia Paschy, a przynajmniej sprowadzająca wszystko do tego jedynego centrum, jak miało to miejsce na przykład, dzięki głębokiemu instynktowi chrześcijańskiemu, w odniesieniu do cyklu świąt Bożego Narodzenia i pewnie nie trzeba dużo się trudzić, by zrobić to samo dla świąt świętych". Cyt. za A. Bergamini, *Chrystus Świętem Kościoła*, s. 60.

⁴⁷ Por. B. Mokrzycki, *Oto jestem. Eucharystyczna mistagogia w roku liturgicznym*, Kraków: WAM, 2004, s. 42: „(...) w tym (...) tekście (...) winniśmy odczytać (orędzie zbawienia): Chrystus stał się Człowiekiem, a wchodząc w ludzką historię, nadał jej głęboki sens! Wszystkie wydarzenia, poczynając od stworzenia świata, zmierzały do tego właśnie punktu (...)”.

choć nie wszędzie w Europie, zaczynał się on adwentem⁴⁸. Obecnie u początku roku kościelnego⁴⁹ stoi czas adwentu. Po nim nastaje uroczystość Narodzenia Pańskiego i okres Bożego Narodzenia. Wszystko zmierza ku świętemu Triduum męki i zmartwychwstania Pańskiego, które przedłuża się ku niedzieli Zesłania Ducha Świętego. Ten okres paschalny poprzedzony jest czasem Wielkiego Postu trwającym od środy popielcowej do rozpoczęcia Mszy Wieczerzy Pańskiej w Wielki Czwartek. Między okresami Bożego Narodzenia i Wielkiego Postu, a także między okresem paschalnym a adwentem, biegnie czas zwykły.

Sobór Watykański II przypomina:

„Święta Matka Kościół uważa za swój obowiązek obchodzić w czcigodnym wspomnieniu zbawcze dzieło swego boskiego Oblubieńca przez cały rok w ustalonych dniach. Każdego tygodnia Kościół obchodzi pamiątkę Zmartwychwstania Pańskiego w dniu, który nazywał Pańskim, a raz do roku czci je także razem z Jego błogosławioną Męką na Wielkanoc, w to swoje największe święto.

Z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa, począwszy od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowstąpienia, do dnia Zesłania Ducha Świętego oraz oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pańskiego. W ten sposób obchodząc misteria Odkupienia, Kościół otwiera bogactwa zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia” (KL 102).

A zatem od czasu biegnącego ku Wcieleniu aż do dnia Pięćdziesiątnicy i w oczekiwaniu na Paruzję Pana trwa cykl roku kościelnego, podczas którego wspomina się całe misterium Chrystusa. Jest to czas cykliczny, który harmonizuje się z czasem linearnym biegnąc ku swemu celowi ostatecznemu⁵⁰. Rok kościelny wyraża pełny przebieg czasu chrystusowego, czyli takiego, na który rzucił światło Chrystus. Kościół jest w Chrystusie panem tego czasu, który jest na usługach ekonomii zbawienia. Ale jednocześnie czas chronologiczny jest obecny w tym czasie zbawczym.

Pojęcie czasu, jakim posługują się filozofowie czy astronomowie, grecki „chronos”, został wpisany w rozwój Kościoła od początku. Dokonało się to spontanicznie, gdyż w owym czasie funkcjonowały kalendarze żydowski i rzymski, w których odnajdywali się bohaterowie Nowego Testamentu. Dokonało się to również historycznie dzięki pierwotnej tradycji i pracy redakcyjnej autorów ksiąg Nowego Testamentu i innych pism dotyczących Jezusa i jego dzieła, w szczególności Kościoła. Wyróżnił się tu w szczególności Łukasz tworząc w dwóch księgach opowieść o początkach i wzroście dzieła Jezusa Chry-

⁴⁸ Zob. K. Matwiejuk, *Życie liturgiczne w klasztorach cysterskich przed Soborem Watykańskim II*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2009, s. 153-181.

⁴⁹ Dokument zatytułowany *Ogólne normy Roku liturgicznego i Kalendarza* (1969) określają obecny kształt roku kościelnego. Zob. A. J. Znak, G. Babik, *Teologia czasu adwentu, narodzenia i epifanii: Chrystus, który przyszedł, przychodzi i przyjdzie*, w: A.J. Znak (red.) *Rok liturgiczny*, Wrocław 1991, s. 113-131.

⁵⁰ Zob. M. Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard 1963, s. 205.

stusa. Widać to w elementach chronologicznych wydarzeń historii zbawienia⁵¹. „Chronos” jeszcze mocniej uwidacznia dzieła Boga i Jego „kairos”⁵². W głębi przekazu najważniejszy jest czas dany przez Boga całej ludzkości oraz jednostkom jako szansa zbawienia, grecki „kairos”⁵³.

Ten czas jest spotkaniem z Bogiem, Jego przyjscia do Izraela, człowieka i ludzkości. W księdze proroka Izajasza czytamy: „Gdy nadejdzie czas mej łaski, wysłucham cię, w dniu zbawienia przyjdę ci z pomocą” (Iz 49, 8). W Nowym Przymierzu ten czas jest wypełniony w Chrystusie Jezusie. Apostoł Paweł z Tarsu napisał:

καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι. ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας („W czasie pomyślnym wysłuchałem ciebie, w dniu zbawienia przyszedłem ci z pomocą. Oto teraz czas upragniony, oto teraz dzień zbawienia” – 2 Kor 6, 2).

Rok kościelny stał się tym czasem upragnionym, *kairosem* zbawienia.

Przejście do ujęcia czasowości na poziomie religii prowadziło poprzez rozważania szukające fundamentów filozoficznych istniejącego czasu. Istotą czasowości religijnej jest Bóg w swych interwencjach w historię stworzeń-ludzi. W szczególności Jego wkroczenie w czas dokonało się w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym. Kościół stał się dziedzicem tego największego Dzieła Boga i posłanym, aby nim żyć i nieść je światu. Stworzony i rozwijany kalendarz liturgiczny (kościelny) jest wyrazem spełniania tej misji.

Tomasz z Akwinu znajdował się w swojej epoce, w której czas był pojmowany i przeżywany religijnie. Epoka ta jest uważana tak przez historyków filozofii, jaki i historyków Kościoła za okres charakteryzujący się teocentryzmem. Czas religijny pozwolił na pełniejsze życie i uczestniczenie w historii, o tyle, o ile obecność Boga była odbierana jako oczywistość i naturalność przez ludzi średniowiecza. Wówczas człowiek żył na ziemi jak u siebie, historia była widziana jako święta, wystrzegano się dualizmu między Bogiem a światem, między Bogiem a człowiekiem. Uważano, że Ziemia się nie kręci, lecz Słońce jest w ruchu, i ono zachodzi. Ziemia była pojmowana jako mieszkanie człowieka (w przeciwieństwie do kultury greckiej, która widziała to miejsce, jako naj-

⁵¹ Zob. J. Wojda, *Pierwsza historia Kościoła: Dzieje Apostolskie Łukasza a „Historia Kościelna” Euzebiusza z Cezarei*, „Vox Patrum” 55(2010), s. 675-697; M. Wojciechowski, *Daty z życia Jezusa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987) nr 3, s. 202-214; A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*, „Rozprawy i Studia Biblijne” 39, Warszawa: Vocatio, 2011; J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*, Kielce 2011.

⁵² Zob. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie...*, s. 68.

⁵³ Tamże, s. 69: „Odcinkami na tej prostej są lata, dni i godziny. Tworzą one podłoże dla realizowania się w świecie zbawczego misterium. Nawet słowo *kairos* nie oznacza tylko wewnętrznej treści, lecz posiada też osobną warstwę chronologiczną”. Zob. X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 276; L. Stachowiak, *Ewangelia wg św. Jana*, Poznań Warszawa 1975, s. 116.

niższe i odległe od bogów). W średniowieczu istniała pewna współnaturalność człowieka i świata, który był chciany przez Boga. Wpłynęło to na przeżywanie czasu, a Kościół ten czas uświęcał i dawał do uświęcenia, przez co człowiek stawał się święty. A zatem mamy celowość czasu ściśle określoną i jego bohaterów: Boga i człowieka. Dla człowieka czas jest dobrem stworzenia i zbawienia, dla Boga darem rozdawanym raz na zawsze i ciągle dla dobra człowieka, największego z Jego stworzeń. Mierzyć czas i umieć go wyliczać i widzieć w kontekście bytu to jedna strona jego istnienia, drugą jest sens jaki posiada. Kościół czerpiąc światło od Jezusa Chrystusa w inspiracji Ducha Świętego dał sens istniejącemu czasowi. Człowiek posiada świadomość czasu i będzie zawsze zmagał się z nadaniem mu sensu lub z odkryciem jego znaczenia.

Czas w osobistej drodze do Boga

Przedstawienie aspektu filozoficznego i teologiczno-kościelnego czasu stanowi obiektywną podstawę do refleksji na temat prób zaakceptowania czasu do życia duchowego w Kościele i w świecie. Podmiotem, czyli substancją czasu jest człowiek. Człowiek jest bytem historycznym, czyli pojmowalnym dzięki czasowi, w którym żyje. Stwierdzenie to pozwala ustrzec się niebezpieczeństwa tworzenia obrazu człowieka abstrakcyjnego pozbawionego rzeczywistości czasu. Ująć człowieka jako byt historyczny prowadzi do uchwycenia go w serii zmian w swoim życiu, w czasie długofalowym, w którym ujawnia swe doświadczenie duchowe, które jest również historyczne.

Najważniejszym i niepowtarzalnym punktem odniesienia człowieka w swej czasowości jest Jezus, o którym powiedziano, że przyniósł pełnię czasu. Było wiele nieporozumień wśród uczniów Jezusa, począwszy od Jego apostołów odnośnie tej pełni czasu, który był nazywany czasem ostatecznym. Ale Jezus inaczej rozumiał czas i żył w innej jego perspektywie, niż apostołowie⁵⁴. Oni oczekiwali sądu nad światem i kresu czasu. Celem zaś miała być pierwotna niewinność. Wyjście z historii było logiczną konsekwencją tego myślenia. Uczniowie nie myśleli o zakorzenieniu czasowym Mesjasza. On zaś „zamiast unicestwić czas lub przemienić go w wieczność, (...) pogrążył się w nim; poddał się historii i wszystkim upokorzeniom wynikającym z ludzkich dziejów”⁵⁵. Wszedł w historię i w czas na dobre, jak powiedział: „A oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do końca świata” (Mt 28, 20).

⁵⁴ J. Guitton, *Kościół współczesny*, tłum. B. Majchszak, J. Bednarek, J. Rybałt, Warszawa: PAX, 1965, s. 226: „Z nadejściem Mesjasza dzieje miały skończyć się okresem katastrof, walki między ziemskimi potęgami, ostatecznym zwycięstwem dobra nad złem. Nadejście Mesjasza nie miało być tylko wydarzeniem historycznym, ostateczną syntezą taką, jaką byłaby synteza ostatecznie zorganizowanego proletariatu. Miało to być przejście ludzkości w sferę wiecznego trwania, pod panowanie społeczności świętych, do Królestwa Bożego, gdzie ludzkość nie podlegałaby warunkom ziemskiego bytowania”.

⁵⁵ Tamże, s. 227.

Odtąd czas posiada swoją pełnię, a ona jest w Jezusie z Nazaretu (Mk 1, 15). On, który jest Panem czasu przewidział ten moment: czas zbawienia – ὁ καιρός. Tu jest notowany przełom w dziejach świata. Oby nie przegapić tej historii, w której jesteśmy obecni, ani czasu, który nie wydaje się mówić o bliskim końcu, bo jest czasem spełnienia.

Przeszłość i przyszłość w granicach czasu mogą stać się teraźniejszością. Umożliwia mi to Kościół, w którym żyję i z którego czerpię życie duchowe. On udostępnia mi różne drogi, na których spotykam szczególne wymiary czasu. W Eucharystii i w „pamiętnikach” po Panu oraz po Starym Przymierzu odczytuję teraźniejszość⁵⁶. Jest czas i to, co w czasie; część z tego jest wieczna, niezniszczalna, ponadczasowa, jak miłość, sprawiedliwość, dobroć, prawda... Te wartości są wciąż te same, czas ich nie zmienia, one trwają.

Nie mogę powiedzieć, że czasu nie ma, że to tylko twór umysłu, ułuda, że wszystko jest takie samo, że cykle czasowe anulują czas. W istniejącym czasie, który płynie, ja dzisiaj wracam do przeszłości, do czasu sprzed 2000-cy lat, do roku, do wczoraj, i odkrywam to, co stałe, wieczne, niezmiennie – prawdę Jezusa Chrystusa, Jego Osobę. Czyn Chrystusa rodzącego się w ubóstwie jako dziecko, a później umierającego w opuszczeniu na krzyżu niezmiennie trwa; Jego słowa nie przemijają, są wieczne i prawdziwe, a prawda jest niezmienna. Można dostrzec w czasie zmienność, czyli przemijalność, i niezmiennność. A zatem przeszłość jest teraźniejszością i przyszłością, czy też raczej prawdą w płynącym czasie...

Bóg posiada czas absolutnie. My tylko z niego korzystamy, jest on nam użyczony, nie mamy nad nim panowania ponad to, na ile go przyjmujemy i wykorzystamy. Bóg i ja, jesteśmy obecni, istniejemy, w czym czas nie jest przeszkodą. Życie kręci się wokół Boga i w pewnym sensie wokół mnie. Świat, Kościół ze swym czasem nie są poza Bogiem. Jak my ludzie „czasowi” i „materialni” mamy żyć z Bogiem, który jest wieczny i niematerialny? Przez tajemnicę wcielenia! Przez czasowość Boga! Przez materialność Boga we wcieleniu! Tu znajduje się nowe principium, w którym czas staje się drogą między Bogiem a człowiekiem.

W Boże Narodzenie sięgamy do tego, co historyczne, aby wejść do tego, co wieczne. Wspominamy moment, który przeminał, ale który miał w sobie wieczność. Jak ważne jest nie przeoczyć niczego⁵⁷.

Ale stało się to przeszło 2000 lat temu, dlaczego wciąż wracamy do tego czasu?⁵⁸ Dla nas ludzi czasowych, historycznych, nie ma innego dostępu jak tylko przez wspomnienie. To wspomnienie nabiera szczególnego wymiaru

⁵⁶ Z notatnika autora z dnia 12.12.2007.

⁵⁷ Tamże, z dnia 18.12.2007.

⁵⁸ Tamże, z dnia 25.12.2007.

w liturgii. W niej można usłyszeć słowa: Τοῦτο ποιῆτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν („To czyńcie na moją pamiątkę”) [Łk 22, 19c], a w nich można zmieścić też słowa: „(...) na pamiątkę Narodzenia”. Narodzenie miało miejsce w czasie. Jezus jest boskim Dzieciąciem, Zbawicielem. A zatem to Dziecię nas ubóstwia, bo przyjęło naszą naturę. Dzięki temu procederowi przyjęcia całej natury ludzkiej, cały człowiek może być zbawiony. Jest to niezwykle sposób – boski sposób zbawienia człowieka. Jestem zbawiony trzymając w ręku Boga wcielonego, dziecię Jezus w hostii świętej. Narodziny Jezusa nie są banalne. Prawdą jest, że rodzi się jak człowiek, ale to boskie Dziecię⁵⁹. Przed Nim trzeba się schylić... tak jak wchodząc do Bazyliki w Betlejem, unieść się... tak jak unieśli się prości pasterze.

W agendach-kalendarzach z minionych lat można odczytać to, co, gdzie i kiedy miało miejsce, ale nie da się poznać wszystkich faktów⁶⁰. Pozostaje wiele niewiadomych i tajemnic. My liczymy dni, godziny, lata; jest to nasz porządek. Lecz Bóg nie ma potrzeby tego robić, gdyż jest z innego wymiaru bytu. Jednak myśląc o życiu Jezusa, chciałoby się poznać fakty z różnych lat jego życia. Na przykład, jak wyglądał, gdy miał 10, 12, 20... lat? Jak pracował? Jak się modlił w dzieciństwie? Jak funkcjonował w domu rodzinnym i wśród rówieśników? Tradycyjnie przyjmuje się, że w wieku około 30 lat opuścił dom rodzinny i poświęcił się zupełnie swej misji mesjańskiej.

Można poznawać Jezusa dzień po dniu z medytacji tajemnic różańcowych. W III tajemnicy części tajemnic światła⁶¹ (głoszenie królestwa) poznałem, dlaczego to słowo, które Jezus głosił jest wciąż głoszone i już nie tęsknię za tym, żeby żyć w czasach Jezusa. W przeciwnym razie znaczyłoby to, że Bóg był ponad historią, że może nie było tajemnicy wcielenia albo, że Bóg był całkowicie czasowy-nieśmiertelny. W tym ostatnim przypadku Jezus, Syn Boga Żywego, miałby już ok. 2004 lata. Takiego chciałoby wielu. Znaczy to, że wcale by się nie zestarzał. Otóż Jezus przyszedł na świat w czasie i przestrzeni jako prawdziwy człowiek, który narodził się, żył swoje lata, umarł i zmartwychwstał. Więc On już nie głosi słowa, gdyż Jego czas się skończył – trzeba to uszanować! Ale w tej logice stworzenia i czasowości przewidział ludzi, którzy mieliby misję głoszenia i wypełniania Jego Słów. A zatem w sposób naturalny inni głoszą słowo, a nie Jezus Chrystus, choć widząc głębiej Jezus wciąż głosi Ewangelię⁶². Ale to Słowo, według tożsamości Jezusa Chrystusa, jest jednocześnie Słowem ludzkim i boskim, które jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym czło-

⁵⁹ Św. Jan apostoł ujmuje misterium Syna Bożego w ujęciu zstępującym (J 1, 1sq).

⁶⁰ W tym miejscu chodzi o agendę-kalendarz z roku 2008.

⁶¹ Z notatnika autora z dnia 15.01.2009.

⁶² Zob. „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17); „Jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi” (SC 7); „Przez swoje słowo, pośród wiernych jest obecny Chrystus” (OWMR 33).

człowiekiem. Jego Słowo, które tak dawno wybrzmiało, wciąż brzmi, bo jest wieczne mając w sobie moc Bożą. Św. Paweł napisał o nim do Tesaloniczan:

„Dlatego nieustannie dziękujemy Bogu, bo gdy przyjęliście słowo Boże, usłyszane od nas, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale – jak jest naprawdę – jako słowo Boga, który działa w was wierzących” (1Tes 2, 13).

Jezus nauczał i głosił Słowo Boże. Jego historia przeminęła, ale nasza historia ze słowem Pana dzieje się wciąż. Czas nie ogranicza rzeczy wiecznych⁶³.

Jezus już wypełnił historycznie swoją misję (od narodzenia, poprzez głoszenie Słowa i czynienie znaków, śmierć aż do zmartwychwstania i wniebowstąpienia), której dopełnieniem było zesłanie Ducha Świętego. Tymczasem kontynuuje ją kroku po kroku w Kościele⁶⁴. Sam zaplanował ten sposób zbawienia. Jeśli tego nie przyjmuję i trudno mi to zrozumieć, to znaczy, że nie mam zaufania do Jezusa Chrystusa i Jego Słów!? Zaufanie jest zaś u podstaw wszelkiej relacji do Boga. Zaufanie wobec Tego, który jest i mówi. Apostołowie mieli to zaufanie i przekonanie o posłaniu i czynili wielkie dzieła u początków Kościoła. Ich następcy aż po dziś dzień znajdują się w tym łańcuchu „Pośyłającego i posłanego”. Jest to sukcesja apostołska⁶⁵. W nią i ja jestem wprzęgnięty: „To czynicie na moją pamiątkę!”, „Komu odpuscicie grzechy (...)!”. Jest to więc wieczne dziś – ja działam przez sakramenty, ja czytam Słowo Boże, a On, Pan Jezus mówi i działa. Dzisiaj widziałem tę Obecność i działanie Pana Jezusa. On odpuszcza grzechy. A zatem ważną jest rzeczą, żeby zauważyć z jednej strony zaufanie do Niego i Jego zamysłu miłości, a z drugiej strony Jego Obecność w dzisiejszym czasie i miejscach. W ten sposób Jezus zostawia nas w logice naszego życia, czyli czasowości, w historii, zapewniwszy nam Zbawienie, powierzwszy nam głoszenie i celebrowanie Zbawienia.

Kościół celebruje mszę św. na pamiątkę Pana. Jest ona największym darem Boga dla Kościoła i ludzkości. Przeżyta w katedrze⁶⁶ uprzytomniła mi, że czas i wieczność zeszyły się w Jezusie Chrystusie, a teraz schodzą się w Jego

⁶³ Zob. M. Valtorta, *Poemat Boga-Człowieka*, t. I-IV, Michalineum 1992, s. 93. Autorka przytacza rozmowę młodego Jezusa z nauczycielami Prawa w świątyni: „– Dosyć. Było to na wiele wieków przed nami. Jak symbol znajdujesz w tym zdarzeniu dawnej kroniki? – Znajduję to, że nie ma czasu dla rzeczy wiecznych. A wiecznym jest Bóg i dusza nasza, wieczne są stosunki między Bogiem a duszą. Toteż, co wywołało gniew wtedy, jest tym samym, co wywołuje dzisiaj. Jednakowe są skutki winy”.

⁶⁴ Z notatnika autora z dnia 16.01.2009.

⁶⁵ Zob. Kard. J. Ratzinger, *O naturze kapłaństwa*, „Pastores” 1(1)1998, s. 27-38; czytamy tu o fundamencie chrystologicznym sukcesji apostołskiej, s. 28: „Jak Jezusa Chrystus jest posłany, tak też posyła. *Jak Ojciec mnie posłał, tak i Ja was posyłam* (J 20, 21). On ma tylko Ojca, a wszystko inne należy do Ojca, tak też uczeń Jego, ma tylko Jezusa Chrystusa, a wszystko inne do Niego należy. Ich posługa jest kontynuacją Jego misji: *Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje* (Mt 10, 40)”.

⁶⁶ Z notatnika autora z dnia 18.01.2009.

Kościele. Pan Jezus jest obecny w czasie i przestrzeni: w liturgii, w biskupie i prezbiterach, w ludzie Bożym, w świętych postaciach eucharystycznych, w Słowie, w ciszy. Słowo czytane z Biblii i nauczane stało się słowem prowadzącym do nas Pana Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. To zetknięcie (hipostatyczne) między Bogiem a człowiekiem jest przedziwne. Wskazuje na bezpośredniość relacji i dostęp do Boga przez czas: słowem, ciałem, duszą; w tym przypadku czas jest pośrednikiem! Na zewnątrz katedry siedleckiej Pan Bóg jest obecny w świecie czasowej przyrody, z której można wspomnieć dzisiejszy wschód słońca i jego zachód.

Bóg zbliża się do czasowego człowieka bardzo blisko. Modlitwy rozmyślań i medytacji prowadzą do Jego doświadczenia. Poznałem, że nie ma różnicy między czasem wtedy a dziś⁶⁷. Jest ten sam dostęp do Niego, gdyż to przeszłość i czas niosą teraźniejszość i przyszłość, której są świadkowie. A my jesteśmy świadkami naocznymi tego, co było wczoraj. Z tożsamym czasem wczoraj i dziś istnieją związane z nim wydarzenia, a w wydarzeniach osoby działające i tworzące wydarzenia. Widziałem ten czas jako jedno. Cofając się w daleką przeszłość, kiedy jeszcze mnie nie było, odkrywam jaśniej tę jedność.

Żyjąc w czasie, stwierdzam, że on stał się moim współpracownikiem⁶⁸. On jest korzystny – tu i teraz – nie ma innego czasu, lepszego. Miniony miał swoją wartość w swoim czasie dla swoich ludzi. Nie ma złotego wieku; w każdym wieku pojawiają się ludzie zaproszeni do budowania Królestwa Bożego, do zaangażowania się w życie, do pójścia za Chrystusem. W Nim Ojciec dokonuje pełni czasu jednocząc wszystko, aby „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10). To zjednoczenie daje pełnię czasowości, która zaprasza do siebie, aby tworzyć nową historię z dnia na dzień, na bieżąco.

Przyjmuję ten czas!⁶⁹ Rachunek sumienia służy, aby podziękować za każdą część czasu, od rana aż dotąd: toaleta, modlitwa, liturgia godzin, liturgia eucharystii, spotkania, zajęcia... Trzeba czas szanować! Istnieje ogólna tendencja uciekania od czasu, przed czasem, albo w przeszłość albo w przyszłość lub poza czas. A przecież każda sekunda jest ważna, bo pochodzi od Boga. On sam jest fundamentem czasu, dlatego muszę przyjąć ten dar czasu i go nie wyprzedzać ani o nim nie zapominać na co dzień. Czasu urealniam moją historię, ale też każdą historię. Nie może być historii ponadczasowej.

Słowo Boże z czytań mszalnych niesie często zapytania o postawy wobec czasu⁷⁰. Jezus mówił:

⁶⁷ Tamże, z dnia 4.02.2009.

⁶⁸ Tamże, z dnia 12.10.2009.

⁶⁹ Tamże, z dnia 30.05.2010.

⁷⁰ Tamże, z dnia 12.11.2010.

„Przyjdzie czas, (...) bo jak błyskawica, gdy zabłyśnie, świeci od jednego krańca widnokregu aż do drugiego, tak będzie z Synem Człowieczym w dniu Jego. (...) Jak działo się za dni Noego, tak będzie również za dni Syna Człowieczego: jedli i pili, żenili się i za mąż wychodziły aż do dnia, kiedy Noe wszedł do arki; nagle przyszedł potop i wygubił wszystkich. Podobnie jak działo się za czasów Lota: jedli i pili, kupowali i sprzedawali, sadzili i budowali, lecz w dniu, kiedy Lot wyszedł z Sodomy, spadł z nieba deszcz ognia i siarki i wygubił wszystkich; tak samo będzie w dniu, kiedy Syn Człowieczy się objawi” (Łk 17, 24, 26 -30).

Wyrażenia: „w czasach Noego”, „w czasach Lota”, „w czasie przyjścia Syna Człowieczego”, stanowią pewien ciąg czasowy. Czas płynie i nie zwiastuje niespodzianek; dziś wszystko toczy się tak samo, jak w historii Izraela, której przykładami są wydarzenia z życia Noego i Lota. W tej historii, tam, tyle rzeczy się dokonało – Bóg napominał, karał, jednał ze sobą. I podobnie jest wciąż; tyle rzeczy się dzieje, Jezus napomina w Kościele i przez Kościół. Ta perspektywa historyczna pomaga widzieć czas. Słowa Jezusa budzą z uśpienia w czasie, w którym miałyby już nic się nie wydarzyć. Słysząc Jego wezwanie, aby żyć tak, by być gotowym na Jego przyjście. Nic nie zmieniać – gdy jest się na dachu nie wracać do mieszkania, gdy się jest na polu, nie wracać do domu, nie chcieć na siłę zachować swego życia (Łk 17, 31.33). Eucharystia była wypełnieniem tych słów. Pan Jezus przyszedł w swoim czasie i odkupił mnie. Jezus Dobry Pasterz powiedział:

„Ja życie moje oddaję (za owce), aby je potem znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” (J 10, 17-18).

W tej historii On przychodzi codziennie i uczy gotowości na swoją Paruzję, która jest głoszona w Eucharystii.

Czy ta codzienność jest święta? W niej jest raz trudniej, raz łatwiej, ale słowa Ewangelii XXXIII niedzieli zwykłej⁷¹ dodają otuchy: „Przez swoją wytrwałość ocalicie wasze życie” (Łk 21, 19)⁷². Każdy dzień przynosi łaskę Pana. Mając tendencję, aby oglądać się za siebie, winieniem żyć tym nowym dniem łaski, który jest niepowtarzalny. Pan jawi mi się jako „Inny” – Święty. Dobrze, że Go nie chcę na siłę objąć rozumem, jak kiedyś. On jest „Inny”, ale zawsze bliski i bardzo dobry. Dziś niedzielnie uwielbiam go za historię świata, i za zapowiedź Jego przyjścia, i że to wszystko, co nas otacza, przemienie. Nie ma innego czasu jak tylko ten dzisiejszy.

W I niedzielę adwentu Pan jawi się jako Alfa i Omega⁷³. Wszystko w Nim zaczyna się i wszystko w Nim się kończy. Doszedłem od Początku do Końca... życie spełnione. Tylko przy Nim jest możliwe rozwiązanie sensu ży-

⁷¹ Tamże, z dnia 14.11.2010.

⁷² Łk 21, 28: „A gdy się to dziać zacznie, nabierzcie ducha i podnieście głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie”.

⁷³ Z notatnika autora z dnia 28.11.2010.

cia. Dzisiejsze Ewangelia (Mt 24, 37-44) mówi o czuwaniu w oczekiwaniu na Pana, o jego okolicznościach czasowych. Pan mówi o swoim przyjsciu do mnie: ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου... ἐρχεται ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου... (paruzja Syna Człowieczego... przychodzi Syn Człowieczy). Pan jest obecny, a jednocześnie przyjdzie. Czas, historia, życie biegnie bez Niego, a jednak z Nim, gdyż to On jest Obecny i nie biegnie donikąd, do pustki, do nicości, do chaosu, do bezsensu, do niewiadomej... gdyż On sam jest Tym, który wychodzi naprzeciw życiu, czasowi, historii. On wszystko ogarnia i zbiera. Jak to napawa nadzieją na początku nowego Adwentu mojego życia. U jego początków i u jego kresu jest Ten sam Jezus Chrystus, który przeżył swoją ziemską historię i teraz chce ją dzielić z nami. Nie zapomnij, że jest dogmatem paruzja Pana, Syna Człowieczego, mającego dostęp bezpośredni do Najwyższego, zasiadający po Jego prawicy. Jest to dogmat porządkujący zagadnienie celowości świata i życia ludzkiego.

Kolejna niedziela mija⁷⁴. Jakie to szczęście być na mszy św. i przyjmować Pana Jezusa. Jest to szczytem tego dnia świętego. Po południu modlitwa na różańcu w lesie seminaryjnym przynosi bliskość Pana. Życie to On. Cieszę się, że Go odnalazłem, że pozwolił mi dotrzeć do źródła, jakim jest On sam. On stale kryje się w czasie, a jednocześnie jest w nim stale obecny. Potrzeba tylko udać się na Jego poszukiwania, a On wyjdzie na spotkanie⁷⁵. Życie to spotkanie Pana, nic nie jest tak cenne jak On. Etapy życia wyznaczają spotkania z Nim. To wszystko jest takie proste i prozaiczne. Przyjmuję to wszystko jako łaskę. Ta codzienność i Pan! Jego winieniem kochać i naśladować.

Jezu, Ty dajesz inny rytm życia, niż świat i czasami światowe pragnienia. Życie, według Ciebie, to życie w Tobie – życie głębokie... Pan naprawdę tworzy punkty zwrotne w czasie. W nich jest przełom życiowy: od spotkania do spotkania z Nim. Spotkanie z Nim to odkrycie nowej jakości istnienia.

Łatwo się zgubić w tym czasie, dlatego ciągle wracać trzeba do wiecznego Słowa Pana⁷⁶: „(...) jakże obecnego czasu nie umiecie rozpoznawać?”⁷⁷ (Łk 12, 56). Ten czas do rozpoznania... to osoba Jezusa, który wskazuje na sens czasu, w którym żyjemy. Jezus jest wielkim znakiem czasu oraz jego wypełnieniem – zostaje tylko On i życie dla Niego – sam z siebie sędzę o tym i rozstrzygam na korzyść Jezusa – inaczej będę w więzieniu, by oddać ostatni pieniążek (por. Łk 12, 59). Jezus przyszedł w Eucharystii, która naznaczyła czas sensem. Rozpoznałem, że to czas ostateczny, że przesłanie o Bożym miłosierdziu propa-

⁷⁴ Tamże, z dnia 20.02.2011.

⁷⁵ Ojciec Bronisław Mokrzycki SJ wprowadzając w rekolekcje ignacjańskie używa obrazu kopania studni. Trzeba wytrwałości, aby się dokopać i napić się wody!

⁷⁶ Z notatnika autora z dnia 21.10.2011.

⁷⁷ (...) τὸν καιρὸν δὲ τοῦτον πῶς οὐκ οἴδατε δοκιμάζειν.

gowane przez świętą Faustynę i błogosławionego Michała Sopoćkę jest przedłużeniem tej mowy Jezusa.

Kolejna niedziela jest okazją i łaską, aby rozpoznać boski wymiar czasu⁷⁸. Poszukiwanie i celebrowanie historycznej obecności Zbawiciela Jezusa staje w centrum mojej uwagi i drogi duchowej. Pan przychodzi cieleśnie w czasie, w liturgii. Jak ja Go odbieram: czasowo, fizycznie, duchowo, moimi zmysłami, sercem i duchem? Wlewa w serce człowieka swą wiedzę – poznanie Siebie. Nie znam Go ostatecznie według ciała (por 2 Kor 5, 16) – choć przez czas i przestrzeń zawsze przychodzi (sakramenty) i ja się wypowiadam wobec Niego i modłę się w czasie, moim ciałem, ustami, umysłem, uczuciami, sercem. Potem przekraczam zmysły i trwam zjednoczony z Nim duchowo, a tu już jest cudowne.

Lektura ciągle Dziejów Apostolskich zanurza w czas zbawienia⁷⁹. W pierwszym rozdziale tej księgi Nowego Testamentu, która jest drugą księgą dzieła Łukasowego⁸⁰, czytamy o Jezusie w czasie mierzonym od Zmartwychwstania do Wniebowstąpienia. Jest to czas ukierunkowywania uczniów na Kościół paschalny i na jego przyszłość. Ta ówczesna przyszłość realizuje się dzisiaj. Wznosi się modlitwa dziękczynna za to dzieło Pana, za Kościół:

„Jak dobry jesteś Jezu, Panie mój, żeś tyle dla mnie dokonał. Wydarzenia, które rozegrały się wokół Ciebie i których byłeś głównym bohaterem zmieniły dzieje świata. Sam znajduję się w tym nurcie, w tych falach, które zostały wzbudzone przez Ciebie na ziemi i w niebie. One są w ruchu, w czasie i w wieczności, tak że wciąż jestem w epicentrum wprawienia w ruch. Jakby to był wieczny początek”.

Powroty do medytacji nad pierwszą historią Kościoła, jaką są Dzieje Apostolskie⁸¹, otwiera nowe horyzonty na obecny czas zbawienia w Kościołach⁸². Dzieje ukazują wielu apostołów Słowa Chrystusowego, wiele miejsc, gdzie powstają i rozwijają się Kościoły. Tu mamy do czynienia z dziejami rozszerzania dzieła Pana Jezusa. Świat jest opromieniony światłem Chrystusa. Można tu wyróżnić dwa poziomy rzeczywistości. Pierwszy jest zjawiskowy, na którym dostrzec można ludzi, miasta, domy, morze, porty... Drugi jest głębszy, a który pozwala kontemplować życie Boże pulsujące w sercach wierzących i w nowych Kościołach. W tej głębi serc istnieje komunია z Chrystusem i poznanie Boga Ojca i Pana Jezusa⁸³; na tych dwóch poziomach toczą się dzieje i czas Kościoła na ziemi. Jest to nowy czas i nowe stworzenie, w którym Pan jest stale obecny.

⁷⁸ Z notatnika autora z dnia 30. 10. 2011.

⁷⁹ Lektura Dziejów Apostolskich rozpoczęła się 11.11.2011, zakończyła się 3.12.2012.

⁸⁰ Zob. J. Wojda, *Pierwsza historia Kościoła: Dzieje Apostolskie*, s. 680.

⁸¹ Zob. tamże, s. 696.

⁸² Z notatnika autora z dnia 13. 02. 2012.

⁸³ J 17, 3: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”.

Ta rzeczywistość Kościoła jako taka domaga się akceptacji i ufności. W dniu dzisiejszym akceptacja dotyczy tego samego Kościoła o poranku z modlitwami i liturgią godzin, lekturą Pisma Świętego⁸⁴ oraz liturgią eucharystii. To otwarcie dla rzeczywistości kościelnej jest podstawą pewnej postawy poznawczej, ale i wiary.

W tej rzeczywistości otwiera się przed nami wieczność, która jest przymiotem Boga i należy do innej płaszczyzny bytowej niż czas. Ukazuje się jedność, czyli pewne zjednoczenie czasu i wieczności. Kiedyś doczesność będzie uwieczniona, przemieniona w wieczność⁸⁵. Teraz czas i wieczność idą w parze. Zauważenie tego prowadzi do stwierdzenia, że istnieje wieczne rozpoczynanie dla Paschy Chrystusa i Jego przykazań, dla całego Nowego Przymierza. Najważniejsze wydarzenie, które tłumaczy wszystkie inne fakty z życia Pana Jezusa, ciągle wraca, jakby było wieczne, jakby wszystko zaczynało i wszystko kończyło, punkt wyjścia i punkt dojścia w jednej chwili. Ono jest centrum cyklu wydarzeniowego Jezusa Chrystusa, Syna Boga Żywego. To zaczynanie od nowa ma miejsce szczególnie w Eucharystii, która jest rzeczywistością ciągle nową, gdyż wieczną, a mającą korzenie w czasie. Jednocześnie to zaczynanie od nowa nie jest powtarzaniem, ale ciągłą nowością. W ten sposób objawia się jedność między wiecznym Bogiem i czasem – Bóg w czasie.

Wieczność i czas pozostają we wzajemnej relacji. Z naszej strony widać rzeczywistość czasowo, ze strony Boga widać ją wiecznie. Są to dwa spojrzenia na rzeczywistość. Chodzi o to, żeby te dwa spojrzenia połączyć w sposób uporządkowany. Patrząc na „dziś” – hodie – „kairos”, widzi się i czas, i wieczność.

Wieczność jest zatem oprawiona w czas bez zmieszania, bez zmiany (natury), bez podzielenia, bez rozłączenia. Można połączyć te rzeczywistości, jak zostały złączone dwie natury we Wcielonym Słowie Boga, Jezusie Chrystusie, o czym nauczał sobór w Chalcedonie w 451 roku⁸⁶. Istnieją skrajne tendencje traktowania czasu i wieczności: zamykanie się w czasie albo uciekanie z wymiaru czasu, aby być w wymiarze wieczności. Pójście jedną z tych dwóch dróg jest zawsze zboczeniem z drogi prawdy. Czas nie alienuje człowieka, ani

⁸⁴ Ch. Schönborn, *Radość kapłaństwa. Śladami Proboszcza z Ars*, tłum. A. Kuryś, Warszawa: Promic, 2010, s. 72: „Pismo Święte jest oskarżane i musi się bronić przed trybunałem egzegezy podejrzewania. (...) mamy takiego papieża, który jest świetnie przygotowany do tego, by podnieść zaufanie do Pisma Świętego, do Ewangelii”.

⁸⁵ P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie...*, s. 71: „Ujęcie całościowe pozwala zauważyć, że cała czasowość jest procesem przetwarzania się w pewien nadczas, w ponaddoczesność”. Zob. J. Pathrapankel, *Time and Eternity in Biblical Thought*, „Journal of Dharma” (Bangalore) 1-4 (1976), s. 331-344; K. Rahner, *Ewigkeit aus Zeit*, „Theologische Jahrbuch” 1985, s. 311-317; F. Seven, *Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen*, Göttingen 1979; G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Paris 1986.

⁸⁶ Zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski, t. I (325-787)*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 223: *Definitio fidei* 11.

wieczność nie alienuje czasu. Wieczność i czas spotykają się i współlistnieją dzięki Bogu, który wchodzi w czas.

To, co zostało wypowiedziane raz przez wiecznego Boga, jest wypowiedziane zawsze. To, co zostało wypowiedziane przez Niego w Jezusie Chrystusie przez słowo i czyn, jest również wypowiedziane wiecznie. Niech więc człowiek sobie przypomni dziś lub za sto lub za tysiąc lat, że Bóg mówi zawsze „dziś” i zawsze zaczyna na nowo swoją rozmowę miłości z człowiekiem. Zatem trzeba wyjść z naszego zamykania Boga w czasie. Czas jest wieczny, a wieczność jest w czasie.

Czas jest darem Boga, za który trzeba ciągle dziękować. Jest on łaską i szansą, żeby coś zrealizować. W czasie poczyną i rodzi się człowiek, wiele istot człowieczych stworzonych na obraz i podobieństwo Boże. Trzeba było przedłużyć historię, abym ja mógł się narodzić i poznać Kościół, którego historia jest wciąż przedłużana, dla mojego zbawienia. To wszystko stało się, abym poznał i pogłębił tajemnicę Boga oraz cieszył się życiem Bożym i stworzonym światem. Czas zyskuje w ten sposób wymiar bardzo osobisty, w którym mieści się wiele poszukiwań i walk wewnętrznych o życie w jedności z Bogiem w Kościele. Dnie i noce, wyznaczające część czasu kosmicznego, tworzą warunki zewnętrzne do życia w czasie wewnętrznie.

Podsumowanie

Czas nie jest wyłącznie mocniejszą lub luźniejszą przypadłością bytów, substancji stworzonych, lecz zyskuje warstwy wypracowane przez człowieka w kulturze, a najgłębsza z nich jest wynikiem spotkania Boga z człowiekiem w historii Izraela. Czas nie jest zwykłą liczbą, ale ma znaczenie dla człowieka i jego życia ziemskiego.

W ujęciu Arystotelesa czas, który przybliżyliśmy jest czasem wiecznym, który znajduje się w bytach i który jest ich kategorią. Nie można pomyśleć czasu w ujęciu filozoficznym bez człowieka i bez Boga, bez substancji. Tomasz z Akwinu, korzystający ze spadku myśli filozoficznej po Arystotelesie, ujął czas w podobny sposób, jak Filozof, odnosząc go do substancji. Jednak u niego czas staje się ograniczony, czyli stworzony. Substancje zyskują pełniejsze definicje, a wraz z nimi walor czasu jest lepiej ukazany. Chodziło o ukazanie racji ostatecznych czasu i zależności, w jakie wchodzi on z substancjami. Liczba bowiem jako miara czasu nie tłumaczy się sama. Ogólnie więc definicja Arystotelesowska czasu odpowiada bardziej zrozumieniu całościowemu rzeczywistości, niż definicje fizyków, którym fundament położył Kartezjusz.

Czas historyczny, którego podmiotami są osoby, substancje o naturze rozumnej, został przedstawiony w aspekcie religijnym. Spojrzeliśmy na czas Kościoła, który w sposób szczególny wyraża się w roku liturgicznym. Fundamentem tego czasu jest Objawienie Boże. Między fundamentem filozoficznym

a fundamentem objawienia przyjmowanego przez rozum jest jakby wspólny mianownik wyrażający się przez czasy, daty, wydarzenia. Fundamentalnym wydarzeniem, które porządkuje czas wyrażany w liczbach, ale przede wszystkim w dziełach osobowych, są słowa i czyny Jezusa Chrystusa, Jego dzieło zbawienia. Ono w oparciu o Kościół ukształtowało cykle czasowe w roku chronologicznym.

Za czasem i w czasie kryją się Bóg i człowiek. Dwie pierwsze części refleksji miały prowadzić do uracjonalnienia przeżywania czasu w Bogu i z Bogiem. Zaproponowany sposób prezentacji trzeciej części został podyktowany przez chronologię osobistego odkrywania czasu jako drogi do Boga. Nie jest to doskonała jedność tematyczna, niemniej jednak jest tu pewien postęp w treści i rozwój zrozumienia czasu i jego tajemnicy. Jak ukazaliśmy czas kryje w sobie tajemnicę. Ta tajemnica wynika z obecności wieczności przy czasie, w czasie, dla czasu. Czas i wieczność tworzą jedność, która ukierunkowuje przeżywanie czasu człowieka wierzącego. A szczególnym podmiotem czasu, jego substancją, jest Pan Jezus Chrystus i Kościół. Czas nie jest płynem (piaskiem), który się przelewa (przesypuje), nie jest abstrakcyjną liczbą, ale pamięcią i wciąż pozostającą możliwością spotkania i oglądania twarzą w Twarz. A Słowo zasiane i rozsiewane jest wieczne, czasowo-duchowe, które budzi wiarę, ją utwierdza i wiąże z Bogiem w Kościele. Sama natura słowa głoszonego, proklamowanego, sprawia, że znajdujemy się w czasie zbawienia jakby wówczas, kiedy Słowo Boga chodziło po ziemi; Słowo z przeszłości przenosi nas do przeszłości w teraźniejszości i czyni uczestnikami wydarzeń. Czas i wieczność spajają to Słowo, a Ono je łączy.

Zaprezentowana refleksja nie jest wyczerpująca, lecz jej celem było przedstawienie charakterystycznych rysów czasu w drodze człowieka do Boga, bez wchodzenia zbytnio w szczegóły i analizy filozoficzno-teologiczne. Zarysowanie aspektu filozoficznego i eklezjologicznego może ustrzec przed zagrażającym subiektywizmem w dzisiejszym przeżywaniu czasu i Boga. Potrzebna jest postawa filozoficznego realizmu, aby jak najlepiej objąć problematykę czasu w Kościele i życiu konkretnego chrześcijanina, odnosząc się do tego, co obiektywne.

O postawie wobec realizmu pisał Louis-Bertrand Geiger, urodzony w Strasburgu dominikanin, pracujący naukowo w ostatnich latach życia na Uniwersytecie we Fryburgu, zmarły w tym szwajcarskim mieście w 1983 roku. Ów uczony słynął ze swej znajomości Tomasza z Akwinu i jego realistycznej filozofii. Ojciec Geiger stwierdza, że dzisiejszy świat myśli nie tylko wysuwa obiekcje przeciwko realizmowi, ale wprost przeciwstawia się aż do okazania

mu wrogości. Ta opozycja jest kultywowana przez nurty, które kładą akcent na spontaniczność, oryginalność lub kreatywność ludzkiego ducha⁸⁷.

Postawa realizmu służy odkryciu i nadaniu prawdziwego sensu czasowi. Zastanawiający jest fakt, że obrona sensu czasu jest szczególną cechą teologii chrześcijańskiej i Kościoła⁸⁸.

Czas nie jest przeszkodą, jest drogą spotkania. Nie jest przeszkodą, bo ma wymiar Boga dzięki Chrystusowi. Jan Paweł II w liście *Tertio millennio adveniente* (10) napisał, że „czas w chrześcijaństwie ma podstawowe znaczenie, gdyż w Chrystusie czas staje się wymiarem Boga”. Osoba ludzka jest opleciona czasem, który jest jej stałą właściwością, jest więcej niż przypadłością. A czas został stworzony przez Boga, a potem odkupiony wraz z człowiekiem. Nie może być pomyślany jako rzeczywistość niezależna od Boga.

Czas pozostaje zawsze w relacji do przestrzeni. Rozwijając to drugie zagadnienie weszlibyśmy na ziemię, a w ujęciu religijnym, na ziemię, na której rozegrała się historia święta, szczególnie dzieje Jezusa Chrystusa. Skoro Bóg przekracza czas, przekracza też w pewien sposób przestrzeń.

TIME AS A NECESSARY AND COMMON PATH BETWEEN GOD AND MAN

SUMMARY

The author develops a threefold approach to the issue of time. First, tracing the Aristotelian and Thomistic understanding of time, he undertakes metaphysical considerations on time in its reference to man and God. Secondly, having determined the position of time in the world of real beings, he analyzes the notion of religious time developed by the Catholic Church on the basis of historical events whose heroes were people connected with the revealing God, in particular with Jesus Christ. Thirdly, having identified the time of the Church, he reconstructs the specific way of experiencing time by a Christian. All these three approaches together give an integral perspective to man in time which – according to the author – may be best conceived as a human pathway to God.

KEYWORDS: time, God, Jesus Christ, Church, man.

⁸⁷ Por. L.-B. Geiger, *Penser avec Thomas d'Aquin*, s. 186.

⁸⁸ P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie...*, s. 20: „W uwalniającej się od chrześcijaństwa współczesnej Europie świat porównywany jest do ciągle płynącej rzeki lub do nieustannie idącego zegara. Zmierza on donikąd, jest zamknięty w swoim tylko zakresie. Patrząc bowiem na całość czasu spostrzegamy, że nic nowego się nie może wydarzyć, a to oznacza ontologiczny bezruch”.

RECENZJE I OMÓWIENIA

(REVIEWS AND COMMENTS)

KS. MARCIN FERDYNUS*

Studia Elckie
15 (2013) nr 1

A. Buchanan, *Better than Human: The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford 2011, ss. 199.

Biomedyczne doskonalenie człowieka jest jednym z najbardziej ekscytujących, a zarazem problematycznych, obszarów rozwijającej się nauki. Projekty transhumanistyczne związane z przedłużaniem życia, doskonaleniem możliwości poznawczych, fizycznych i osobowości, z jednej strony wydają się bardzo intrygujące i pociągające, z drugiej zaś generują pytania o granice ingerencji w naturę ludzką oraz o przyszłość ludzkiej kondycji¹. W tę problematykę wpisuje się książka Allena Buchanana *Better than Human: The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*.

Allen Buchanan jest autorem kilkunastu książek i kilkadziesiąt artykułów, głównie z zakresu bioetyki, filozofii prawa międzynarodowego oraz filozofii politycznej². W roku 2011 nakładem wydawnictwa Oxford University Press ukazała się jedna z najnowszych publikacji tegoż autora pt. *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*³, w której odnajdujemy zagadnienia zbliżone w swej treści do obszarów dyskutowanych w pozycji recenzowanej, lecz – jak zastrzega sam autor – książka *Better than Human* nie jest jej dubletem (*Wstęp*). Ponadto należy zauważyć, że A. Buchanan jako profesor w Duke University w Durham (Północna Karolina) nie tylko zajmuje się życiem *stricto* naukowym i akademickim, ale także od roku 2007 pełni funkcję konsultanta w Prezydenckiej Komisji do spraw Badań Bioetycznych powołanej przez Prezydenta Stanów Zjednoczonych.

Książka *Better than Human* składa się z siedmiu rozdziałów: „Breathless optimism, hysterical loathing” (*Szalony optymizm, histeryczna niechęć*), „Why evolution isn’t good enough” (*Dlaczego ewolucja nie jest wystarczająco do-*

* Ks. mgr Marcin Ferdynus – doktorant w Katedrze Etyki Szczegółowej, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; e-mail: marcin.ferdynus@wp.pl

¹ B. Chyrowicz, *Natura jako norma w sporze o przyszłość ludzkiej kondycji. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 7 - 8 listopada 2008 roku*, w: *Dialogi o Bogu we współczesnej kulturze*, red. J. Bagrowicz, Toruń 2009, s. 85-96.

² Informacje szczegółowe dotyczące A. Buchanana dostępne są na stronie internetowej: <http://fds.duke.edu/db/aas/Philosophy/allen.buchanan> – odczyt: 26.02.2013.

³ A. Buchanan, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford 2011.

bra), „Changing human nature?” (*Zmiana ludzkiej natury?*), „Playing God, responsibly” (*„Zabawa w Boga”, odpowiedzialnie*), „Will the rich get biologically richer?” (*Czy bogaci będą bogatsi biologicznie?*), „Is enhancement corrupting?” (*Czy doskonalenie jest niszczące?*), „The enhancement enterprise” (*Projekt doskonalenia*).

W pierwszym rozdziale publikacji autor koncentruje się głównie wokół pewnych uściśleń terminologicznych oraz zakreśla obszary biomedycznego doskonalenia. Termin „doskonalenie” (*enhancement*) definiuje jako „interwencję – jakiegokolwiek ludzkiego działania – poprawiającą pewne zdolności (lub cechy), które zwykle posiadają normalne istoty ludzkie lub, bardziej radykalnie, produkującą nowe cechy” (s. 5). Zauważa on, podobnie jak inni autorzy zajmujący się tym zagadnieniem, że biomedyczne doskonalenie (*biomedical enhancement*) stawiane jest w opozycji do terapii (*therapy*), przy czym tę drugą należy rozumieć jako leczenie bądź zapobieganie chorobom⁴. Z kolei w biomedycznym doskonaleniu chodziłoby o poprawianie normalnie funkcjonującego organizmu, wykraczając poza cele terapeutyczne.

Mówiąc o obszarach biomedycznego doskonalenia, Buchanan wskazuje na dwa główne kryteria takich interwencji: (1) według typu cech, które miałyby być aplikowane lub poprawiane, (2) według trybu interwencji, czyli typu technologii, które miałyby modyfikować poszczególne cechy. Obszary biomedycznego doskonalenia objęłyby swoim zasięgiem: funkcje kognitywne, fizyczne (siła, wytrzymałość, szybkość), nastroj, temperament, emocjonalność, długość życia. Z kolei strategię interwencji dotyczyłyby: stosowania leków, selekcjonowania zarodków do implantacji w macicy (wybieranie tych zarodków, których geny wykazują wyższe zdolności w stosunku do normalnych zdolności), implantowania genetycznie zniszczonych tkanek ciała lub mózgu, stosowania inżynierii genetycznej względem ludzkich zarodków lub gamet, technologii łączącej komputer bezpośrednio z mózgiem (s. 5-6).

Buchanan próbuje przekonać czytelnika, że biomedyczne doskonalenie: nie różni się radykalnie od innych przestrzeni ludzkiej aktywności, nie zmienia naszej biologii, nie zniszczy naszej natury, nie zmodyfikuje ludzkiej puli genów, nie będzie „zabawą w Boga” (s. 12-22). Ponadto twierdzi on, że biomedyczne doskonalenie nie jest czymś nowym. Wręcz przeciwnie. Rewolucja doskonalenia dokonywała się w historii i ciągle się dokonuje, czego świadectwem są: rozwijająca się gospodarka, technologie, instytucje, piśmiennictwo,

⁴ Debata na temat *enhancement* i *therapy* jest szeroko dyskutowana m. in. w: J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, w: *Enhancing Human Capacities*, red. J. Savulescu, Oxford 2011, s. 3-18; L. Witthøfft Nielsen, *The Concept of Nature and the Enhancement Technologies Debate*, w: *Enhancing Human Capacities*, red. J. Savulescu, Oxford 2011, s. 19-33; T. Kraj, *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*, Kraków 2010, s. 19-36.

komputery, nowe wzory ludzkich interakcji znacząco wpływających na płciową selekcję itp. Rewolucja ta dokonała znaczących zmian w ludzkim życiu i uczyniła nas takimi, jakimi jesteśmy (s. 17, 24).

W rozdziale drugim Buchanan poddaje w wątpliwość tezę, wedle której ewolucja jest procesem dającym tylko i wyłącznie pozytywne skutki. Twierdzi on, że skoro ewolucja jest podobna do „Wielkiego Inżyniera”, to owocem przemian ewolucji powinny być: piękny styl, harmonia, stabilne, wytrzymałe i skończone produkty (s. 28). Tymczasem zdaje się, że jest zupełnie inaczej. Naturalna selekcja nigdy nie wykonuje dobrze swojego zadania, gdyż istnieją organizmy, także ludzkie istoty, które nie są skończonymi produktami procesu. Poszczególne organizmy próbują doskonalić się i przystosowywać do ciągle zmieniających się warunków środowiska. Ponadto ewolucja nie realizuje „z góry” jakiegoś planu, ani nie zabezpiecza organizmów przed skutkami długoterminowymi. Trzeba także dodać, że nie posiada ona żadnego „planu gry” dla jakiegokolwiek żyjącego gatunku (s. 28-29). Wcale nie musi tak być – uważa Buchanan. „Lekarstwo” na niewystarczalność procesu ewolucji to, jego zdaniem, „zamierzona modyfikacja genetyczna” (*intentional genetic modification*, IGM, s. 31). Dzięki IGM będzie można zachować wartościowe geny, które bezpowrotnie tracimy wskutek naturalnej selekcji (s. 42). IGM może być jedynym i zarazem efektywnym sposobem zmniejszania ryzyka obniżania genetycznych różnorodności oraz pomnażania wartościowych genów. Jeśli cenimy genetyczną różnorodność, twierdzi Buchanan, to powinniśmy bardziej obawiać się o „niezamierzone modyfikacje genetyczne” (*unintentional genetic modification*, UGM), a mniej o IGM (s. 43).

Rozdział trzeci został poświęcony zagadnieniu ludzkiej natury. Buchanan już na początku tego rozdziału czyni pewne założenia: (1) z faktu, że coś jest naturalne nie wynika, że jest dobre, (2) ludzka natura jest tylko częścią natury w ogóle, (3) biologia ewolucyjna wyjaśnia powód, dla którego natura nie jest dobra jako cała (s. 52). Mając na uwadze poczynione uwagi, Buchanan dochodzi do wniosku, że natura ludzka nie stanowi swoistego *status quo*, wręcz przeciwnie – podlega ona ciągłym zmianom. A skoro tak jest, to zmiany, których będzie można dokonać przy użyciu IGM, okażą się znacznie korzystniejsze niż zmiany powstałe na drodze ewolucji. Tego spostrzeżenia nie akceptuje Francis Fukuyama, według którego biomedyczne doskonalenie całkowicie zniszczy ludzką naturę⁵ (s. 53-54). Stanowisko Fukuyamy podziela także Leon Kass. Twierdzi on, że ingerencje w ludzką naturę spowodują zmiany w relacjach między mężczyznami a kobietami oraz między dziećmi i rodzicami. Krótko mówiąc, relacje te zostaną zniszczone i zastąpione przez relacje

⁵ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2008, s. 20.

wiąc, relacje te zostaną zniszczone i zastąpione przez relacje „nienaturalne”⁶ (s. 58). Buchanan sprzeciwia się swoim adwersarzom twierdząc, że tego rodzaju obawy są całkowicie nieuzasadnione, bowiem biomedyczne doskonalenie nie zmieni natury *per se*. Jeśli się nie zaangażujemy w intencjonalne kontrolowanie natury, sądzi Buchanan, to wówczas zostanie ona zniszczona przez niekontrolowane zmiany ewolucji. Dlatego też IGM może okazać się jedynym sposobem ochrony naszej natury (s. 56).

Kontynuując tę myśl w kolejnym rozdziale książki, Buchanan stara się przekonać czytelnika, że działania biomedyczne nie tyle zmieniają *status quo* natury naszego gatunku, ile raczej ten status zachowają. Zmiana potrzebna jest dla stabilności, a biomedyczne doskonalenie dla ochrony (s. 75-76). W celu zrealizowania tej idei ingerencje biomedyczne powinny doskonalić: (1) istniejące zdolności organizmu, (2) sposoby wyodrębniania składników odżywczych z żywności, (3) zdolności witalne gamet ludzkich lub embrionów, bądź stosować technologie, które doskonaliłyby możliwości reprodukcyjne, zaradzając drastycznym spadkom płodności lub mutacjom letalnym, (4) system immunologiczny, aby zwiększyć odporność na pojawiające się pandemie, (5) zdolności ciała w celu lepszego przystosowania się do zmieniających się warunków klimatycznych, (6) zdolności komórek skóry, aby przeciwdziałać nowotworom (s. 77-78). Ponadto złe skutki (np. błędy genetyczne), które pojawiają się w życiu poszczególnych organizmów są wynikiem niezamierzonego genetycznego modyfikowania. Jedynie zamierzone modyfikacje pozwolą w przyszłości unikać negatywnych skutków, zachowując geny dobre i usuwając geny niepożądane (s. 85).

Rozdział piąty koncentruje się głównie na kwestii sprawiedliwego podziału środków związanych z biomedycznym doskonaleniem. Argumentem przeciw biomedycznemu doskonaleniu nie jest kwestia samych nierówności w dystrybucji tychże środków, lecz to, czy nierówny dostęp do nich będzie promował dominację jednych nad drugimi, bądź wykluczał pewne grupy osób z partycypowania w dobrach tego typu działań oraz czy dostęp do biomedycznego doskonalenia rzeczywiście wydzwignie ludzi z „braków kondycyjnych” (s. 108-109). Buchanan podaje cztery, błędne w jego mniemaniu, założenia, które dotyczyłyby najczęściej pojawiających się obaw w kwestii sprawiedliwego dostępu do innowacji biotechnologicznych: (1) biomedyczne doskonalenia byłyby dobrami osobistymi stanowiąc zerową sumę, (2) biomedyczne doskonalenia miałyby charakter „towaru rynkowego” (produkowane dla zysku podobnie jak inne dobra konsumenckie), (3) biomedyczne doskonalenia byłyby drogim „towarem rynkowym”, (4) biomedyczne doskonalenia, jako „towar rynkowy”, byłyby regulowane przez rząd (s. 112-113). Wszystkie założenia,

⁶ Zob. L. Kass, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. A Report by the President's Council on Bioethics, New York 2003.

byłyby regulowane przez rząd (s. 112-113). Wszystkie założenia, zdaniem autora, są wadliwe, a obawy nieuzasadnione. Odnosząc się do powyższych założeń, autor twierdzi, że większość działań biomedycznych będzie stanowiła raczej sumę pozytywną niż zerową (dóbr osobistych), a przepływ korzyści nie będzie ograniczony tylko i wyłącznie do osób dysponujących tymi dobrami. Ponadto biomedyczne doskonalenia nie będą „towarem rynkowym”, lecz będą stanowiły „czysty rynek” dóbr kontrolowanych przez poszczególne rządy w celu zapewnienia rozwoju i szerokiego dostępu tychże środków (s. 113-114).

Najciekawsze fragmenty rozdziału szóstego zostały poświęcone krytyce poglądów Michaela Sandela. Według Buchanana, nie do utrzymania są następujące poglądy: (1) chęć biomedycznego doskonalenia (*enhancement*) samego siebie nie jest pragnieniem poprawiającym (*improvement*), ale doskonalącym (*perfection*), (2) ludzie pragnący poddać samych siebie lub swoje dzieci biomedycznemu doskonaleniu posiadają „wadliwy” charakter, (3) dążenie do doskonalenia jest wadą, gdyż stanowi niechęć w stosunku do nowego „daru życia”, który nie jest wyłącznie rezultatem naszego działania, (4) bycie dobrym rodzicem oznacza akceptację dzieci, które przychodzą na świat także jako „niedoskonałe” czy „nieproszone” (s. 133-143). Zdaniem Buchanana, nie powinniśmy dać się zwieść retoryce Sandela, gdyż biomedyczne doskonalenie może dostarczyć nam niewspółmiernych korzyści, które wybawią nas z ułomności i ograniczeń naszej natury.

Ostatni rozdział książki należy do najkrótszych. W znacznej mierze stanowi on streszczenie książki, które można by zawrzeć w wyrażeniu „projekt doskonalenia”. Jak należałoby rozumieć to wyrażenie? Buchanan wyjaśnia je następująco: (1) leczenie i przeciwdziałanie chorobom otworzyło nowe możliwości bycia „lepszym niż dobrym”, (2) akceptacja biomedycznego doskonalenia wymaga najpierw odrzucenia fałszywych założeń (jak na przykład to, że elementy ludzkiej natury są tak ściśle ze sobą powiązane, że ingerencja w naturę po prostu ją zniszczy) i błędnych metafor („zabawa w Boga”), które niweczą nasze decyzje o poddaniu się takim ingerencjom, (3) ludzka natura jest jak „wielki zmieszany worek” z dużą ilością przestrzeni, które należy poprawić, (4) nie należy stawiać ostrej dychotomii między leczeniem a doskonaleniem, gdyż czasami mamy dobre powody, dla których wykraczamy poza terapię próbując być „lepszym niż dobrym”, (5) doskonalenie biomedyczne nie jest dążeniem do perfekcji i nie różni się zbyt wiele od tradycyjnego doskonalenia (np. edukacji, nauki), (6) podjęcie ryzyka biomedycznych ingerencji okazuje się wystarczająco wartościowe, ponieważ potencjalne korzyści, które mogą być uzyskane są wystarczająco dobre, (7) dostęp do biomedycznego doskonalenia nie będzie niesprawiedliwy i szybko stanie się dostępny dla wszystkich, którzy będą tego chcieli, (8) doskonalenie biomedyczne przyniesie wiele społecznych korzyści (s. 172-177).

Książka *Better than Human* jest jedną spośród wielu pozycji traktujących o doskonaleniu ludzkiej natury⁷. Debata na temat ingerencji w ludzką naturę w sensie *enhancement* trwa już od dawna, lecz dopiero w ciągu ostatnich kilkunastu lat znacznie się ożywiła w związku z postępem nauk biomedycznych. Z jednej strony postęp przyczynił się do poprawy „jakości życia”, z drugiej zaś wzbudził obawy, że pewnego dnia na skutek ingerencji eugenicznych gatunek ludzki może ulec całkowitej transformacji.

Jakie są wady tej książki? Po pierwsze, autor dokonując krytyki tez poważnych naukowców, takich jak: Kass, Sandel, czy Fukuyama, nie robi przypisów. Buchanan wspomina na początku (*Wstęp*), że książka przypisów nie posiada, lecz nie wyjaśnia dlaczego. Po drugie, w tekście pojawiają się liczne powtórzenia, a nawet streszczenia całych rozdziałów (por. s. 80). Takie zabiegi mogą czasami nużyć i nieco irytować. Po trzecie, czytelnik niekiedy musi włożyć sporo wysiłku, aby odnaleźć właściwą treść, która powinna „kryć się” w tytule danego rozdziału (na przykład, „syzyfową pracę” okazał się nasze poszukiwania argumentu z „odgrywania roli Boga” w rozdziale czwartym, który został zatytułowany w swej części „Playing God [...]”).

Jakie są zalety tej książki? Po pierwsze, recenzowana publikacja zawiera w sobie wiele treści „zdradzających” niepoahamowaną pewność zwolenników transhumanizmu co do tego, że doskonalenie naszej natury jest najlepszym osiągnięciem naszych czasów oraz że wybawi nas ono, mówiąc językiem Leona Kassa, z wszelkich genetycznych „grzechów i defektów”⁸. Po drugie, książka Buchanana stanowi cenny zbiór różnych argumentów przyzywalających na realizację utylitarnych zamiarów transhumanistów. Po trzecie, publikacja zawiera bogatą bibliografię, dzięki której można poszerzyć wiedzę na temat transhumanizmu. Po czwarte, publikacja *Better than Human* została napisana językiem komunikatywnym, niekiedy z pewną dozą humoru, dzięki czemu zwiększa zakres swoich potencjalnych odbiorców. Po piąte, z publikacją Buchanana powinien zapoznać się każdy, komu bliskie są idee transhumanizmu.

⁷ Literatura przedmiotu na temat doskonalenia ludzkiej natury jest bogata. Poza pozycjami wcześniej przez mnie wymienionymi warto jeszcze zwrócić uwagę na następujące publikacje: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human enhancement*, Oxford 2011; N. Agar, *Humanity's End. Why we should reject radical enhancement*, Massachusetts 2010; I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future. The need moral enhancement*, Oxford 2012; J.C. Peterson, *Changing human nature. Ecology, ethics, genes, and God*, Michigan-Cambridge 2010.

⁸ Zob. L. Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, New York-London 2004, s. 129.

KS. WOJCIECH GUZEWICZ*

Studia Elckie
15 (2013) nr 1

***Schematyzm diecezji elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia diecezji elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, ss. 828.**

Pod koniec 2012 r. ukazał się długo oczekiwany *Schematyzm diecezji elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r., w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia diecezji elckiej*, pod redakcją ks. Antoniego Skowrońskiego (redaktor naczelny), ks. Dariusza Zalewskiego, ks. Marcina Maczana, s. Nazarii Doroty Nizio OSB, s. Blanki Ewy Szymańskiej OSB (redaktor techniczny), Ewy Semenowicz oraz Elżbiety Leń-Wojtysiak (redaktor techniczny). Ukazanie się tej książki należy przyjąć z dużą radością, ostatni bowiem tego rodzaju opis diecezji elckiej ukazał się w 2005 r. (dobrą praktyką jest publikowanie schematyzmów co roku).

Z wykazu autorów można wywnioskować, iż pracę nad nowym *Schematyzmem* prowadziło wiele osób. Część z nich na co dzień zajmuje się pracą w agendach kurialnych. To nie jest bez znaczenia, osoby te mają bowiem bezpośredni dostęp do źródeł, które w przeważającej części znajdują się właśnie w archiwach kurialnych. Mając zatem dostateczną bazę materiałową oraz zaplecze personalne do wykonania *Schematyzmu*, można stworzyć monumentalne dzieło.

Wydawcą książki, jak sformułowano, stała się Elcka Kuria Diecezjalna, wykorzystując możliwości Wydawnictwa Diecezjalnego Adalbertinum (numer ISBN).

Książka liczy ponad 800 stron, zawiera liczne zdjęcia, choć ich jakość czasami nie jest najlepsza (niektóre są raczej niskiej jakości, np. zdjęcia ze s. 306, 414, 459; nieraz zdarzają się powtórzenia, np. zdjęcie ze s. 120 i 122, „ucięte” bryły czy jakieś istotne części kościoła, np. zdjęcia ze s. 303, 450-451). *Schematyzm* rozpoczyna *Słowo wstępne biskupa elckiego*. Później następują informacje dotyczące hierarchii Kościoła, organizacji diecezji w Polsce oraz niektórych instytucji kościelnych w Polsce i za granicą, wyższych seminariów duchownych w Polsce (także zakonnych).

Od strony 77 rozpoczyna się właściwa część książki, tj. traktująca o diecezji elckiej. Otwiera ją mapka diecezji z podziałem na dekanaty i parafie. Potem następuje podział na rejony, zestawienie tabelaryczne, informacje na temat patronów diecezji, błogosławionych (którzy pochodzą z omawianych terenów), sanktuariów, biskupów, kapituł, kurii diecezjalnej, instytucji i rad diecezjal-

* Ks. prof. zw. dr hab. Wojciech Guzewicz – Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

nych, sądu biskupiego, wydawnictw (tutaj w tytule podane jest także radio, którego nie ma w diecezji ełckiej), domów rekolekcyjnych, seminarium duchownego. W dalszej części *Schematyzmu* znajdują się informacje dotyczące duchowieństwa. I tak mamy tu wykazy duchownych pracujących w duszpasterstwie pozaparafialnym, księży na studiach stacjonarnych, duchownych pracujących poza diecezją, księży emerytów i rencistów. Ten fragment *Schematyzmu* jest stosunkowo dobrze opracowany. Proponowałbym tylko przenieść dane o księżach (s. 140-152) do części traktującej o duchowieństwie (po biogramach). Byłby to wtedy materiał zgrupowany w jednym bloku, a przez to bardziej czytelny. Poza tym na stronie 80, w zestawieniu tabelarycznym, autorzy *Schematyzmu* podają, iż na terenie diecezji ełckiej istnieje tylko 17 parafii do 1 tys. wiernych, by następnie zaprzeczyć tej informacji na kolejnych stronach swego dzieła. Warto wymienić zatem parafie z liczbą mieszkańców poniżej 1 tys. (nie liczbą wiernych!). Są to zgodnie ze *Schematyzmem*: Bajtkowo, Białołęka, Cimochy, Ełk pw. bł. Karoliny Kózkówny, Gawrych Ruda, Grabnik, Judziki, Kamionki, Kolnica, Kosewo, Mikaszówka, Monkinie, Orłowo, Pawłówka, Prawdziska, Regielnica, Rożyńsk Wielki, Rydzewo pw. św. Wojciecha, Skarżyn, Smolany, Smolniki, Szarejki, Szczecinki, Użranki, Wiartel, Woźnice, Żarnowo oraz Żyliny. Wyliczono tu ich aż 28, a są jeszcze takie, które lekko przekraczają granicę 1 tys. mieszkańców (np. Borzymy, Chelchy, Giby, Górne, Jaminy, Jeże, Karolin, Olecko pw. Wniebowzięcia NMP, Radziejewo, Zelki, Żabin, Żytkiejmy i inne) – niektóre z nich nie mają jednak 1000 wiernych. W rzeczywistości liczba takich małych parafii jest jeszcze większa, ponieważ stan mieszkańców opracowuje się na podstawie stanu zameldowania. To z kolei nie jest adekwatne do stanu rzeczywistego, wiele bowiem osób jest wprawdzie zameldowanych w naszej diecezji, szczególnie na terenach wsi i małych miasteczek, ale w rzeczywistości mieszka gdzie indziej.

Zasadnicza część książki dotyczy opisu poszczególnych parafii ułożonych alfabetycznie. Charakterystyka każdej parafii składa się z odpowiedzi na pytania, jakie są jej: adres, historia, terytorium, dni i godziny odprawiania Mszy św., dni odpustów, księgi parafialne, grupy parafialne, cmentarz/e, proboszcz (także wikariusz/e), poprzedni proboszczowie, kaplice i kościoły filialne, plebania, szkoły oraz powołania. Widzimy zatem, jak szeroko ujęte zostały sprawy związane z funkcjonowaniem parafii. Opracowanie tych zagadnień wymagało od autorów sporej wiedzy, jak również tytanicznej pracy.

Nie sposób w tak krótkim opracowaniu, jakim jest recenzja, odnieść się do wszystkich aspektów związanych z opracowaniem poszczególnych parafii. Zajęłoby to dużo pracy i trzeba by napisać wiele stron. Właściwie powstałby nowy *Schematyzm*. Ograniczę się zatem tylko do kilku parafii, aby na ich przykładzie prześledzić informacje tam zawarte.

O parafii Rożyńsk Wielki autorzy piszą: „Pierwszy kościół w Rożyńsku Wielkim powstał ok. 1500 r. [...], został rozebrany w 1984 r.” (s. 451). Z informacji tej wynika, iż obecny kościół parafialny został postawiony w ostatnim 30-leciu. Tymczasem powstał on w latach 1889-1892, a pierwotny kościół został rozebrany nie w 1984 r., ale w 1894 r. Wymieniając miejscowości na terenie parafii, podano dwie, których nigdy tam nie było i nie ma (Kurczatki i Wojtyle). Prawdopodobnie autorom chodziło o wsie Kurczatki i Wojtele. Pomieszczone są też daty urzędowania proboszczów. Przykładowo ks. Czesław Dręzek był rządcą w Rożyńsku Wielkim w latach 1973-1978, a ks. Józef Świechowski w latach 1978-1982. Niezrozumiała jest również notka, iż na terenie parafii istnieją szkoły podstawowe w Dmusach, Dybowie, Gutach (?) i Rożyńsku Wielkim. Tych pierwszych trzech nie ma już bowiem od szeregu lat. Szkoła w Gutach Rożyńskich została zamknięta w 2000 r., w Dmusach w 2001 r., a szkoła w Dybówku w 2005 r. Nie wiadomo, dlaczego wśród powołanych wpisano ks. Wiesława [Jerzego – WG] Kropiewnickiego, który w momencie wstąpienia do seminarium mieszkał w miejscowości Drygały, a zabrakło np. ks. Mirosława Puczyłowskiego SVD (święcenia kapłańskie w 1999 r.), którego rodzice mieszkają od szeregu lat w Dmusach na terenie parafii Rożyńsk Wielki. Zastanawia także brak informacji o inicjatywach społecznych podejmowanych w parafii, jak np. organizacja koncertów międzynarodowych, nagrywanie płyt i filmów, prowadzenie różnego rodzaju kursów i szkoleń, prowadzenie scholi czy świetlicy wiejskiej itd.

Weźmy inną parafię – pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Cichym. Według autorów *Schematyzmu*, parafia w Cichym powstała w 1962 r. (s. 217). Tymczasem z zachowanych dokumentów archiwalnych zgromadzonych w Archiwum Diecezji Ełckiej wynika, że powstała ona dziesięć lat wcześniej, tj. w 1952 r. Wówczas to bowiem ordynariusz diecezji warmińskiej mianował ks. Piotra Kadulę proboszczem i polecił mu zorganizowanie parafii w Cichym⁹. Dalej Autorzy piszą, iż „w lewym ołtarzu znajduje się późnogotycki tryptyk św. Agnieszki”. Nie znajduje się, ponieważ od 2008 r., kiedy zostały skradzione cztery figury z tego tryptyku, jest on przechowywany w budynku kurii diecezjalnej w Ełku. Obszar parafii został podzielony na 21 miejscowości. W ich wykazie zabrakło miejscowości Leśny Zakątek, natomiast inne nazwy zostały niewłaściwie użyte (zamiast Golubie Wężewskie jest samo Golubie, zamiast Zawady Oleckie mamy same Zawady). W parafii Cichy nie ma miejscowości o nazwie Rogajny (autorom *Schematyzmu* chodzi najprawdopodobniej o miejscowość Rogojny). W wykazie powołanych z terenu parafii zabrakło m.in. o. Alana Cezarego Mroczkowskiego OFM oraz brata Romualda Czupryńskiego (Zgromadzenie Słowa Bożego). Nie wymieniono szkół funkcjonujących na

⁹ Więcej na ten temat zob. W. Guzewicz, *Parafia Cichy 1952-2009*, Ełk 2010, s. 45-48.

terenie parafii, choć takowe pracują obecnie w Cichym, Mazurach oraz Sokółkach. I jeszcze jedna uwaga, jeśli chodzi o Cichy. Zdjęcie ukazujące kościół od zewnątrz pochodzi z zamierzchłych czasów. Dziś ten kościół, dzięki remontowi, jaki przeprowadził poprzedni proboszcz parafii, ks. Marek Duba, wygląda inaczej (zmieniony został np. dach, elewacje, okna, drzwi itd.). Dobrze by było uaktualnić zdjęcia, skoro ma to być *Schematyzm* ze stanu 15 września 2012 r.

I może jeszcze jedna parafia – pw. Marii Magdaleny w Mikaszówce (s. 359-361). W nocy historycznej znajdujemy zapis, iż parafię erygował administrator diecezji sejneńskiej. W innych miejscach autorzy *Schematyzmu* posługują się na określenie diecezji w Sejnach nazwami: diecezja sejneńsko-augustowska (s. 474), augustowska czyli sejneńska (s. 500n.). Z określeniami tymi nie spotykamy się jednak w bulli erygującej diecezję *Ex imposita nobis* z 30 czerwca 1818 r. Na określenie diecezji Pius VII zawarł w niej inne sformułowanie. Raz jeden posłużył się tylko mianem: „biskup augustowski czyli sejneński” i uczynił to w kontekście wymienienia biskupa. „*Suppressis deinde sedibus episcopalibus Vigerscensi et Kielcensi, earum primam transferimus, ac de novo erigimus in civitatem de Seyna nuncupatam cujus episcopus Augustoviensis, sive Seynensis denominabitur, et in eadem civitate ecclesiam ab infrascripto harum literarum executore in ejus directo expresse referendum erigimus in cathedralem*”¹⁰ (*Po zniesieniu następnie stolic biskupich Wigierskiej i Kieleckiej, pierwszą z nich przenosimy i na nowo erygujemy w mieście nazwanym Sejny, której to diecezji biskup będzie nazwany augustowskim, albo sejneńskim i w tym mieście kościół na mocy niżej przedstawionego pisma mocą dekretu wyrażnie uznajemy za katedrę* – tłum. W. G.). Oznacza to, iż nazwa „diecezja sejneńska” oraz inne nazwy używane przez autorów *Schematyzmu* są późniejsze (lub wcale nie występują) w stosunku do powstania diecezji i nie były stosowane *expressis verbis* przez papieża Piusa VII w dokumencie erekcyjnym. Dogłębna analiza i ocena *Bularium Romanum* i oficjalnych druków papieskich z XIX i XX w. pozwala na postawienie tezy o prawdziwości określenia „diecezja sejneńska czyli augustowska” i tym samym odrzucenie innych terminów (w tym używanych przez autorów) na określenie diecezji w Sejnach. Przy terytorium parafii podano, iż tworzy ją obecnie 13 miejscowości. Tymczasem jest ich ponad dwadzieścia: Dworzysko, Frącki-Kolonie, Gruszki, Hanus, Jałowy Róg, Jazy, Kielmin, Kudryniki, Lipiny, Lubinowo, Łozki, Mały Borek, Markowy Most, Mikaszówka, Muły, Okółek, Osieniki, Paniewo, Perkuć, Rudawka, Rygol, Sosnowka, Strzelcowizna, Śluza Tartak oraz Wołkusz. W parafii jednym z głównych odpustów jest odpust ku czci Trójcy Przenajświętszej (w ogóle nie został wymieniony). W notce o powołanych z parafii zabrakło informacji na

¹⁰ Pius PP. Septimus, *Ex imposita nobis*, „*Bullarum Romanum*”, Tomus Decimus Quintus, Roma 1853, s. 62.

temat ks. Michała Hańczyca, który został wyświęcony w 2010 r. Poza tym nie istnieje już dziś szkoła w Strzelcowiźnie (została zamknięta w 2005 r.).

Część traktująca o parafiach diecezji ełckiej można uznać za najsłabiej opracowaną, choć stanowi ona zasadniczy trzon książki. Nie ma bowiem opisu parafii, w którym nie byłoby jakichś luk czy błędów. Zdumiewające jest to tym bardziej, iż w ostatnim okresie ukazało się wiele opracowań podejmujących kwestie ujmowane w *Schematyzmie*. Przykładem mogą być prace ks. Andrzeja Kopiczki, który w sposób gruntowny i kompetentny przedstawił temat duchowieństwa w części tzw. mazurskiej diecezji ełckiej w latach 1945-1992¹¹, oraz książki ks. Wojciecha Guzewicza, dotyczące parafii i kościołów diecezji ełckiej¹². Niewykorzystanie tej wiedzy, gromadzonej często przez kilka, a nawet kilkanaście lat, to przejaw lekceważenia badań naukowych i nieliczenia się z literaturą przedmiotu; co więcej, może wprowadzić dezorientację w świecie nauki, zwłaszcza w zakresie dotyczącym diecezji ełckiej, i przyczynić się do powielania błędów, uproszczeń i niejasności przez wiele lat.

Po przedstawieniu zgromadzeń zakonnych rozpoczyna się dział traktujący o duchowieństwie diecezji ełckiej. Najpierw w układzie chronologicznym zostali opisani księża zmarli, a od strony 627 – księża żyjący. Ci ostatni ułożeni zostali alfabetycznie, przy czym każdy biogram ma prawie ten sam schemat: urodzony, imieniny, święcenia, praca, funkcje, godności, kontakt. Układ ten należy uznać za metodologicznie poprawny, o ile jest stosowany konsekwentnie i zawiera wyczerpujące informacje w poszczególnych kategoriach treści. Tymczasem uważna lektura *Schematyzmu* ujawnia słabość w przestrzeganiu przyjętych zasad. Już na pierwszych stronach, np. przy księżach Antonowiczu czy Anuszkiewicz, brak jest np. podania kontaktu. Czyżby takiego nie było? Zastanawia także brak zdjęć niektórych kapłanów, niektóre zaś są „wiekowe” i nie przypominają duchownych z końca 2012 r., lecz sprzed kilkunastu albo kilkudziesięciu lat (np. zdjęcia ks. Stanisława Adamowicza, ks. Stefana Dmocha, ks. Józefa Gromka, ks. Jana Karbowskiego, ks. Franciszka Rogowskiego). Brakuje też pewnej konsekwencji w zapisach dotyczących godności i tytułów na-

¹¹ Zob. np. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945-1992*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2007.

¹² Do tej pory ukazały: *Kościół i parafie ziemi ełckiej* (Ełk 2008), *Lipsk i okolice. Studium historyczne parafii dekanatu Lipsk* (Ełk 2009), *Dzieje parafii i kościołów dekanatu oleckiego pw. Niepokalanego Poczęcia NMP* (Ełk 2011), *Dziedzictwo wiary. Parafie i kościoły dekanatu gołdapskiego pw. NMP Matki Kościoła* (Ełk 2011), *Przeszłość i teraźniejszość kościołów i parafii dekanatu pw. św. Antoniego Padewskiego w Białej Piskiej* (Ełk 2012), *Nasze korzenie. Kościoły i parafie dekanatu pw. św. Benedykta i Romualda w Suwałkach* (Ełk 2012), a także kilka monografii parafii, np. *Parafia Mikaszówka 1907-2007* („Episteme”, 61/2007), *Parafia Rożyńsk Wielki 1958/1982-2008* (Ełk 2008), *Parafia Cichy 1952-2009* (Ełk 2010), czy *Rocznik Jubileuszowy diecezji łomżyńskiej*, w którym rozwiązano kwestię chociażby nazwy diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej.

ukowych, np. przy zmarłych ks. Włodzimierzu Wielgacie czy ks. Henryku Ci-mochowski podany jest tylko tytuł honorowy. Czyżby nie mieli żadnych stopni naukowych i zawodowych? Najważniejszą jednak kwestią w tej części pracy jest brak całościowego przedstawienia u poszczególnych księży przebiegu ich pracy i wykonywanych funkcji. U niektórych są nawet duże luki, choć wydaje się, iż opracowanie tego nie powinno autorom nastręczać większych kłopotów, ponieważ akta osobowe zgromadzone są w Kurii Biskupiej w Ełku. U innych natomiast podano dane, które nie mają wiele wspólnego z rzeczywistością (przykładowo w notce nt. ks. Grzegorza Stankiewicza na s. 730 podano, iż jest on diecezjalnym koordynatorem Ruchu Odnowy w Duchu Świętym i egzorcystą diecezjalnym – nie miał on jednak tych nominacji nie tylko 15 września 2012 r., ale także na początku roku 2013, kiedy pisano tę recenzję). Wydaje się, iż o wiele przejrzystsze i przydatniejsze dla Czytelnika byłoby opracowanie notek biograficznych kapłanów w sposób chronologiczny, z wymienieniem nie tylko takiej czy innej pracy czy funkcji, ale wszystkich, wraz z podaniem dat ich rozpoczęcia i zakończenia. W ten sposób jest to uwypuklone w rocznikach i schematyzmach innych diecezji (np. w *Roczniku diecezji łomżyńskiej*). Mam nadzieję, że zostanie to dopracowane i w następnych wydaniach *Schematyzmu* Czytelnik otrzyma pełną informację o pracy i funkcjach pełnionych przez poszczególnych księży.

Schematyzm kończą niezwykle przydatne zestawienia i indeksy: zestawienie księży według starszeństwa święceń, zestawienie księży według starszeństwa wieku oraz indeks nazwisk i indeks miejscowości. Spisy te pozwalają szybko i precyzyjnie dotrzeć do szukanych treści. Na przyszłość można by pokusić się jeszcze o uzupełnienie tych zestawień i indeksów o spisy księży na urlopie, księży mieszkających w domu wspólnoty kapłańskiej w Augustowie, księży z innych diecezji, księży rezydentów, kapelanów więziennych, kapelanów szpitalnych, księży zaangażowanych w duszpasterstwo poza granicami Polski itd. Mimo braku tych spisów część ta stanowi dobry punkt całej publikacji.

Podsumowując należy stwierdzić, iż autorzy podjęli się ambitnego zadania: opracowania obszernego spisu diecezji ełckiej. Do tej pory brakowało bowiem takiego opracowania. Wprawdzie *Schematyzm* z 1997 r. zawierał rozszerzone informacje na temat poszczególnych parafii, niemniej jednak nie były one tak obszerne, jak w omawianej pracy. Obecny *Schematyzm* odróżnia od publikowanych wcześniej także część dotycząca duchowieństwa. Stanowi ona pierwsze, jak do tej pory, kompendium w tym zakresie. Podkreślić należy, iż książka wydana została niezwykle starannie i estetycznie: szyta, w twardych okładkach, na dobrym papierze. Choć autorzy wykonali dużą pracę przy jej tworzeniu, wymaga ona jeszcze w wielu szczegółach dopracowania rzeczowego i metodologicznego. Wypada zatem życzyć autorom, aby nie zabrakło im na tej drodze

sił i możliwości, ponieważ *Schematyzm* stanowi istotne źródło do poznania struktur, organizacji, duchowieństwa, dziejów itp. diecezji ełckiej i służy nie tylko samym duchownym. Skoro więc schematyzm jest podstawowym dziełem dla wszystkich badaczy zajmujących się kwestią danej diecezji, nie tylko ełckiej, to wydaje się, iż należy dołożyć wszelkich starań, by ta publikacja stanowiła jak najwierniejszy obraz organizacji i struktur naszej diecezji.

SPRAWOZDANIA (REPORTS)

Studia Elckie
15 (2013) nr 1

KS. DARIUSZ LIPIEC*

SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEGO SYMPOZJUM „CHRISTLICHE IDENTITÄT IN EUROPA AUF DEM PRÜFSTAND. PASTORALTHEOLOGISCHE BEGEGNUNGEN: HORIZONTE UND OPTIONEN” – PRAGA, 19-22 MARCA 2013 R.

W dniach 19-22 marca 2013 r. w Pradze, w centrum duszpasterskim archidiecezji praskiej, odbyło się sympozjum pod hasłem „Christliche Identität in Europa auf dem Prüfstand. Pastoraltheologische Begegnungen: Horizonte und Optionen”, zorganizowane przez dwa stowarzyszenia pastoralistów: PosTNetzwerk der mittel-und osteropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen oraz Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen & Pastoraltheologinnen e.V. Celem sympozjum była refleksja nad tożsamością chrześcijańską w aspekcie współczesnych wyzwań w Europie zachodniej i środkowo-wschodniej.

Otwarcia sympozjum dokonali wspólnie: Prokop Brož z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Praskiego, gospodarz miejsca, prof. dr Richard Hartmann, przewodniczący stowarzyszenia pastoralistów obszaru języka niemieckiego, oraz prof. dr Pero Aračić, przewodniczący stowarzyszenia pastoralistów Europy środkowo-wschodniej. Następnie przedstawiona została problematyka tożsamości chrześcijańskiej w różnych krajach europejskich. Komunikaty omawiające stan wiary, praktyk religijnych i życia chrześcijańskiego przedstawili: ks. prof. Wiesław Przygoda z Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Lublinie, dr Ivo Džinić z Wydziału Teologicznego w Dżakowie w Chorwacji, dr Michał Opatrny z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Południowoczeskiego w Czeskich Budziejowicach, prof. dr Jozef Wissink z Uniwersytetu w Tilburgu w Holandii, dr Janos Wildmann z Wyższej Szkoły Teologicznej Johna Wesleya w Budapeszcie, prof. dr Karl Gabriel z Uniwersytetu w Münster w Niemczech, dr Arnd Bünker ze Schweitzerisches Pastoralsoziologisches In-

* Ks. dr hab. Dariusz Lipiec – Katedra Organizacji Duszpasterstwa, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; e-mail: dlipiec@kul.lublin.pl

stitut w St. Gallen w Szwajcarii, dr Johannes Panhofer z Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Innsbruckiego w Austrii, siostra Magda Burger SSND z Lublany w Słowenii oraz dr Jozef Žuffa z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Trnawie na Słowacji. Wystąpienia prelegentów dały możliwość porównania stanu życia religijnego w krajach, z których pochodzili uczestnicy obrad oraz skłoniły do refleksji nad przyczynami zachodzących zjawisk i sposobów pracy pastoralnej w przyszłości. Pierwszy dzień sympozjum zakończył się kwizem dotyczącym znajomości państw pochodzenia uczestników i Kościoła na tym obszarze.

Drugi dzień obrad rozpoczął referat prof. dr. Karela Skalického z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Południowoczeskiego w Czeskich Budziejowicach zatytułowany *Was ist christliche Identität?* Odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule przedłożenia referent udzielił poddając analizie twórczość K. Rahnera, J. Ratzingera i H. Künga. Jego zdaniem, tożsamość chrześcijańska wyraża się i kształtuje w konfrontacji i ekumenizmie międzywyznaniowym oraz w konfrontacji i dialogu międzyreligijnym. Dużą rolę odgrywa w tym procesie konfrontacja ze współczesnym humanizmem laickim.

Następnie podjęto problematykę kryteriów tożsamości chrześcijańskiej. Uczestnicy usłyszeli dwugłos referentów pochodzących z Europy Wschodniej i Zachodniej. Głos zabrali: prof. dr Josip Baloban z Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Zagrzebskiego w Chorwacji i prof. dr Maria Widl z Wydziału Teologicznego w Erfurcie w Niemczech. Ich wystąpienia pozwoliły dostrzec różnice dotyczące nie tylko uwarunkowań kształtowania się tożsamości chrześcijańskiej na wschodzie i zachodzie Europy, ale także odmienność podejścia do tej problematyki przez pastoralistów i duszpasterzy na tym obszarze.

Po południu uczestnicy sympozjum mieli możliwość zapoznania się z inicjatywami pastoralnymi, jakie podejmowane są w Pradze w celu pogłębiania chrześcijańskiej tożsamości. Mogli odwiedzić centrum wspólnotowe Matki Teresy, którego specyfika polega na realizacji duszpasterstwa w dużym osiedlu mieszkaniowym. W ośrodku salezjańskim *Don Bosco* była możliwość przyjrzenia się duszpasterstwu młodzieży w warunkach wielkomiejskich. Informacji udzielali i przewodnikami byli duszpasterze i wolontariusze zaangażowani w życie ośrodka. Możliwość zaobserwowania duszpasterstwa akademickiego dała z kolei wizyta w personalnej parafii studenckiej i kościele St. Salvator nieopodal mostu Karola w śródmieściu. Problematykę ekumeniczną można było zgłębiać podczas odwiedzin w siedzibie organizacji pod nazwą Die Ökumenische Akademie Prag e.V. Stowarzyszenie to podejmuje ponadto działalność w takich dziedzinach jak: troska o środowisko naturalne, kultura, polityka, relacje między Kościołem i społeczeństwem, sprawiedliwość społeczna, związki między Wschodem i Zachodem. Ciekawą propozycją okazało się zwiedzanie Pragi w ramach projektu pod nazwą *Pragulic*. Przewodnikiem był bezdomny,

który przedstawił „ciemne” zakątki miasta, gdzie dominuje przestępczość, narkomania itd.

Wieczorem pastorałiści uczestniczyli w koncelebrewanej Mszy św., której przewodniczył greckokatolicki biskup Ladislav Hučko z Pragi. Podczas wspólnej kolacji przedstawił on sytuację kościoła greckokatolickiego w Czechach oraz perspektywy rozwoju duszpasterstwa w tej wspólnotie wierzących.

W trzecim dniu uczestnicy sympozjum zastanawiali się, w czym wyraża się podstawowa posługa pastoralna w życiu wspólnot kościelnych. Na ten temat były przedstawiane po dwa przedłożenia: ze Wschodu i z Zachodu. Problematyka *martyria/credo* została omówiona przez prof. dr Reginę Polak z Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego i doc. Jaroslava Vokouna z Wydziału Teologicznego z Uniwersytetu Południowoczeskiego w Czeskich Budziejowicach. Prelegentka z Austrii omówiła perspektywy dawania świadectwa chrześcijańskiego oraz rolę i znaczenie wiary w życiu chrześcijan w Europie. Wskazała na walory, słabości i uwarunkowania życia i świadectwa katolików. Z kolei referent z Cech przedstawił tę tematykę z perspektywy protestanckiej; jest on bowiem ewangelikiem.

Kolejny dwugłos dotyczył zagadnienia *diakonia/solidarność kulturowa*. Referentami byli prof. dr Karl Bopp z Wydziału Teologicznego Benediktbeuern w Niemczech i prof. dr Nediljko Ante Ančić z Wydziału Teologii Katolickiej w Splicie w Chorwacji. Przedstawili oni uwarunkowania i perspektywy działalności charytatywnej i duszpasterstwa społecznego w swoich krajach oraz lokalnych wspólnotach kościelnych. Sesję przedpołudniową kończyła problematyka dotycząca liturgii, sakramentów i duchowości. W dwugłosie zagadnienia te omówili prof. dr Johann Pock w Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego i ks. dr Robert Biel z Tarnowa, z Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II. Słuchacze z zainteresowaniem zapoznawali się wyzwaniami stojącymi przed duszpasterstwem sakramentalnym i okolicznościami sprawowania liturgii w Austrii i w Polsce.

Po południu uczestnicy sympozjum mieli możliwość zapoznania się z dziedzictwem i przesłaniem chrześcijańskim Pragi. Zabytki kultury czeskiej są świadectwem rozwoju społecznego w oparciu o etos chrześcijański. Po Mszy św. członkowie stowarzyszenia PosTNetzwerk odbyli spotkanie sprawozdawczo wyborcze. W bieżącym roku upływa kadencja zarządu tej organizacji. Walne zgromadzenie członków przyjęło sprawozdanie z pracy władz stowarzyszenia i w tajnym głosowaniu wybrało nowy-stary zarząd. Przewodniczącym został ponownie prof. Pero Aračić z Chorwacji, jego zastępcą Teresa Kowalczyk z Polski, a sprawami organizacyjnymi będzie kierował Petr Slouk z Czech.

Czwarty dzień sympozjum rozpoczął się dwugłosem dotyczącym problematyki *communio*. Referentami byli: prof. dr Manfred Belok z Wyższej Szkoły Teologicznej w Chur w Szwajcarii oraz ks. dr Krystian Piechaczek,

dyrektor wydziału duszpasterskiego kurii diecezjalnej w Gliwicach. Kolejne wystąpienia miały charakter podsumowujący. Prof. dr Tomáš Halík z Uniwersytetu Karola w Pradze próbował udzielić odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule referatu: *Czy Europa nie ma duszy?* Zwracając uwagę na współczesne uwarunkowania i problemy chrześcijaństwa, wskazał na perspektywy dalszego istnienia i rozwoju wspólnot kościelnych w Europie. Są one źródłem nadziei dla wierzących i duszpasterzy.

W podsumowaniu sympozjum starano się wskazać na wspólne uwarunkowania procesów społeczno-kulturowo-religijnych zachodzących na wschodzie i zachodzie kontynentu. O potrzebie współpracy teologów Europy Wschodniej i Zachodniej mówili: doc. dr Michal Kaplánek z Czeskich Budziejowic, prof. dr Hildegard Wustmans Uniwersytetu w Linzu w Austrii i prof. dr Jozef Wissink z Holandii. Zdaniem prelegentów, współpraca pastoralistów z tych obszarów Europy jest konieczna dla wymiany doświadczeń, zapoznania się z dorobkiem naukowym poszczególnych środowisk uniwersyteckich, a przede wszystkim dla intensyfikowania działalności ewangelizacyjnej. Z tego względu sympozjum należy uznać za udane. Przyczyniło się ono do wzajemnego poznania pastoralistów wschodnio-, środkowo- i zachodnioeuropejskich oraz wzajemnej wymiany doświadczeń i ubogacenia świadectwem Kościołów lokalnych z różnych części kontynentu.