

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 16 · 2021

THEOLOGICA *Wratislaviensia*

Tom 16 · 2021 Język (w) teologii

Pod redakcją: Łukasza Maskosa-Nyslera
i Pawła Beygi

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna
Evangelical School of Theology
Wrocław 2021

Kolegium redakcyjne

Wojciech Szcherba – redaktor naczelny

Piotr Lorek – zastępca redaktora naczelnego

Paweł Beyga – sekretarz

Rada naukowa

prof. dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ChAT, Chrześcijańska Akademia Teologiczna

ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

dr hab. ThDr. Albín Masarik, PhD, Univerzita Mateja Bela w Banskej Bystricy, Słowacja

prof. dr Philip H. Towner, American Bible Society

ks. dr John A. Berry, University of Malta

prof. dr hab. Marcel-Valentin Măcelaru, Aurel Vlaicu University of Arad, Rumunia

Redakcja:

Łukasz Maskos-Nysler i Paweł Beyga

Korekta:

Joanna Gacka

Skład:

Artur Pacewicz

Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje:

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ul. Św. Jadwigi 12, 50-266 Wrocław

e-mail: redakcja@ewst.edu.pl

Spis treści

Od Redaktorów	9
ADAM PALION — Teologia ekumeniczna – język różnych płaszczyzn.....	15
KALINA WOJCIECHOWSKA — Językowy opis doświadczenia mistycznego apostoła Pawła w <i>ego-dokumentach</i> w Liście do Galacjan i Liście do Efezjan.....	27
JANUSZ KRÓLIKOWSKI — Niektóre aspekty teologiczne <i>Disputatio</i> <i>de homine</i> Marcina Lutra. Tłumaczenie i komentarz	53
KRZYSZTOF WOLNICA — „Serce” w pismach Johna Wesleya i <i>Krzeszowskiej drodze Krzyżowej</i>	71
KRZYSZTOF POROSŁO — O współczesnym (nie)rozumieniu pojęcia „zasługa”	85
ANDRZEJ DRAGUŁA — „Ja” teologiczne. Znaczenie wypowiedzi pierwszoosobowej w kazaniu na przykładzie <i>Postylli kobiet</i>	103
JOANNA GACKA — „Pan położył mi na sercu” – ekskluzywizm językowy w środowiskach ewangelikalnych.....	119
EMERY DE GAÁL — The Theological Language of Munich’s New Sacred Heart Church – An Intellectualist Statement Calling for a Retrieval of a Synthetic and Symbolic Theology.....	143
TRACEY ROWLAND — Cardinal Francis George and the Relationship between Language and Culture	171
PIOTR LOREK — Wybrane starożytne opisy początku i końca Mojżesza, Romulusa, Buddy, Aleksandra Wielkiego oraz Jezusa	177

RECENZJE

DAWID MARCINÓW — <i>Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-2000</i> , red. J. Królikowski.....	187
--	-----

Table of Contents

From Editors	9
ADAM PALION — Ecumenical Theology – the Language of Various Planes ...	15
KALINA WOJCIECHOWSKA — The linguistic description of the apostle Paul's mystical experience in the ego-documents in the Letter to the Galatians and the Letter to the Ephesians	27
JANUSZ KRÓLIKOWSKI — Selected theological aspects of Martin Luther's <i>Disputatio de homine</i> . Translation and commentary	53
KRZYSZTOF WOLNICA — "Heart" in John Wesley's Writings and in <i>Krzeszowska Golgota</i>	71
KRZYSZTOF POROSŁO — On Contemporary (Mis)understanding of the Concept of "Merit"	85
ANDRZEJ DRAGUŁA — Preacher's "I". Meaning of first-person utterance in sermon exemplified in <i>Women's Postill (Postylla kobiet)</i>	103
JOANNA GACKA — "The Lord Laid It On My Heart" – The Linguistic Exclusivity in Evangelical Circles	119
EMERY DE GAÁL — The Theological Language of Munich's New Sacred Heart Church – An Intellectualist Statement Calling for a Retrieval of a Synthetic and Symbolic Theology	143
TRACEY ROWLAND — Cardinal Francis George and the Relationship between Language and Culture	171
PIOTR LOREK — Selected ancient descriptions of the origin and destiny of Moses, Romulus, Buddha, Alexander the Great and Jesus	177

REVIEWS

DAWID MARCINÓW — <i>Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-2000</i> , red. J. Królikowski.....	189
--	-----

Od Redaktorów

Teologia to – etymologicznie rzecz biorąc – myślenie i mówienie o Bogu, jak i próba odczytania całej rzeczywistości w perspektywie Bożego objawienia. Współcześnie teologia funkcjonuje jako dziedzina nauki (jako „dziedzina nauk teologicznych”) oraz dyscyplina naukowa (pod nazwą „nauki teologiczne”). Jednym z kluczowych problemów, jeśli chodzi o samą możliwość istnienia teologii, jest kwestia języka. Czy w ogóle jest możliwe wyartykułowane w języku myślenie, mówienie (i pisanie) o Bogu oraz o świecie, w tym – o człowieku, widzianym z Bożej perspektywy? Czy ludzki język jest zdolny osiągnąć Tego, Którego nazywamy „Bogiem”?

Dzieje teologii i filozofii przynoszą różne odpowiedzi na to pytanie. Dominującą w teologicznej i filozoficznej tradycji Zachodu wydaje się odpowiedź pozytywna, która zakłada, że być może w sposób analogiczny, metaforyczny czy symboliczny, ale zasadniczo jesteśmy w stanie formułować sensowne wypowiedzi o Bogu oraz o relacjach zachodzących między Bogiem a światem i człowiekiem. Co więcej, jesteśmy w stanie ustalić wartość poznawczą (logiczną) tych wypowiedzi. W tym ujęciu język teologii ma naturę propozycyjną, to znaczy pozwala na formułowanie twierdzeń intersubiektywnie komunikowalnych i intersubiektywnie sprawdzalnych (choćby tylko według jakichś specyficznych dla teologii kryteriów). Co ważne, takie rozumienie języka teologii zakładali nie tylko jej klasycy „rzecznicy”, ale i jej klasycy „krytycy”; różnica pomiędzy „rzecznikami” a „krytykami” dotyczyła tylko wartości poznawczej (logicznej), jaką skłonni byli przypisywać kluczowym tezom teologii. „Rzecznicy” nadawali tezom teologii wartość pozytywną („prawda”), zaś „krytycy” negatywną („fałsz”; stąd krytyków można by też nazwać „ateologami”). Jedni i drudzy uznawali jednak, że wypowiedzi

formułowane w języku teologii można oceniać w kategoriach ich poznawczej (logicznej) wartości.

„Zwrot lingwistyczny”, jaki dokonał się w filozofii na początku XX wieku, miał także doniosłe konsekwencje, jeśli chodzi o rozumienie języka teologii. Przede wszystkim pojawiło się stanowisko „neopozytywistyczne”, które radykalnie zakwestionowało sensowność kluczowych wyrażań języka teologii. Zgodnie z założeniami epistemologicznymi neopozytywizmu, sensowne poznawczo są bowiem tylko te wyrażenia, które posiadają jakiekolwiek odniesienie empiryczne – odniesienie do obiektów bezpośrednio lub pośrednio dostępnych w zmysłowym doświadczeniu. W tej perspektywie język teologii jest pozbawiony sensu poznawczego, a w radykalnym ujęciu: jakiegokolwiek sensu (jest zbiorem niedorzeczności). Tym samym zostaje również unieważnione pytanie o prawdziwość lub fałszywość wypowiedzi teologicznych.

Stanowiskiem „pośrednim” pomiędzy „klasycznym” uznaniem sensowności i prawdziwości (lub fałszywości) tez teologii a radykalnym „neopozytywistycznym” uznaniem ich niedorzeczności, jest stanowisko uznające sensowność wypowiedzi teologicznych, a zarazem odmawiające im statusu twierdzeń. W tym ujęciu język teologii nie ma natury propozycjonalnej, co nie znaczy, że jest zupełnie bezsensowny, pełni bowiem inne funkcje niż orzekanie o jakiejś obiektywnej, zupełnie niezależnej od wypowiadającego się podmiotu rzeczywistości, na przykład funkcję ekspresywną, polegającą na wyrażaniu subiektywnych przeżyć i postaw podmiotu, lub funkcję impresywną, polegającą na wywoływaniu określonych przeżyć i postaw u adresata wypowiedzi. To „pośrednie” stanowisko jest jednak problematyczne o tyle, że nie odpowiada ono sposobowi, w jaki wielu użytkowników języka teologii (i to zarówno po stronie jej „rzeczników”, jak i jej „krytyków”) język ten rozumie i używa. Wielu użytkowników języka teologii nie zgodziłoby się bowiem na taką radykalną subiektywizację jego znaczenia. Albowiem nawet jeśli wypowiedzi języka teologii wyrażają i wywołują subiektywne przeżycia i postawy, to dzieje się tak głównie dzięki zawartemu w nich roszczeniu do obiektywnego (niezależnego od podmiotu) znaczenia.

Nie zamierzamy w niniejszym *Wstępie* szczegółowo rekonstruować ani tym bardziej rozstrzygać powyższego sporu. Naszym celem jest tu jedynie zasygnalizowanie wielości stanowisk w kwestii sensowności i poznawczej (logicznej) wartości wyrażań języka teologii. Natomiast zebrane w prezentowanym tomie artykuły stanowią bogatą ilustrację i „indukcyjny argument” na rzecz tezy, że nawet jeśli język teologii jest i historycznie, i współcześnie bardzo zróżnicowany, to nie sposób odmówić mu poznawczej sensowności i wartości.

Mówiąc o języku teologii młody profesor Joseph Ratzinger w swojej najbardziej znanej książce, czyli we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* przywołał obraz z przypowieści Søren Kierkegaarda. Otóż teolog jest jak klaun gotowy do występu w cyrku w swojej błazeńskiej czapce. Gdy przybiega do wioski z wieścią o pożarze namiotu cyrkowego, nikt nie bierze go na poważnie. W efekcie płonie cyrk i rozbawiona gawiedź. Publiczność zignorowała słowa błazna, ponieważ – pomimo jasno wyrażonej prośby o pomoc – wzięła je za oryginalny sposób reklamy cyrku. Według Ratzingera teologia zawsze musi podejmować wysiłek aktualizowania swojego języka, aby być zrozumiała. Jednocześnie ciągle będzie ona mówiła o sprawach, które niejednokrotnie idą „w poprzek” nowoczesnym trendom.

Przygotowując niniejszy tom udało nam się zaprosić do współpracy osoby zajmujące się teologią oraz filozofią, a które reprezentują nie tylko różne chrześcijańskie konfesje, ale także ośrodki naukowe w Polsce i za granicą. Za Wacławem Hryniewiczem uważamy bowiem, że nie tylko prawda jest polifoniczna, ale również sam proces odkrywania prawdy, jej krystalizowanie i odsłanianie dokonuje się zawsze pośród wielu głosów. Na niniejszy tom składa się dziesięć tekstów oraz jedna recenzja publikacji naukowej.

Tom 16. rocznika „Theologica Wratislaviensia” otwiera artykuł Adama Paliona z Akademii Ekumenicznej w Katowicach. Autor prowadzi czytelnika poprzez trzy rodzaje ekumenizmu: naukowy, praktyczny i duchowy. W każdym z tych trzech Adam Palion ukazuje rodzaje języka, który ułatwia lub utrudnia dialog pomiędzy wyznawcami Chrystusa. Autor wskazuje, że także językowe stereotypy, np. „Polak-katolik” lub „Grek-prawosławny”, mogą negatywnie wpływać na zbliżenie pomiędzy chrześcijanami.

Kolejna pozycja w niniejszym tomie to tekst autorstwa Kaliny Wojciechowskiej – biblistki związanej z Chrześcijańską Akademią Teologiczną w Warszawie oraz Ewangelikalną Wyższą Szkołą Teologiczną. Spogląda ona w swoim artykule na językowy opis doświadczenia mistycznego apostoła Pawła w Liście do Galacjan i Liście do Efezjan. Celem artykułu jest analiza środków językowych użytych do wyrażenia doświadczeń mistycznych w wybranych passusach tych listów, zaliczanych do *ego-dokumentów*. Czytelnik podczas lektury otrzymuje solidną próbkę badań z zakresu egzegezy biblijnej, zaprezentowaną w profesjonalny i atrakcyjny sposób.

Autorem trzeciego tekstu jest Janusz Królikowski, na co dzień związany z Uniwersytetem Jana Pawła II w Krakowie. Tarnowski katolicki dogmatyk proponuje czytelnikowi komentarz do krótkiego dzieła Marcina Lutra *Disputatio de homine*.

Tekst ten jest dołączony do artykułu jako dodatek. Janusz Królikowski prowadzi czytelnika między innymi poprzez Lutrową definicję człowieka, kenozę Boga oraz wiarę człowieka. Chociaż na pierwszy rzut oka artykuł nie dotyczy *explicite* języka w teologii lub filozofii, to jednak trudno zrozumieć Marcina Lutra bez semantycznych zmian, które wprowadził na gruncie refleksji teologicznej.

Krzysztof Wolnica z Wyższego Seminarium Teologicznego im. Jana Łaskiego w Warszawie przenosi czytelnika na grunt kaznodziejstwa Johna Wesleya i Angelusa Silesiusa. „Serce” to podstawowy temat oraz podstawowe słowo, które interesuje autora w jego tekście. Czytelnik sięgający po ten tekst zapozna się z wieloma znaczeniami słowa „serce”. Jest to jedno z najczęściej używanych sformułowań w teologii.

Piąty tekst porusza problem zasługi. Krzysztof Porosło z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ukazuje, iż słowo „zasługa” używane we współczesnej katolickiej teologii oraz w liturgii w doniosły sposób zmieniło swoje znaczenie we współczesnym języku. „Zasługa” jest jednocześnie do dzisiaj spornym terminem pomiędzy chrześcijaństwem katolickim a protestanckim. Autor tekstu prowadzi czytelników przez pojęcie „zasługi” w słownikowym znaczeniu, w kaznodziejstwie, w liturgii oraz w teologii. Artykuł jest również pewną teologiczną krytyką niektórych językowych sformułowań stosowanych po stronie katolickiej.

Kolejny tekst jest autorstwa Andrzeja Draguły, który analizuje *Postyllę kobiet* – czyli zbiór tekstów kazań z 2013 roku – pod kątem użycia pierwszej osoby liczby pojedynczej w kaznodziejstwie. Autor wybrał pozycję niezwykle ciekawą, bo będącą zbiorem kazań kobiet z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W Polsce, gdzie statystyczną większość stanowią osoby wyznania rzymskokatolickiego, poruszenie tematu kaznodziejstwa ewangelickiego i to w kobiecym wydaniu, jest zadaniem ważnym i inspirującym.

Joanna Gacka z Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej pisze o ekskluzywizmie językowym w środowiskach ewangelikalnych. Ten ekskluzywizm autorka rozumie jako używanie specyficznego i niezrozumiałego dla odbiorców języka. Może on jednak także pełnić funkcję podkreślania tożsamości wyznaniowej, na przykład w opozycji do katolicyzmu. Niewątpliwym walorem artykułu jest precyzyjne zdefiniowanie języka oraz zjawiska ekskluzywizmu językowego. Cenne są uwagi autorki na temat łaciny w liturgii. Co ciekawe, autorka dostrzega pewien walor łaciny jako języka ponadnarodowego.

Czytelnik wertujący kolejne strony niniejszego tomu natrafi na artykuł, którego autorem jest Emery de Gaál – katolicki ksiądz diecezji Eichstätt, na co dzień pracujący jako wykładowca na University of Saint Mary of the Lake (Mundelein

Seminary). Pisze on o języku teologicznym w architekturze na przykładzie nowoczesnego kościoła Najświętszego Serca Pana Jezusa w Monachium (*Herz Jesu Kirche*). Emery de Gaál szkicuje w tekście między innymi tło historyczne powstania tego kościoła, przedstawia motywy przewodnie jego architektury oraz stacje drogi krzyżowej. Okazuje się, że niewerbalny język teologii to także nowoczesna architektura sakralna.

Przedostatni tekst w niniejszym tomie został napisany przez Tracey Rowland – australijską teolożkę związaną z University of Notre Dame w Australii. Pisze ona o związku języka z kulturą na przykładzie refleksji teologicznej kardynała Francisza Georga, nieżyjącego już arcybiskupa Chicago. Nie jest to z oczywistych powodów studium wyczerpujące, ale pozwala uchwycić podstawowe intuicje amerykańskiego teologa. Tracey Rowland stawia tezę, że kluczowe jest chrześcijańskie wychowanie, aby człowiek mógł prawidłowo rozumieć chrześcijańskie pojęcia. Jest to postulat słuszny niezależnie od konfesji.

Dziesiąty tekst to studium autorstwa Piotra Lorka z Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu. Zestawia on ujęcia początku i końca ludzkiego życia zawarte w opowieściach o pięciu postaciach ważnych dla starożytności: Mojżesza, Romulusa, Buddy, Aleksandra III Macedońskiego oraz Jezusa. Piotr Lorek pyta, czy człowiek powstaje jedynie z połączenia gamet, czy może potrzebna jest dodatkowa ingerencja Boga, odrębnie nadająca człowiekowi transcendujący naturę wymiar. Jednocześnie z tego pytania powstały różne systemy teologiczne i filozoficzne posługujące się różnymi językami.

Niniejszy tom zamyka dział recenzji. Dawid Marcinów omawia nową publikację pod redakcją Janusza Królikowskiego pt. *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-2000*. Jest to wydawnictwo przede wszystkim przeznaczone dla studentów teologii (nie tylko katolickiej) oraz osób żywo interesujących się współczesną myślą teologiczną. Składa się na nie zbiór dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej z lat 1969–2000.

Oddając niniejszy tom w ręce Czytelników życzylibyśmy sobie, aby lektura zawartych w nim tekstów była inspirująca oraz owocna. Zdajemy sobie sprawę, że ten numer nie pretenduje do miana wyczerpującego studium lub nawet ogólnej panoramy problemów. Jeśli jednak przyczyni się on do zwiększenia zainteresowania teologią oraz filozofią lub nakłoni do postawienia poważnych pytań i refleksji, to spełni swoje zadanie.

Lukasz Maskos-Nysler
Paweł Beyga

ADAM PALION

Akademia Ekumeniczna w Katowicach

ORCID ID: 0000-0002-8903-9424

TEOLOGIA EKUMENICZNA – JĘZYK RÓŻNYCH PŁASZCZYZN

Wstęp

Aby dobrze zrozumieć język teologii ekumenicznej, warto się zastanowić, czym jest język, teologia i ekumenizm. Jak podaje słownik języka polskiego, „język jest to zasób wyrazów, zwrotów i form, używanych w celu porozumiewania się przez ludzi pewnego środowiska” (Szkiałdź, Bik i Szkiałdź 1988, 884). Natomiast w Encyklopedii Katolickiej można przeczytać, że język jest systemem znaków, które kierują się określonymi regułami: syntaktycznymi, semantycznymi, pragmatycznymi. Jest on narzędziem intelektualnej i emocjonalnej komunikacji międzyludzkiej (Bronik 2000).

Idąc dalej zastanówmy się czym jest język teologiczny¹? Zadanie języka teologicznego to formułowanie, przekazywanie i wyjaśnianie człowiekowi żyjącemu w konkretnym kontekście historycznym i kulturowym treści Objawienia Bożego. Taki język nie powinien uciekać od możliwości reformowania się, dlatego też zgodnie ze współczesną wizją teologii, odnowiony język teologiczny powinien w sobie zawierać: pokorę, mistyczność, naukowość, komunikatywność oraz nieść możliwość prowadzenia eksperymentów. Może on czerpać z różnych nauk teologicznych czy innych dziedzin naukowych, a zarazem powinien być elastyczny

¹W niniejszym artykule określenie to wskazuje na istotny związek języka wyrażającego prawdy wiary z wydarzeniami wcielenia Słowa Bożego jedynie w kontekście chrześcijańskim.

– taki, w którym można zawrzeć okoliczności czasu i miejsca, sytuację odbiorcy i nadawcy a także potrzebę szacunku, tolerancji i rozumienia ekumenicznego (Bronik 2000, 2-3). Ekumenizm zaś posiada bardzo szerokie znaczenie, począwszy od pojęcia geograficznego oznaczającego całość zamieszkałej ziemi, jak za-uważa Herodot i Arystoteles, aż po współcześnie rozumiany ruch poszukujący drogi do jedności chrześcijaństwa (Skowronek 1997, 27-37).

Teologia i ekumenizm

Wielu teologów, w szczególności związanych z teologią ekumeniczną, poświęciło się tworzeniu podstaw i narzędzi budowania jedności chrześcijan. Niniejszemu zagadnieniu poświęcali swoje rozprawy i artykuły naukowe. Wymienić można między innymi Johannes Brossedera (Brosseder 1967), Song Choan-Senga, Wolfganga Thönissena (Thönissen 2007), Otto Hermanna Pescha (Pesch 2010), czy – z kręgów polskich teologów-ekumenistów – Alfonsa Skowronka (Skowronek 1988), Karola Karskiego (Karski 2001), Wojciecha Hanca (Hanc, 2003), Józefa Budniaka, Zygryda Glaesera, Tadeusza Kałużnego i Zdzisława J. Kijasa (Budniak *et al.* 2016).

Ich zaangażowanie wydatnie się przyczyniło do powstania usystematyzowanej wiedzy, jak również do powstania języka teologii ekumenicznej. Badania naukowe nad teologią ekumeniczną odnoszą się głównie do relacji zachodzącej pomiędzy Kościołem Jezusa Chrystusa a powstałymi na przestrzeni dziejów wieloma wyznaniem i wspólnotami eklezjalnymi. Mając takie założenie, możliwym jest nakreślenie celu i zadania teologii ekumenicznej. Jak zauważył Beauduin Lamberta, celem takiej teologii jest badanie tajemnicy Kościoła w aspekcie całkowitego odzyskania jedności podzielonego Kościoła na przestrzeni lat (Hanc 1997, 577). Podstawowym zadaniem jest dawanie natchnienia i wskazywanie kierunków posłudze duszpasterskiej oraz składanie świadectwa ewangelizacyjnego we współczesnym świecie. Dlatego też teologia ekumeniczna posiada odpowiedni język, który powinien się przejawiać na trzech płaszczyznach – *oecumenismus scientialis*, *practicalis* i *spiritualis*.

Oecumenismus scientialis

Język teologiczny sam w sobie jest bardzo zawiły i niezrozumiały dla wielu. Używa swoich własnych pojęć znanych jedynie teologom. Tak samo ma się rzecz z językiem teologii ekumenicznej, która nieraz jest niezrozumiała dla innych, ponieważ jej język ma bardzo hermetyczny charakter. Dowodem tego może być *oecumenismus scientialis* – ekumenizm naukowy. Trzeba jednak zaznaczyć, że ten dział

teologii jest niezwykle istotny w poszukiwaniach dróg do pełni jedności chrześcijaństwa. Jak zauważyli ojcowie Soboru Watykańskiego II, teologia ekumeniczna powinna wywierać swój wpływ na każdą naukę teologiczną, ukazując pełniejszy obraz Kościoła Chrystusowego (Przybył 2002, 200-201). Uczelnie, wydziały teologiczne powinny oferować osobne wykłady dotyczące ekumenizmu, gdzie studenci mogliby się zapoznać z historią ruchu ekumenicznego, a zarazem ubogacić się wiedzą dotyczącą różnych wyznań i wspólnot eklezjalnych.

Ważnym byłoby, aby aspirant nauk ekumenicznych dobrze zapoznał się z używanym językiem teologicznym stosowanym podczas wykładów. Im wyższy bowiem poziom wykładów ekumenicznych, tym mniej niejasności i niezrozumienia innych chrześcijan. Taki wniosek wysunęła Podkomisja Dialogu przy Episkopacie Polski w Warszawie w 1990 roku, badająca zagadnienia ekumenizmu w używanych do formacji doktrynalnej podręcznikach i skryptach dla studentów w Kościołach chrześcijańskich. W podsumowaniu tym zwrócono między innymi uwagę na to, że wiele jeszcze pozostało do zrobienia na polu ekumenizmu naukowego. Niemala problemów bierze się też z prowadzenia wykładów na podstawie starszych podręczników. Język tych podręczników (wykorzystywany także podczas zajęć) nacechowany jest duchem polemiki, niesprzyjającym poszukiwaniu dróg pojednania chrześcijan (Napiórkowski 1997, 776).

Dekret o ekumenizmie II Soboru Watykańskiego podkreśla, że ważny element poszukiwań dróg jedności stanowi kładzenie dobrego fundamentu w obszarze teologii ekumenicznej, jako jednego z kolejnych kroków na tej drodze – studium, dialog i wzajemne wsłuchiwanie się w głos innych (Przybył 2002, 200-201). Dzięki tym trzem krokom możliwe jest wzajemne poznanie się, a zarazem ubogacanie swoimi tradycjami teologicznymi (Napiórkowski, Leśniewski i Leśniewska 2000, 81-101).

W swej refleksji odnośnie *Vaticanum Secundum*, szczególnie jego ważkiego dokumentu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Joseph Ratzinger podkreśla niektóre wskazania dotyczące znaczenia i właściwego prowadzenia dialogów teologicznych. Pierwszym elementem dobrego prowadzenia ekumenicznego dialogu doktrynalnego winno być to, by partnerzy dobrze wsłuchiwali się w słowo Boże, co stanie się dobrym wstępem do słuchania siebie nawzajem. Wspólne zgłębianie tekstu natchnionego umożliwi otwarcie się na działanie Ducha Świętego, który jest głównym sprawcą jedności, a równocześnie pomaga stanąć w prawdzie i spojrzeć w retrospekcji na błędy oraz grzechy popełnione względem innych. Kolejny punkt to przejrzyste i całościowe ukazanie doktryny własnego Kościoła, bez pomijania i pomniejszania kwestii trudnych i spornych (Pastorczyk 2021, 124-126).

Dzięki nauczaniu Soboru Watykańskiego II, powstało pole współpracy przedstawicieli Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich w ramach ekumenizmu naukowego (rozumianego jako doktrynalny dialog teologiczny). Stało się także możliwe prowadzenie dyskursu dwustronnego (bilateralnego) oraz wielostronnego (multilateralnego) na temat kwestii łączących i dzielących poszczególne wyznania chrześcijańskie. Dlatego też Kościół katolicki nawiązał oficjalne kontakty, a zarazem podjął się dialogu doktrynalnego z większością Kościołów i wspólnot kościelnych. Kolejny sukces doktrynalnego dialogu ekumenicznego na płaszczyźnie międzynarodowej stanowi *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, która została podpisana 31 października 1999 roku ze Światową Federacją Luterzańską. Ukazuje ona fundamentalną jedność w rozumieniu nauki o usprawiedliwieniu. Dokument ten można nazwać krokiem milowym ku jedności (Bujak 2013, 188-189).

Prowadząc dialog ekumeniczny trzeba sobie uzmysłwić, że stoją przed nim inne zadania i wyzwania niż ma to miejsce w dyskusjach filozoficznych czy debatach politycznych. Ostatecznym celem doktrynalnego dialogu ekumenicznego jest bowiem wspólnota w wierze, która nie jest owocem ludzkiej myśli, ale nadprzyrodzonego działania Boga. Nastawienie ekumeniczne powinno się zatem stać elementem wspólnoty kościelnej, a nie jedynie małej grupki zaangażowanych w prowadzeniu dialogu ekumenicznego. Należy zatem zatroszczyć się o odpowiednią formację ekumeniczną osób duchownych i świeckich na uczelniach lub wydziałach teologicznych. Taka formacja jest tym istotniejsza, gdy chcemy zobaczyć recepcję rezultatów ekumenicznych dialogów teologicznych (Pastorczyk 2021, 129). Przy tej okazji nasuwa się jeszcze jeden postulat – powstanie jednego wspólnego podręcznika do nauki o ekumenizmie, w którym poszczególne Kościoły i wspólnoty mogłyby przedstawić swoje poglądy, tradycje teologiczne itp. Dzięki takiej syntezie, studenci uzyskaliby szeroki przegląd poszczególnych zagadnień, ważnych dla wszystkich.

Oecumenismus practicalis

Z ekumenizmu doktrynalnego – często rezerwowanego dla nielicznych, z powodu hermetycznego języka – wypływa zobowiązanie przekucia tego języka na język miłości i współpracy. Warto tu przytoczyć polskie przysłowie: „Słowa puczają, przykłady pociągają” – ekumenizm praktyczny staje się widzialnym znakiem na drodze do jedności poprzez przełożenie głoszonych przez ekumenizm naukowy zagadnień na język praktycznego życia wśród chrześcijan. Dekret o ekumenizmie podkreśla konieczność współdziałania chrześcijan w wielu obszarach

życia codziennego, poczynawszy od ukazywania tego, co nas łączy, poprzez współdziałanie w dziedzinie charytatywnej, pokojowej, w obronie godności człowieka oraz przeciwdziałaniu mowie nienawiści (Przybył 2002, 200-201).

Ekumenizm praktyczny został obszernie omówiony w *Dyrektorium ekumenicznym* (Napiórkowski, Leśniewski i Leśniewska 2000, 81-101) z 1993 roku. Autorzy dzieła wskazują płaszczyzny, na których można ukazać współpracę w ramach ekumenizmu praktycznego. W dokumencie proponuje się m. in. podejmowanie wspólnych działań duszpasterskich w miejscach zamieszkania członków różnych wspólnot kościelnych. Ważnymi czynnikami jednoczącymi będą również: współpraca na misjach, rozwijanie dialogu międzyreligijnego, podejmowanie międzywyznaniowych inicjatyw kulturalnych, wypracowywanie wspólnego stanowiska w kwestiach etyki, ochrony środowiska naturalnego czy medycyny, sprzeciwianie się wspólnie mowie nienawiści, dyskryminacji czy brakowi szacunku dla każdej istoty ludzkiej.

Kolejnym przykładem przechodzenia od słów do praktycznego głoszenia ekumenizmu jest współpraca charytatywna. Papież Benedykt XVI podczas wizyty apostolskiej w Polsce w 2006 r., w słowie skierowanym do zebranych 25 maja w luteranśkim kościele św. Trójcy w Warszawie podkreślił, jak wielkie znaczenie dla ekumenizmu ma współpraca charytatywna w Polsce. Przytoczył przykład praktycznego podejścia do jedności wspominając *Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom*, w którym uczestniczą instytucje charytatywne Kościoła katolickiego (*Caritas*), luteranśkiego (*Diakonia*) i prawosławnego (*Eleos*). Dzieło to zapoczątkowano w 1994 roku, zaś charakteru ekumenicznego nabrało od 2000 roku. Warto tu jeszcze wspomnieć o jednej inicjatywie prowadzonej wspólnie przez te trzy Kościoły historyczne. Jest nią *Skarbonka wielkopostna* lub *Jałmużna wielkopostna* organizowana w okresie wielkopostnym (Benedykt XVI 2006, 29). Ofiary w ten sposób zebrane przekazywane są na pomoc dzieciom potrzebującym wsparcia.

W innej wypowiedzi na temat ekumenizmu praktycznego Benedykt XVI stwierdza, że takie wspólne działania tworzą mocną komunię między chrześcijanami przyczyniając się też do pogłębienia ekumenicznego dialogu oraz wzajemnego poznania i zrozumienia. Dlatego też, podążając za soborowymi i posoborowymi dokumentami Kościoła katolickiego, zachęca kardynałów, arcybiskupów, biskupów, przebiterów i ludzi dobrej woli do praktycznej współpracy między wyznaniem chrześcijańskimi na różnych płaszczyznach ludzkiego życia. Takie świadectwo może stać się najlepszym obrazem Kościoła Chrystusowego, w którym nie patrzy się na podziały, ale wspiera się każdego potrzebującego pomocy (Benedykt XVI 2008, 22-23). Z kolei jak zauważył papież Franciszek pod-

czas spotkania z uczestnikami międzynarodowej konferencji poświęconej projektowi duszpasterskiemu *Evangelii gaudium* w auli Pawła VI, Kościół powinien się stać „szpitalem polowym”, w którym poprzez praktyczną pomoc potrzebującą odnajdą człowieczeństwo (Franciszek 2022).

Wspólne działania praktyczne Kościołów i wspólnot chrześcijańskich w dziedzinie pomocy charytatywnej papież Benedykt XVI nazywa „ekumenizmem diakonii” i patrzy na nie z uznaniem. Słowa te skierował zwłaszcza do Kościołów i wspólnot kościelnych na Bliskim Wschodzie. Postawił takie działanie jako wzór do naśladowania, ponieważ diakonia jest najpiękniejszym językiem teologii miłości człowieka. Taka postawa stwarza dobrą przestrzeń do dialogu w miłości i szacunku do tradycji i historii poszczególnych wspólnot (Benedykt XVI 2019, 613).

Papież wskazywał swoim nauczaniem na wspólne świadectwo chrześcijan w obliczu różnorodnych współczesnych wyzwań o charakterze kulturowym, ekonomicznym i etycznym. Na przykład w „Przesłaniu z okazji 10. rocznicy wizyty apostolskiej w Rumunii” (2009) przypominał, że w czasach naznaczonych relatywizmem etycznym chrześcijanie są zobowiązani do obrony nienaruszalnej godności człowieka (Benedykt XVI 2009, 10). Podczas spotkania z prawosławnym arcybiskupem Aten Christodoulosem, papież wyraził zaniepokojenie niektórymi aspektami polityki Unii Europejskiej i wzywał do obrony chrześcijańskich korzeni Europy. Zachęcał do podejmowania ekumenicznych działań duszpasterskich, które mogą się stać dla współczesnych ludzi świadectwem, a zarazem dadzą nadzieję, że wspólne działanie może przynieść owoc (Benedykt XVI 2007, 11).

Oecumenismus spiritualis

Ostatnim rodzajem języka teologii ekumenicznej jest język ekumenizmu duchowego. Można tu zadać pytanie, czy to „ostatni” rodzaj języka teologii ekumenicznej? Myślę, że nie. Ekumenizm duchowy jest pierwszym i podstawowym językiem teologii poszukującej jedności, ponieważ stanowi narzędzie Ducha Świętego. Dlatego też Kościół ciągle poszukuje nowych narzędzi do budowania jedności. Jeden z nich to język modlitwy. Chrześcijanie, podążając za nauczaniem płynącym z Ewangelii, modlą się o jedność, ponieważ sam ich Mistrz, Jezus Chrystus dał im taki przykład (por. J 17, 21-23). Wsłuchując się w nawoływanie Jezusa o jedność, oczekuje się od Kościoła „nowej tożsamości” otwartej na innych, dzięki której inność, różnorodność będzie wzajemnym ubogaceniem. Zmiana tożsamości jest dla jednostki, jak i dla wspólnot procesem religijnym, dlatego też duchowy wymiar ruchu ekumenicznego stanowi fundament budowania i poszukiwania dróg jedności.

Jak zauważyli ojcowie soborowi w dekreście o ekumenizmie, istotą ekumenizmu duchowego jest wewnętrzna przemiana. Z nowości ducha i zaparcia się samego siebie oraz z nieskrępowanego wylania miłości rodzą się i dojrzewają pragnienia jedności. Dlatego też ekumenizm duchowy używa języka szacunku i miłości, z pokorą prosi Boga oraz braci i siostry w Chrystusie o przebaczenie popełnionych krzywd, jak i wybacza im brak szacunku i miłości. Zdolność i otwartość na nawrócenie serca oraz świętość życia, połączone z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność uczniów Chrystusa, należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je nazywać ekumenizmem duchowym (Przybył 2002, 200).

Ekumenizm duchowy ma w swoje istnienie wpisany postulat życia zgodnego z Ewangelią. Powinno się zatem przechodzić w języku teologii ekumenicznej od słów wypowiedzianych z katedr akademickich do ekumenizmu praktycznego zakorzenionego w duchu Ewangelii Chrystusowej. Język teologii ekumenicznej wsparty ekumenizmem duchowym ustrzeże strony dialogu przed niechęcią do poszukiwania tego, co łączy. Modlitwa stanowi centrum ekumenizmu duchowego ucząc pokory i permanentnej pokuty za grzechy oraz brak zaangażowania w poszukiwaniu dróg jedności. Takie nauczanie Jezusa znajdujemy w pierwszych słowach zapisanych przez ewangelistę Marka: „nadszedł czas, Królestwo Boga jest już blisko, nawróćcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Do tego samego w XVI w. nawoływał Ojciec Reformacji, Marcin Luter, domagając się reformy Kościoła i formułując swoje 95 tez, w których tak pisał: „Gdy Pan i Mistrz nasz Jezus Chrystus powiada: »Pokutujcie«, to chce, aby całe życie wiernych było nieustanną pokutą” (Luter 1999, 73).

Podobnie papież Jan Paweł II zwraca uwagę, jak wielkie znaczenie posiada modlitwa i *metanoia* – to one są szlakiem nawracających się serc w bijącym rytmie miłości. W encyklice ekumenicznej *Ut unum sint* wskazuje, że duchowa przemiana skierowana jest nie tylko ku Bogu, ale i ku wszystkim braciom i siostram w Chrystusie. Dzięki otwarciu się na działanie Ducha Świętego człowiek ożywiony miłością poszukuje jedności z tymi, którzy nigdy jej nie pragnęli. Miłość tworzy komunie osób i wspólnot oraz relacje między nimi, które mogą pogłębić i udoskonalić jedność między chrześcijanami. Wspólna modlitwa jest oznaką zaufania i szacunku – otworzy chrześcijan i ludzi dobrej woli, by nie tylko zanosili prośby o zjednoczenie braci i siostr w Chrystusowym Kościele, ale umożliwia też przedstawianie innych, dotyczących codzienności prośb, na przykład o pokój. Dzięki spotkaniom modlitewnym chrześcijan, sam Chrystus zostaje zaproszony

do wspólnoty modlitwy, „gdzie bowiem dwóch albo trzech gromadzi się w Moje imię, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20) (Jan Paweł II 2006, 619-620).

Aby stanąć do modlitwy przed Bogiem, trzeba zrobić jedną rzecz, o której pisze ewangelista Mateusz: „Jeśli przyniesiesz swój dar, by złożyć go na ołtarzu i przypomnisz sobie, że twój brat ma coś przeciwko tobie, zostaw swój dar przed ołtarzem, idź i pojednaj się najpierw ze swoim bratem, a potem wróć i złóż swój dar” (Mt 5, 23-24). Dlatego niezbędnym elementem staje się autentyczna i szczerza przemiana powiązana z „oczyszczeniem pamięci”. Papież Benedykt XVI w swym nauczaniu zachęcał chrześcijan do stawania w prawdzie odnośnie do przeszłości. Gotowość do oczyszczenia i wewnętrznego nawrócenia to warunek odnowy duchowej tak w wymiarze osobistym, jak i wspólnotowym. Aby dobrze uporządkować przeszłość i budować przyszłość, potrzebna jest ufna modlitwa o zjednoczenie, będąca najpiękniejszą formą języka wiary. Modlitwa, jak zauważył papież, od samego początku, zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II, ożywia ruch ekumeniczny i towarzyszy mu na różnych etapach i płaszczyznach. Nie można jej zatem odczytywać na płaszczyźnie socjologicznej, ponieważ jest ona wyrazem wiary łączącej wszystkich uczniów Chrystusa (Pastorczyk 2021, 119-124).

Język stereotypów

Ks. Jerzy Fłorowski, jeden z prawosławnych prekursorów ekumenizmu podkreśla, że jedności nie osiągnie się w sposób szybki i łatwy. Taki stan rzeczy jest spowodowany wydarzeniami minionego stulecia, jak np. migracje ludności. Spowodowały one mieszanie się różnych społeczności, czego efektem stał się brak obecnie państw religijnie, wyznaniowo i narodowo jednolitych. Ludzie spotykają się na ulicy, w pracy, podczas spędzania wolnego czasu – taki stan rzeczy wymusza refleksję nad historią podziałów, a następnie zachęca do próby naprawy błędów popełnionych przez naszych przodków. Wymieszanie ludności sprzyja podejmowaniu działań na rzecz jedności chrześcijan, a zarazem likwidowania stereotypów niegdyś funkcjonujących i nadal obecnych w społeczeństwie. Warto tu zauważyć, że stereotypy stanowią wielką przeszkodę w nawiązywaniu właściwych relacji oraz tworzeniu wzajemnego zrozumienia i szacunku. W dalszym ciągu są one podtrzymywane i rozpowszechniane przez duchownych i przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich, stanowiąc oznakę braku zaufania oraz niedostatku podstawowej wiedzy (Leśniewski, 1995, 36; Kostiuczuk 2013, 117).

Jednym z najbardziej rozpowszechnionych stereotypów jest łączenie wyznania z narodowością. Spotkać go można we wszystkich wyznaniach, a przy tym jest niezwykle szkodliwy dla budowania jedności. Oto kilka przykładów. Przyj-

muje się *a priori*, że prawosławny musi być Grekiem, a Grek prawosławnym. Taki sposób myślenia rozpowszechniony bywa także w Polsce. Wynika zeń, że Polak koniecznie musi być katolikiem, prawosławny Rosjaninem, Ukraińcem bądź Białorusinem, zaś protestant – Niemcem. Może to przyczyniać się do szerzenia mowy nienawiści, dyskryminacji i braku szacunku dla innych wyznań mniejszościowych w Polsce (Kostiuczuk 2013, 117-118).

Innym stereotypem będącym już jedynie historycznym reliktem jest tzw. „papizm”. Wiąże się on z wpływem instytucji kościelnej na życie społeczne konkretnych narodów. Dobrym przykładem stereotypu będą słowa patriarchy Bartłomieja I: „Na Zachodzie po tysiącleciu wojen religijnych i pedagogii strachu, bunt przeciwko totalitaryzmowi klerykalnemu prowadzi do żądania praw człowieka. Deklaracje praw człowieka z końca XVIII wieku mają bezsporne korzenie chrześcijańskie, niemniej przeciwstawiają się Kościołowi jako instytucji” (Clément 1998, 160; Kostiuczuk 2013, 118). To, co miało być wzmocnieniem chrześcijaństwa, dziś staje się jego osłabieniem poprzez izolowanie Kościoła, a zarazem straszenie społeczeństwa, że Kościół pragnie podporządkować sobie życie społeczne. Innym stereotypem, wciąż jeszcze żywotnym, jak zauważa Arcybiskup Jakub, jest zarzucanie Bizancjum i wschodniemu chrześcijaństwu cesaropapizmu. Pojawił się on jako przeciwwaga dla pojęcia papocezaryzmu. Obecnie powoli zanika, dzięki pracy historyków, którzy podkreślają, że w dziejach Bizancjum istniały okresy wzorowego funkcjonowania zasady „symfonii” władzy świeckiej i duchowej (Kostiuczuk 2013, 118-119).

Zakończenie

Język teologiczny musi być konkretny, bez zakłamania i kompromisów, powinien służyć wyjaśnianiu i szukaniu odpowiedzi na nurtujące pytania. Jeżeli zabraknie takiego języka, pojawiają się uproszczenia i stereotypy, które mogą uniemożliwić znalezienie drogi do jedności Kościoła Chrystusowego. Dzięki klarownemu językowi w teologii ekumenicznej zaistnieje możliwość stanięcia w jednym rzędzie z naszymi braćmi i siostrami chrześcijanami, by bronić podstawowych zasad wynikających z Biblii. Wspólne działania dadzą piękne świadectwo autentyczności nauczania Bożego. Można by powiedzieć, że nic tak nie jednoczy, jak wspólne problemy. Może przez nie Bóg chce nas doprowadzić do pełni jedności w konstruktywnym dialogu na wszystkich płaszczyznach ludzkiego życia.

Teologia ekumeniczna i jej język są bardzo specyficzne. Można to rozpatrywać na trzech poziomach i każdy z nich ma swoją odmianę tego języka. Jego hermetyczność stanowi ważny element dla dialogu na trzech płaszczyznach. Dzięki

bogactwu języka można znaleźć wspólne zdanie na płaszczyźnie ekumenizmu naukowego, który dąży do szukania dróg do jedności chrześcijaństwa w tak bogatej historii podziałów. Różnorodność teologiczna funkcjonująca w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich jest na pewno trudnością i zarazem ubogaceniem stron dialogu. Z kolei ekumenizm praktyczny bardzo dobrze i trafnie przepracował zagadnienia teologiczne, ukazał je w innej odsłonie – przechodząc od słów do czynów. Dziś one bardziej są czytelne niż praca na uniwersyteckich katedrach – trzeba zarazem podkreślić, że praca naukowców jest nieoceniona w drodze ku jedności.

Najważniejszym elementem jest zaś ekumenizm duchowy, który posługuje się językiem szacunku i miłości. Wynika on z obcowania z Bogiem będącym pełnią miłości. Bez wspólnej modlitwy i spotkania się na modlitwie nie odkryjemy piękna drugiego chrześcijanina.

W obliczu licznych i trudnych potrzeb duszpasterskich, grozi nam, że się przestraszymy, zamknijemy w sobie załękniemi. Stąd bierze się również pokusa samowystarczalności i klerykalizmu, ograniczenia wiary do teologii, reguł i instrukcji, tak jak to czynili uczeni w Piśmie i faryzeusze w czasach Jezusa. Dla nas wszystko będzie jasne, uporządkowane, ale lud wierzących i poszukujących nadal będzie głodny i spragniony Boga. Tak wiele jest zranionych osób proszących nas o bliskość. Proszą o to samo, o co prosili Jezusa. Ale zachowując postawę uczonych w Piśmie czy faryzeuszy, nigdy nie damy świadectwa bliskości, dlatego też niech język (w) teologii ukazany poprzez ekumeniczny wymiar stanie się narzędziem do poznania, pomocy i wspólnego spotkania w modlitwie.

Bibliografia

- Benedykt XVI. 2006. „Jedności nie zdołamy zaprowadzić jedynie własnymi siłami. Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania ekumenicznego w kościele ewangelickim Świętej Trójcy 25 maja 2006 w Warszawie”. W *Trwajcie mocni w wierze*, Tenże, 26-32. Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna.
- Benedykt XVI. 2007. „Rozwijajmy współpracę między chrześcijanami. Przemówienie Papieża podczas spotkania z abpem Christodoulossem z Grecji, 14 grudnia 2006 r.”. *L'Osservatore Romano* 3:10-11.
- Benedykt XVI. 2008. „Wasza współpraca pogłębia dialog ekumeniczny. Przemówienie do Mieszanej Grupy Roboczej Kościoła Katolickiego i Światowej rady Kościołów 25 stycznia 2008 r.”. *L'Osservatore Romano* 3: 22-23.
- Benedykt XVI. 2009. „Przesłanie z okazji 10. rocznicy wizyty Jana Pawła II w Rumuni”. *L'Osservatore Romano* 10: 10.

- Benedykt XVI. 2019. „Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Medio Oriente*”. W: *Encykliki i adhortacje Ojca Świętego Benedykta XVI*, 605-660. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Biblia ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi w przekładzie ekumenicznym z języków oryginalnych*. 2017. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- Bronik, Andrzej. 2000. „Język”. W: *Encyklopedia Katolicka*. 2-3. T. 8, red. Andrzej Szostek, Bogusław Migut, Edward Gigilewicz, Andrzej Bronik, Stanisław Fita, Stanisław Napiórkowski, Jerzy Pałucki, Ryszard Rubinkiewicz, Lublin: Towarzystwo naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Brosseder, Johannes. 1967. *Ökumenische Theologie. Geschichte – Probleme*, München: Verlag Max Hueber.
- Budniak, Józef et al.. 2016. *Encyklopedia Ekumenizmu w Polsce (1964-2014)*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II.
- Bujak, Janusz. 2013. „Owoce ruchu ekumenicznego w zakresie wiary i etyki w kontekście nowej ewangelizacji”. W: *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, Przemysław Kantyka, Piotr Kopiec, Marcin Składanowski, 177-192. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Clément, Olivier 1998. *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*. Tłum. Janina Dembska, Maria Żurowska. Warszawa: Wydawnictwo Verbinum.
- „Dekret o ekumenizmie”. 2002. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje dekrety deklaracje*. red. Maria Przybył. 189-208. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- „Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu z 25 marca 1993 r.”. 2000. W: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. Stanisław Celestyn Napiórkowski, Krzysztof Leśniewski, Jadwiga Leśniewska, 30-101. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Franciszek. 2022. „Kościół to szpital polowy”. <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/papiez-kosciol-to-szpital-polowy,308304>. Dostęp 12.09.2022.
- Hanc, Wojciech. 1997. „Wybrane zagadnienia teologiczno-ekumeniczne”. W: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. Wacław Hryniewicz, Jan Sergiusz Gajka, Stanisław Józef Kozy, 577-581. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Hanc, Wojciech. 2003. *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji. Studium ekumeniczne*, Wrocław: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.

- Jakub Abp (Kostiuczuk). 2013. „Kilka istotnych kwestii dotyczących ekumenizmu”. W: *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, Przemysław Kantyka, Piotr Kopiec, Marcin Składanowski, 109-120. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jan Paweł II. 2006. „Ut unum sint”. W: *Jan Paweł II. Dzieła zebrane. Encykliki*. 619-666. T.1, red. Paweł Ptasznik, Tadeusz Dzidek, Zdzisław Józef Kijas, Janusz Poniewierski, Grzegorz Ryś, Piotr Ślabek, Jacek Urban. Kraków: Wydawnictwo M.
- Karski, Karol. 2001. *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Leśniewski, Krzysztof. 1995. *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges’a Florovsky’ego*. Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelska i Chełmska.
- Luter, Marcin. 1999. „95 też ks. Marcina Lutra przybitych na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze dnia 31 października 1517 r.”. W: *Biblioteka Kłasyki Ewangelickiej. Wyznanie Augsburskie. Tezy ks. Marcina Lutra*. 73-79. Bielsko-Biała: Ośrodek Wydawniczy Augustana.
- Napiórkowski, Stanisław Celestyn. 1997. „Obiektywne i życzliwe poznanie innych Kościołów. Kwestia podręczników teologii i katechizmów”. W: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. Waław Hryniewicz, Jan Sergiusz Gajka, Stanisław Józef Kozy, 772-782. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Pastorczyk, Adam. 2021. *Ekumenizm realistyczny. Przywracanie widzialnej jedności Kościoła według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- Pesch, Otto Hermann. 2010. *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Ostfildern: Matthias-Grünwald.
- Skowronek, Alfons. 1997. „Próba określenia ekumenizmu”. W: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. Waław Hryniewicz, Jan Sergiusz Gajka, Stanisław Józef Kozy, 27-37. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Skowronek, Alfons. 2001. *Odkrywanie Jedności*. Warszawa: Biblioteka Ekumeniczna, 1988.
- Szkiładź, Hipolit, Stanisław Bik i Celina Szkiładź. 1988. *Słownik Języka Polskiego*. T. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Szymik, Jerzy. 2013. „Teologia. Język teologiczny”. W: *Encyklopedia Katolicka*. 667-668. T. 19. red. Edward Gigilewicz. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Thönissen, Wolfgang. 2007. *Lexikon der Ökumene und Konfessionskinde*, Freiburg: Verlag Herder GmbH.

Ecumenical Theology – the Language of Various Planes

A b s t r a c t

In this article, Ecumenical theology - the language of various planes, the author briefly presents the basic concepts and then proceeds to discuss three levels of the language of ecumenical theology, starting from the language of scientific ecumenism, before moving on to practical ecumenism, and ending with spiritual ecumenism. Along the way he points to the lack of a specific language that can lead to the creation of stereotypes.

Key words: scientific ecumenism, practical ecumenism, spiritual ecumenism, stereotypes, theology, language, unity

Słowa kluczowe: ekumenizm naukowy, ekumenizm praktyczny, ekumenizm duchowy, stereotypy, teologia, język, jedność

KALINA WOJCIECHOWSKA

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

ORCID ID: 0000-0002-0028-6905

JĘZYKOWY OPIS DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO APOSTOŁA PAWŁA W *EGO-DOKUMENTACH* W LIŚCIE DO GALACJAN I LIŚCIE DO EFEZJAN

Wprowadzenie

Apostoł Paweł powszechnie uważany jest za mistyka. Przekonanie to opiera się na opisie tych doświadczeń religijnych apostoła zawartych w *Dziejach* oraz relacjonowanych przez niego samego w listach, w których zasadniczą rolę odgrywa objawienie. Może być ono różnie określane: jako wizja (np. 1 Kor 9,1; 15,8), jako audycja (Dz 9,4-5; 22,6-8.10; 2 Kor 12,4), jako połączenie wizji i audycji (Dz 22,13-18). W opisach może w ogóle nie być odniesień do postrzegania zmysłowego, lecz tylko do poznania i do tajemnicy (Ef 3,4-5). Jak zauważa Charles André Bernard – nauczanie apostoła „nie pochodzi zasadniczo z refleksji teologicznej, lecz karmi się pierwotnym objawieniem, u podstaw którego znajduje się spotkanie z Chrystusem” (Bernard 2009, 76). Biorąc pod uwagę perspektywę Bernarda, niemal każdy tekst Pawła można traktować jako zakorzeniony w mistycznym przeżyciu. Ale można też – kierując się ściślejszymi definicjami mistyki – ograniczyć Pawłowe doświadczenie mistyczne do kilku zaledwie, a może nawet do jednego wydarzenia, które sam apostoł uważa za wkroczenie Boga w jego życie oraz źródło jego przewartościowania (por. Bernard 2009, 77).

Jako przykład opisu przeżycia mistycznego Pawła przytaczany jest zwykle utrzymany w konwencji apokaliptycznej 2 Kor 12,1-6. W tak otwarty sposób o swoich przeżyciach mistycznych apostoł mówi tylko raz i to wyraźnie przymuszony przez przeciwników (Gnilka 2001, 412). Relacjonuje, że doszło do zjednoczenia z Chrystusem (ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ) i pochwycenia aż do trzeciego nieba/raju. Nie da się jednoznacznie określić charakteru tego pochwycenia (ἄρπαγή) („nie wiem, czy w ciele, czy bez ciała”¹). Wiadomo jednak, że mistyk usłyszał wtedy niewysłowione słowa (ἄρρητα ῥήματα), których człowiek nie może wypowiedzieć (2 Kor 12,4). Jak jednak uważa Joachim Gnilka, to że Paweł tylko raz tak konkretnie relacjonuje swoje mistyczne doświadczenie, nie oznacza, że je bagatelizuje lub ukrywa. Przeciwnie, wydaje się, że przeżycia mistyczne odgrywały w życiu apostoła większą rolę niż się powszechnie sądzi (Gnilka 2001, 411-412). Oznaczałoby to, że ukrytych „wykładników mistycyzmu” należy szukać też w innych tekstach². Tego typu poszukiwania rzadko podejmowane są przez egzegetów i teologów. Nawet jeśli w opracowaniach pojawiają się wzmianki o mistycyzmie Pawła, to zwykle mają charakter marginalny, a sposobom werbalizacji przeżycia mistycznego przez apostoła (poza wspomnianym 2 Kor 12,1-6) poświęca się bardzo mało miejsca.

Celem prezentowanego artykułu jest analiza środków językowych użytych do wyrażenia doświadczeń mistycznych w wybranych passusach Ga i Ef zaliczanych do *ego-dokumentów*. O tym, czy dany tekst można klasyfikować jako zapis doświadczenia mistycznego, zadecydują kryteria wygenerowane na podstawie różnych definicji mistyki oraz rozumienie pojęcia „mistyka” w starożytności. Spełnienie tych kryteriów pozwala zastosować przy interpretacji swoistą „hermeneutykę mistyczną”. Wskazanie i systematyzacja elementów językowych użytych przy werbalizacji doświadczenia mistycznego opierać się będzie na opracowaniu Alicji Sakaguchi *Język – mistyka – prorocтво. Od doświadczenia do wysłowienia* (Sakaguchi 2011).

1. Definicje mistyki

Choć parafinicje mistyki można spotkać już w starożytności, np. u pseudo-Dionizego Areopagity, czy w średniowieczu, np. u zafascynowanych myślą Dionizjańską Hugona od św. Wiktora, Alberta Wielkiego, samego Tomasza z Akwinu, a potem Mistra Eckharta, Jana Taulera, Brygidy Szwedzkiej i Julianny z Norwich

¹ W artykule posłużono się własnymi tłumaczeniami tekstu greckiego.

² Gnilka podaje przykłady aluzji do przeżyć mistycznych – 2 Kor 5,13 (ἐξέστημεν stanąć poza sobą, czyli poza ciałem); 1 Kor 14,18 (μᾶλλον γλώσσας λαλῶ bardziej mówię językami, czyli mówię językami w ekstazie) (Gnilka 2001, 412).

(Czapla 2011, 10-11), to akademicka refleksja nad zjawiskami mistycznymi, a tym samym próba ich zdefiniowania i sklasyfikowania, pojawia się dopiero na przełomie XIX i XX w. Zainteresowanie mistyką i mistycyzmem przejawiają wtedy nie tylko teologowie i filozofowie, ale również religioznawcy i religiolodzy, psychologowie, później także socjologowie i antropolodzy. To pokazuje, że zjawiska mistyczne można postrzegać i opisywać z bardzo wielu różnych perspektyw. Jednak większość współczesnych badaczy mistyki (np. Czapla 2011; Sakaguchi 2011; Szyjewski 2011; Bańka 2020), niezależnie od sprofilowania podejścia i dalszych analiz, we wstępnych rozważaniach przytacza definicje pionierów akademickich badań nad zjawiskami mistycznymi – amerykańskich psychologów religii Williama Jamesa (1842-1910), Waltera Houstona Clarka (1902-1994) czy prezesa Amerykańskiego Towarzystwa Teologicznego Jamesa Bisseta Pratta (1875-1944). James twierdzi, że „doświadczenia mistyczne, choć przypominają ulotne i niewyraźne stany uczuciowe, wydają się jednocześnie stanami poznania, dają bowiem niedyskursywny wgląd w głębiny prawdy, przyjmując często postać pełnych wagi oraz znaczenia iluminacji lub objawień” (za Bańka 2020, 138). Definicja Clarka jest bardziej szczegółowa i uwzględniająca cechy języka opisującego mistyczne doznania:

Mistyka jest określonym, lecz sporadycznym stanem świadomości religijnej, częściowo aktywnym, a częściowo pasywnym, związanym z doświadczeniem niezwykle osobistym, możliwym do opisania jedynie przy użyciu najbardziej obrazowego i tajemniczego języka. Ma związek z uchwyceniem transcendentalnej Obecności, co radykalnie wpływa na indywidualny punkt widzenia jednostki oraz jej sposób życia. Konsekwentne i żarliwe skierowanie się ku tej Obecności przejawia tendencję do prowadzenia ku niezmiernie nieziemskiemu systemowi wartości. Wartości te sprzyjają ekstraswagantkiemu zachowaniu, które niemniej jednak wpływa na integrowanie się, skoncentrowanej na tym skierowaniu ku Obecności, psyche (Clark 1958, 275, za Czapla 2011, 17).

Pratt z kolei proponuje, aby

zdefiniować mistykę jako poczucie obecności bytu lub rzeczywistości, osiągnięte za pośrednictwem innych środków niż zwyczajowe procesy postrzeżeń i rozumowania. To jest poczucie albo odczucie tej obecności, nie wiara w nią, nie następstwo jej ujrzenia, usłyszenia, dotknięcia, nie efekt konkluzji osiągniętej na drodze rozumowania; to jest, natomiast, bezpośrednie oraz intuicyjne doświadczenie (Pratt 1924, 337, za Czapla 2011, 17).

Można tu jeszcze dodać współczesną definicję filozoficzną Jana Wadowskiego z pesymistyczną konkluzją dotyczącą możliwości zwerbalizowania stanu mistycznego:

Jest to relacja wyznaczana przez przekraczanie siebie i jednoczenie się z pozazmysłowym i pozamaterialnym „przedmiotem” oraz jego intuicyjnym ujmowaniem (jako Ducha, Boga, Najwyższej Rzeczywistości itd.). Jest to więc uświadomione, transracjonalne przeżycie spotkania z rzeczywistością transcendentną, kiedy to człowiek otwarty jest na bezgraniczną miłość; prowadzi zwykle do głębokiej przemiany wewnętrznej i pragnienia wiecznego zjednoczenia z ową transcendencją. [...] Przeżycie tego rodzaju odznacza się [...] poczuciem sakralności oraz świadomością, że żaden opis nie jest w stanie oddać tego przeżycia. Wszelkie opisy są tylko próbą przybliżenia tego stanu i przez to nie oddają prawdy o tym, co się faktycznie wydarzyło (Wadowski 2013, 186).

Przy całej różnorodności podejść i opisów widać, że pewne elementy w tych definicjach się powtarzają:

1. poczucie integracji, zjednoczenia z bytem transcendentnym;
2. bezpośrednie (bez pośrednictwa zmysłowego) doświadczenie transcendencji;
3. doświadczenie świadome, ale pozaracjonalne;
4. doświadczenie powodujące głęboką zmianę podmiotu.

2. Elementy doświadczenia mistycznego w tekstach Pawła

Jeśli zastosować powyższe wyznaczniki doświadczenia mistycznego do analizy tekstów Pawła, okazuje się, że sporo tych tekstów rzeczywiście spełnia te kryteria, a więc zawiera aluzje do przeżycia mistycznego. W tych kategoriach można rozumieć przede wszystkim teksty mówiące o zjednoczeniu chrześcijanina i Chrystusa, na czele ze słynnym „żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Często też pojawia się wyrażenie ἐν Χριστῷ – „w Chrystusie”, które w wielu przypadkach wskazuje na wymiar mistyczny, choć każdorazowo należy rozpatrywać je kontekstowo.

2.1. Ga 1,11-16

Wydaje się, że największy wgląd w przeżycia i doświadczenia duchowe Pawła dają tzw. *ego-documents/Selbstzeugnis*³. Jako pierwszy nasuwa się tu Ga 1,11-16a. Apostoł wskazuje, że głoszona przez niego Ewangelia jest rodzajem wiedzy niezapośrednionej („nie jest od człowieka/dzięki człowiekowi – κατὰ ἀνθρώπον; nie

³ Termin zdefiniowany w 1958 przez holenderskiego historyka Jacoba Pressera. Obejmuje te źródła, dokumenty, w których – podobnie jak w autobiografiach – autor jest jednocześnie podmiotem mówiącym. Treścią *ego-dokumentów* mogą być nie tylko fakty z życia autora, ale także zapis jego emocji, wrażeń, doświadczeń, przeżyć, zainteresowań itd. (Roszak 2013, 27-28). Winfried Schultze, autor pojęcia *Selbstzeugnis*, w latach 90. XX w. rozszerzył kategorię *ego-dokumentów* także o akta sądowe, prośby o ułaskawienie, urzędowe petycje itd. (Depkat 2019, 73).

od człowieka – *παρὰ ἀνθρώπου* przyjąłem ją ani nie [przez człowieka] zostałem jej nauczony” – ww. 11-12), lecz danej, objawionej bezpośrednio przez Jezusa Chrystusa („przez objawienie Jezusa Chrystusa” – *δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* – w. 12). Zwracają tu uwagę dwa wyrażenia: *κατὰ ἄνθρωπον* w w. 11 i podobne *παρὰ ἀνθρώπου* w w. 12 oraz *δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* w w. 12.

Pierwsze przetłumaczone dosłownie „według człowieka” sugeruje, że nie jest to ludzkie przesłanie (Moo 2013, 93). Przyimek *κατὰ* odnosi się zwykle do jakiegoś modelu, wzorca, wedle którego komponowany jest materiał tekstowy, lub do jakiegoś autorytetu (por. *εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον*, *εὐαγγέλιον κατὰ Μαθθαῖον*) (Longenecker 2017 [ePUB]), a więc w przekonaniu Pawła to nie człowiek układał tę Ewangelię według jakiegoś swojego ludzkiego schematu, lecz – jak można się domyślać – Bóg/Chrystus według swojego boskiego założenia. Potwierdza to i ostatecznie rozstrzyga wyrażenie *παρὰ ἀνθρώπου*. Przyimek *παρὰ* bowiem w NT używany jest najczęściej jako wskazanie ostatecznego źródła (Longenecker 2017 [ePUB]), a to oznacza, że Paweł, wskazując na genezę Ewangelii, nie dopuszcza jakiegokolwiek ludzkiego jej źródła.

W wyrażeniu drugim istnieje kilka możliwości interpretacji *γενetivus Χριστοῦ*. Może być to *genetivus subiectivus* (objawienie przekazane przez Chrystusa) (Longenecker 2017 [ePUB]), *genetivus obiectivus* (objawienie dotyczące Chrystusa), *genetivus originis* (objawienie, którego źródłem jest Chrystus). W świetle wiersza 16a, gdzie występuje podobne wyrażenie, ale z wyraźnym wskazaniem przedmiotu objawienia: *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ* – „objawił swojego Syna”, również w w. 12 należałoby czytać *genetivus obiectivus*. Jednak przy zestawieniu w. 11 i 12 – Ewangelia, która nie została ułożona przez człowieka, i objawienie, którego treść układa Chrystus – równie prawdopodobne staje się użycie *genetivus originis*. Z kolei kryterium mistyczne zastosowane do interpretacji w. 12 każe w *ἀποκαλύψις τοῦ Χριστοῦ* dopatrywać się *genetivus subiectivus* (por. Ga 1,1, gdzie w podobny sposób zostaje opisane powołanie na apostoła: „nie od ludzi” – *ἀπ’ ἀνθρώπων* ani nie „przez/za pośrednictwem człowieka” – *δι’ ἀνθρώπου*, lecz „dzięki Jezusowi Chrystusowi i Bogu Ojcu” – *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός*). Najprawdopodobniej nakładają się tu na siebie wszystkie trzy warianty (por. Langkammer 1999, 33; Moo 2013, 95), a każdy z nich tylko wzmacnia podstawowy przekaz Pawła o tym, że boska Ewangelia została mu przekazana w ponadnaturalny sposób.

To transracjonalne poznanie Ewangelii spowodowało radykalną zmianę postawy Pawła, który z gorliwego prześladowcy chrześcijan i wiernego wyznawcy judaizmu („usłyszeliście przecież o moim dawnym sposobie życia w judaizmie; że nadmiernie prześladowałem Kościół Boży i go niszczyłem. I robiłem postępy

w judaizmie większe niż wielu rówieśników w moim narodzie, gorliwiej przestrzegając tradycji przodków” – ww. 13-14), stał się równie gorliwym głosicielem Ewangelii. Warto zwrócić uwagę na przeciwstawienie Ewangelii, która nie pochodzi od ludzi i jest teraz głoszona przez Pawła, oraz przestrzegania tradycji przodków w przeszłości. Nie chodzi zatem o dyskredytację samego Prawa (również boskiego pochodzenia), ale o jego interpretację pochodzącą od ludzi – od przodków⁴. Punktem zwrotnym w życiu Pawła stało się powołanie („[Bóg] powołałszy [mnie] przez swoją łaskę” – καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ – w. 15c), podczas którego apostoł z jednej strony poznał plan Boga wobec niego („[Bóg] oddzieliwszy mnie od łona mojej matki” – ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου – w. 15b; „żebym głosił Go w Ewangelii wśród narodów” – ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν – w. 16b), z drugiej – objawiona mu została treść tej Ewangelii („objawił swojego Syna” – ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ – w. 16a). Opisując swoje wybranie, Paweł posługuje się obrazowaniem i frazeologią znaną ze Starego Testamentu oraz aluzjami przede wszystkim do postaci proroka Jeremiasza (por. Iz 49,1-6; Jr 1,5) (Langkammer 1999, 35). Może to oznaczać, że swoje powołanie uważa za takie samo, jakie było udziałem proroków (por. Ef 3,5). Mocno też podkreśla, że i wybranie, i powołanie, i objawienie, i poznanie nie było żadną jego zasługą, lecz dziełem suwerennej woli Boga („upodobał sobie” – εὐδόκησεν – w. 15a) i Jego łaski (διὰ χάριτος αὐτοῦ – w. 15c).

O tym, że to objawienie, powołanie i poznanie planów Boga miało miejsce podczas mistycznego przeżycia, świadczy wyrażenie „objawił swojego Syna”⁵ we mnie” – ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί (w. 16a), które, po pierwsze, potwierdza wcześniejsze wyznanie o niezapośredniczeniu (ἀποκαλύψαι), po drugie, sugeruje poznanie wewnętrzne, pozazmysłowe i pozarozumowe (ἐν ἐμοί), po trzecie, wyraża zjednoczenie z Bogiem Ojcem i Synem. Podczas tego zjednoczenia Paweł był jednak w pełni świadomy, że oto objawiana jest mu Ewangelia i powierzane zadanie jej głoszenia. Co więcej, nie potrzebuje dodatkowego potwierdzenia objawienia i powołania przez żadnego z ludzi – przez żadne ciało i krew („nie poraziłem się ciała i krwi” – οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι – w. 16c). Jest pewien, że wszystko, czego doświadczył i co zostało mu przekazane, jest prawdą, można więc mówić o pewności epistemicznej⁶. Wydaje się zatem, że choć nie pada tu sfor-

⁴ Inaczej Moo, który sugeruje, że Paweł i inni gorliwi wyznawcy judaizmu nie rozdzielali spisanego Prawa od jego interpretacji – Tory ustnej (Moo 2013, 102).

⁵ Longenecker, powołując się na W. Kramera, stwierdza, że użycie formuły „Jego Syn” lub Syn Boży zamiast tytułów Chrystus czy Pan, jest charakterystyczne dla osobistych wyznań zawartych w Ga (por. Ga 2,20; 4,4.6) (Longenecker 2017 [ePUB]).

⁶ Zob. niżej – pewność epistemiczna jako jedna z charakterystycznych cech werbalizacji doświadczenia mistycznego.

mułowanie „przeżycie mistyczne”, to opis w Ga 1, 11-16 spełnia wygenerowane wcześniej z definicji kryteria takiego doświadczenia.

3. Μύω – μυστικός – μυστήριον

Trudno sobie wyobrazić omawianie mistyki bez odwołania się do etymologii tego słowa. Pochodzi ono od greckiego czasownika μύω, który oznacza zamykać się, być zamkniętym, mrużyć (np. mrużyć oczy), być uśpionym, ale także uciszyć się, uspokoić się. W NT nie występuje w swojej podstawowej postaci, pojawia się za to w złożeniach mających podobne znaczenie: καμμύω – zamykać (oczy); μυσέω – wtajemniczać (w misteria; Flp 4,12); μυσωπάζω – mrużyć oczy, być krótkowidzem (2 P 1,19). Od niego pochodzi przymiotnik μυστικός oraz rzeczownik μυστήριον. Oba określenia odnoszą się do tajemnicy. Niewystępujący w NT przymiotnik μυστικός łączono z tajemnymi znaczeniami ukrytymi za zewnętrznymi obrzędami i ceremoniami (jak w kultach misteryjnych); ich poznanie zarezerwowane było tylko dla wtajemniczonych. Z czasem μυστικός zaczęto odnosić do wszelkich działań zmierzających do przeniknięcia przez jakieś zewnętrzne struktury czy przejawy i dotarcie do prawdziwych, fundamentalnych znaczeń wewnętrznych ukrytych za tymi strukturami. Nic dziwnego, że mianem mistycznej określano również egzegezę, która nie opierała się na literalnej wykładni Biblii, lecz poszukiwała innych, nieliteralnych sensów, najczęściej alegorycznych (por. McGinn 2006, 4; za Czapla 2011, 9). Innymi słowy – mistyczny był każdy nieliteralny wykład Pisma Świętego, a stosujący go egzegeta zasługiwał na miano mistyka. Idąc tym tropem i wskazując choćby najbardziej znane przykłady typologii zastosowanej przez Pawła, np. typologię dzieci Hagar i dzieci Sary w Ga 4,21-31, trzeba przyznać, że apostoł był mistykiem, nawet jeśli nie odwołuje się do własnego przeżycia.

3.1. Mistyczne poznanie *mysterionu*

Jak wspomniano, od czasownika μύω pochodzi również często używany przez Pawła rzeczownik μυστήριον (Rz 11,25; 16,25; 1 Kor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,41; Ef 1,4; 3,3.4.9; 5,32; 6,19; Kol 1,26.27; 2,2; 4,3; 2 Tes 2,7; 1 Tm 3,9.16). Oznacza on zwyczaj tajemnicę i jej ujawnienie/objawienie i bazuje na semantyce hebrajskiego *sod* i aramejskiego *raz*, które to terminy dotyczą zamiaru, woli, planu Bożego istniejącego od początku, ujawnianego prorokom i sukcesywnie realizowanego aż do czasów eschatologicznych: „Wasz Bóg jest naprawdę Bogiem bogów, Panem królów, który objawia tajemnice” (Dn 2,47; por. też Dn 2,19.28-30) (Wojciechowska 2017, 31). Księga Mądrości podkreśla niemożność poznania Bożych tajemnic

(Mdr 2,22), a przynajmniej poznania ich w sposób rozumowy i/lub zmysłowy. Muszą zostać one objawione bezpośrednio przez Boga.

O takiej tajemnicy jest mowa m.in. w Liście do Efezjan 1,8-9⁷. Już sama obecność pojęcia *μυστήριον* uzasadnia użycie „mistycznej hermeneutyki” przy interpretacji tego tekstu. Paweł wspomina tu o mądrości i zrozumieniu tajemnicy Bożej woli pochodzących od Boga, wskazuje, że mądrość i zrozumienie są Bożymi darami, Jego łaską, nie zaś wrodzonymi i rozwijanymi umiejętnościami czy zdobywaną od ludzi wiedzą („nappełnił nas obficie” – *ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς* – nią [łaską] we wszelkiej mądrości i zrozumieniu – *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει*, gdy dał nam poznać – *γνωρίσας ἡμῖν* tajemnicę – *τὸ μυστήριον* swej woli *τοῦ θελήματος αὐτοῦ*). Wyrażenie *κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ* sugeruje, że Bóg działa wedle pewnego wzorca – *κατὰ*. Tym wzorem jest udzielana obficie łaska, która polega na objawieniu ludziom tajemnicy w ponadnaturalny sposób – poprzez pochodzącą od Boga mądrość i również od Niego pochodzące zrozumienie (Thielman 2010, 61)⁸. To by oznaczało, że dla wierzących to transracjonalne poznanie jest powszechnie dostępne⁹. Doświadczenie mistyczne opisane przez Pawła przestaje więc być tak jednostkowe i zindywidualizowane, jak przedstawiają to współczesne definicje.

Treść tajemnicy przedstawiona została w ww. 9b-14. Jest to tajemnica protologiczno-eschatologiczna, podobna do starotestamentowej *raz*, dotycząca współuczestnictwa żydów i pogan w ludzie wybranym i powołanym przez Boga/Chrystusa. Paweł wyraża przekonanie, że takie mistyczne poznanie, czyli „obfite napętnienie łaską”, która przynosi mądrość i zrozumienie, jest doświadczeniem wszystkich wierzących w Chrystusa. Dlatego używa 1 i 2 os. liczby mnogiej – *my i wy*. Doświadczenie mistycznego zjednoczenia z Bogiem wyraża z kolei formułami: w Nim (*ἐν ᾧ*) zostaliśmy wybrani (w. 11); w Nim (*ἐν ᾧ*) i wy usłyszeliście słowo prawdy, Ewangelię o waszym zbawieniu (w. 13a); w Nim (*ἐν ᾧ*) uwierzyliście i zostaliście zapieczętowani Świętym Duchem obietnicy (w. 13a).

Nawet jeśli niektórzy jeszcze nie doświadczyli lub nie dość doświadczyli tych mistycznych stanów, Paweł będzie się modlił, aby stały się one ich udziałem, aby Bóg „dał wam ducha mądrości i objawienia” (*πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως*) w poznawaniu Go” (Ef 1,17). Precyzuje, że poznanie nie może odbywać się za pośrednictwem zmysłów; to pozazmysłowe „mistyczne instrumentarium poznawcze” nazywa metaforycznie „oświeconymi oczami serca” (*πεφωτισμένοι οἱ ὀφθαλμοί*).

⁷ W artykule List do Efezjan traktuje się jako list Pawłowy, nawet jeśli nie został bezpośrednio napisany przez apostoła.

⁸ Ostatecznie Thielman opowiada się jednak za rozumieniem 1,8 jako obdarzył nas obficie łaską w całej (swojej) mądrości i zrozumieniu (Thielman 2010, 62).

⁹ Zob. niżej.

μοὶ τῆς καρδίας). W wierszach 19-23 powtarza, choć innymi słowami i nieco inaczej rozkładając akcenty, treści będące przedmiotem poznania, nazwane wcześniej „tajemnicą Bożej woli” (Ef 1,9).

Obok tego mistycznego doświadczenia, dzięki któremu wszyscy wierzący poznają tajemnicę woli Bożej, Paweł mówi też o swoim indywidualnym doświadczeniu (Ef 3,3-5.7-10): „została mi objawiona tajemnica (κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον), o której krótko pisałem (w Ef 1,9-14 i 17-23). Czytając to, możecie przekonać się o moim zrozumieniu tajemnicy Chrystusa” (νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ). Najprawdopodobniej z nieco innej perspektywy opisuje to samo przeżycie, o którym pisał już w Ga 1,11-16. Tożsamość wydarzeń oraz użycie terminu μυστήριον usprawiedliwia zastosowanie „hermeneutyki mistycznej” również w odniesieniu do Ef 3,3-10.12.

Przy analizie *ego-dokumentu* w Ef 3 warto zwrócić uwagę na kilka szczegółów. Po pierwsze – na formę czasownika ἐγνωρίσθη w w. 3. Strona bierna wskazuje na *passivum theologicum*, co oznacza, że zrozumienie tajemnicy dane jest przez Boga. Po drugie – dane jest w objawieniu κατὰ ἀποκάλυψιν. Zazwyczaj przyimek kat odnosi się do jakiegoś wzorca, normy i tłumaczony jest jako „według” (Thielman 2010, 194; Arnold 2011 [ePUB]). Tutaj jednak wyrażenie to należy odczytywać tak jak frazę z Ga 1,12: δι’ ἀποκαλύψεως – „przez objawienie/dzięki objawieniu”¹⁰. Takiego poznania człowiek nie jest w stanie uzyskać za pomocą własnych dociekań czy studiów egzegetycznych (Thielman 2010, 195), ani przejąć od jakichś autorytetów, posługując się ich metodami analizy.

Dodanie sposobu poznania służy tu większemu zróżnicowaniu znaczenia dwóch czasowników: γινώσκω (w. 3) i νοέω (w. 4) (inaczej Arnold 2011 [ePUB]). Pierwszy odnosił się tutaj do poznania pozarozumowego¹¹, danego, jak wyżej wspomniano, przez Boga. Etymologia drugiego natomiast odsyła do umysłu/rozumu (νοῦς). Takie rozumowe poznanie – jak wyraźnie zaznacza apostoł – dotyczy tego, co jego adresaci mieli przeczytać (ἀναγινώσκω)¹². Widać więc, że chodzi o wiedzę przekazaną, opisaną nawet (προέγραψα) wcześniej przez Pawła, czyli daną za pośrednictwem człowieka.

Do poznania pozarozumowego apostoł wraca w sformułowaniu σύνεσις μου – „moje rozumienie, pojmowanie, moja świadomość” – które dotyczy tajemnicy Chrystusa objawionej w sposób nadprzyrodzony. W ten sposób Paweł niejako pozbawia się własnego udziału w tym zrozumieniu, kierując uwagę na Boga jako

¹⁰ Zob. wyżej.

¹¹ Chodzi tu oczywiście o znaczenie wynikające z kontekstu. W Ga 1,11 czasownik γινώσκω użyty jest jako Ewangelia (nauka) podawana odbiorcom do zrozumienia przez Pawła; zob. niżej.

¹² Chodzi oczywiście o publiczne, a nie indywidualne odczytanie pism Pawła.

jego dawcę (Thielman 2010, 196)¹³; ἐν μυστηρίῳ – „w tajemnicy” – wyraźnie wskazuje na przeżycie mistyczne: Pawłowi tajemnica Chrystusa nie tylko została objawiona, ale też apostoł niejako się w nią zanurzył, zintegrował z tajemnicą zbawienia ukrytą w Bogu i w ten sposób dokonało się jej zrozumienie – σύνεσις. *Genetivus* w wyrażeniu μυστήριον τοῦ Χριστοῦ należy rozumieć podobnie jak przy Ga 1,12¹⁴: jako nierozzerwalnie ze sobą związane *originis*, *obiectivus* i *subiectivus* (Bock 2019 [ePUB]). Tajemnica pochodzi od Chrystusa, dotyczy Chrystusa i Jego obietnicy (por. w. 6) i przez Chrystusa jest przekazywana.

Takie nadprzyrodzone poznanie przez objawienie jest udziałem nie tylko Pawła, ale też innych proroków i apostołów: Poprzednim pokoleniom nie dane było jej poznać tak, jak teraz została objawiona (ὥς νῦν ἀπεκαλύφθη) jego świętym apostołom i prorokom¹⁵ w duchu/Duchu (ἐν πνεύματι).

Wcześniej znaczący okazał się zwrot ἐν μυστηρίῳ, teraz warto zwrócić uwagę na zwrot ἐν πνεύματι. Zazwyczaj odnosi się go do Ducha Świętego: To Duch miałby być objawicielem, a wyrażenie ἀπεκαλύφθεν ἐν πνεύματι z czasownikiem w *passivum theologicum* opisywałby przebieg objawienia (Thielman 2010, 200). Ale nie da się wykluczyć, że ἐν πνεύματι wskazuje na objawienie jako wewnętrzne przeżycie proroków i apostołów. Najprawdopodobniej oba warianty nakładają się na siebie, wewnętrzne przeżycie mistyczne jest jednocześnie doświadczeniem działania Ducha Św., z którym to Duchem łączy się, integruje prorok lub apostoł.

Dalej Paweł przedstawia ważną dla niego kontekstualnie część tajemnicy: poganie współdziedziczą obietnice dotyczące ludu wybranego, tworzą wraz z żydami jedno Ciało oraz współuczestniczą w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię (w. 6); tutaj również apostoł posługuje się sformułowaniem ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. O ile włączenie w Ciało, czyli w Kościół, można uznać za odniesienie do rzeczywistości doczesnej, do funkcjonowania w Kościele pogan i żydów, o tyle ἐν Χριστῷ wskazuje na rzeczywistość transcendentną. W Ef 1,10 Paweł nakreślił tajemnicę jako poddanie Chrystusowi jako Głowie wszystkiego, co zostało stworzone. Wpisane to zostało w wypełnienie się czasu (πληρώματος τῶν καιρῶν), a więc w eschatologię. Jednocześnie, jak zaznaczono i jak później bardziej szczegółowo opisuje apo-

¹³ Niektórzy badacze (Gnilka, Lincoln), jak zauważa Thielman (Thielman 2010, 197), w tym bardzo wyraźnym odwołaniu do opisanego wcześniej, może również w innych listach, zrozumienia tajemnicy dotyczącej Żydów i pogan, dopatrują się dowodu na niepawłowe pochodzenie tego tekstu. Odwołanie to miałooby na celu podkreślenie jedności treściowej pism proto- i deuteropaulińskich, a tym samym umocnienie autorytetu Pawła jako domniemanego autora Ef.

¹⁴ Zob. wyżej.

¹⁵ Wyrażenie „prorocy i apostołowie” można rozumieć na trzy sposoby: 1. jako natchnionych hagiografów epoki Starego Testamentu (gdzie rozszerzeniu uległo pojęcie „apostoł”); 2 jako natchnionych hagiografów epoki Starego Testamentu (prorocy) i charyzmatycznych ewangelistów współczesnych Pawłowi (apostołowie); 3. Jako współczesnych Pawłowi beneficjentów charyzmatu prorockiego i apostołskiego (por. Arnold 2011 [ePUB]; Bock 2019 [ePUB]).

stoł, wypełnienie się tajemnicy od początku zostało wpisane w Boży plan. Oznaczałoby to, że bycie w Chrystusie jest doświadczeniem eschatologicznym, ale implikującym elementy protologiczne, a więc doświadczeniem poza czasem i poza przestrzenią.

Jak już wspomniano, poznanie tajemnicy jest według Pawła dostępne wszystkim chrześcijanom. Powołanie się na proroków, apostołów i odniesienie do powszechnego ogólnochrześcijańskiego doświadczenia świadczy o tym, że wbrew współczesnym definicjom przeżycie mistyczne związane z poznaniem tajemnicy Chrystusa nie jest doświadczeniem zindywidualizowanym. Paweł zakłada raczej jego powszechność. Być może takie założenie wpływa też na oszczędność i powtarzalność środków językowych, które je werbalizują. Trzeba jednak zaznaczyć, że o ile samo przeżycie mistyczne jest według apostoła powszechne, o tyle jego skutki są już mocno spersonalizowane.

Ta personalizacja widoczna jest w wersji 7, gdzie następuje powrót do formuły *ego-dokumentu* i opis przemiany, którą Pawłowi przyniosło mistyczne przeżycie: „stałem się sługą zgodnie/dzięki (κατά) darowi łaski Boga danej mi przez/dzięki (κατά) działaniu Jego mocy”. Przemianę – „stałem się sługą” (διάκονος) – apostoł zawdzięcza darowi łaski Bożej, którą odczuł jako działanie Bożej mocy. Na tożsamość daru łaski i działania Bożej mocy wskazuje paralelna konstrukcja tego zdania:

dzięki darowi łaski Boga
dzięki działaniu Jego mocy.

Podobnie jak wcześniej, przymek *kat* można tu rozumieć nie tylko jako wskazanie na wzorzec, ale jako wykładnik pozarozumowego, pozazmysłowego doświadczenia. Sługą Ewangelii stał się więc Paweł przez doświadczenie łaski, a łaskę w tym mistycznym kontekście rozumie jako działanie mocy Bożej, które doprowadziło do jego przemiany z prześladowcy Kościoła w głosiciela Ewangelii (Arnold 2011 [ePUB]).

Potwierdza to w. 8, w którym Paweł kontynuuje opis swojego, indywidualnego doświadczenia. Dlatego używa emfatycznego zaimka ἐμοί – „to mnie”, kontrastującego z samookreśleniem się jako „najmniejszy ze wszystkich świętych” (z użyciem rzadkiego w funkcji superlatywu komparatywu ἐλαχιστότερος). Obie wypowiedzi mają na celu podkreślenie łaski jako źródła powołania. Dobrze koresponduje to z wcześniejszymi wzmiankami o łasce, która była z jednej strony nośnikiem objawienia, z drugiej – apostoł odczuwał ją jako Bożą moc. Te dwa aspekty podkreślane są w dalszej wypowiedzi: łaska jako moc pozwala skutecznie głosić Ewangelię; łaska jako nośnik objawienia decyduje o głoszonej treści. To sprawia,

że apostoł świadomy potęgi działania łaski, określa siebie jako „(naj)mniejszego ze świętych”. Nawiązuje w ten sposób do swojego postępowania sprzed działania łaski (por. Ga 1, 13) (Thielman 2010, 211), do przynależności do grona chrześcijan (świętych) i do boskiego pochodzenia głoszonych treści. Wyrażenie „(naj)mniejszy ze świętych” implikuje też dostępność opisanej właśnie łaski dla innych wierzących – skoro została ona dane (naj)mniejszemu, to z pewnością zostanie dana też większym.

Treścią zwiastowania jest i Ewangelia, nazwana tu metaforycznie „trudnym do wytropienia bogactwem Chrystusa” (w. 8b), i tajemnica od wieków ukryta w Bogu (w. 9a). Pomiedzy Ewangelią i tajemnicą Bożą istnieją zbieżności, można zaryzykować nawet stwierdzenie – tożsamość – podkreślane przez syntaksę:

[aby] ewangelizować/zwiastować niemożliwe do wytropienia bogactwo Chrystusa (w. 8b);

[aby] oświecać wszystkich, jakie jest/czym jest zaplanowanie tajemnicy od wieków ukrytej w Bogu, który wszystko stworzył (w. 9).

Ewangelię poganie mogą poznać dzięki zwiastowaniu Pawła (εὐαγγελίσασθαι). Apostoł ma jednak świadomość, że jego przekaz nie będzie wystarczający, ponieważ „bogactwo Chrystusa jest trudne do wytropienia”. Ἀνεξιχνίαστος – termin zaczerpnięty z języka łowieckiego lub szpiegowskiego (Arnold 2011 [ePUB]) – można uznać za odniesienie do poznania zmysłowego i rozumowego: rozum nie jest w stanie wytropić wszystkiego, co przynosi ze sobą Ewangelia, nawet jeśli przeprowadzi się drobiazgową analizę przekazu prorockiego i apostołskiego (Thielman 2010, 213). Potrzebne jest jeszcze poznanie pozarozumowe, w którym już Paweł pośredniczyć nie może, choć stało się ono jego udziałem. Podobnie jest z tajemnicą. Jak wcześniej zaakcentowane zostało eschatologiczne ukierunkowanie tajemnicy (Ef 1,10 i par.), tak teraz apostoł podkreśla element protologiczny („przed wiekami – ἀπὸ τῶν αἰώνων – ukryta w Bogu”). Oba wektory czasu bez wątpienia odnoszą się do transcendencji, rzeczywistości duchowej. Paweł poprzez zwiastowanie może naświetlić (φωτίσαι) pewne/jakieś rzeczy (τις), które wiążą się z zaplanowaniem (οἰκονομία) tajemnicy ukrytej w Bogu, nie zaś samą i całą tajemnicę. I rzeczywiście, w wyjaśnianiu skupia się na tym momencie, kiedy zjednoczenie żydów i pogan w Chrystusie stało się faktem. To tłumaczy, dlaczego treść tajemnicy wcześniej (w. 3) opisana została pokrótce (ἐν ὀλίγῳ) i jest za każdym razem przekazywana nieco inaczej i z innym rozłożeniem akcentów. Całą tajemnicę można poznać tylko w doświadczeniu mistycznym, które – jak już zostało powiedziane – Paweł uważa za dostępne dla innych chrześcijan i co powtarza w w. 12: „w Nim [w Jezusie Chrystusie] – ἐν ᾧ – mamy jawność/otwartość” (παρρησία; por.

παρρησιάζομαι – mówić wszystko, mówić szczerze) (Arnold 2011 [ePUB]), czyli całkowite poznanie tajemnicy, jak wynika z kontekstu, oraz dostęp (προσαγωγή) do tej tajemnicy, co również wynika z kontekstu, w zaufaniu/ufności (πεποίθσις) przez wiarę w Niego. Użyty tu chiasm:

A. w Nim

B. mamy otwartość/jawność [tajemnicy]

B'. i dostęp [do tajemnicy]

A'. w zaufaniu przez wiarę w Niego

wskazuje, że wyrażenia „W Nim” i „w zaufaniu przez wiarę” odnoszą się do tej samej niematerialnej, pozazmysłowej, transcendentnej rzeczywistości. Podobnie pojęcia „otwartość” i „dostęp” opisują to samo pozazmysłowe i pozaracjonalne poznanie tajemnicy – μυστήριον – Boga, które skutkuje nieograniczonym i swobodnym dostępem do Boga wszystkich wierzących niezależnie od ich pochodzenia etnicznego (Arnold 2011[ePUB]).

Podsumowując, można stwierdzić, że według Pawła absolutne poznanie odwiecznej, ponadczasowej tajemnicy dokonuje się tylko w doświadczeniu mistycznym, które jest dostępne każdemu wierzącemu w Chrystusa.

4. Systematyzacja środków użytych do opisu doświadczenia mistycznego

Powyższa analiza Pawłowych opisów doświadczenia mistycznego pozwala wyciągnąć wnioski dotyczące środków językowych. Pewien problem polega na tym, że mistycy są zwykle świadomi nieadekwatności przekazu werbalnego. Zwrócono na to uwagę już przy definicjach mistyki. Świadomość ta towarzyszy jednak mistykom już od starożytności. Doskonale ujął to autor gnostyckiej Ewangelii Filipa z Nag Hammadi (11):

Nazwy, które przekazuje się ludziom światowym zawierają w sobie wielki błąd. Bo-wiem zmieniają ich znaczenie z pewnego na niepewne. Ten więc, kto słyszy słowo „Bóg” nie pojmuje tego, co jest pewne, lecz pojmuje to, co jest niepewne. W ten sposób jest też ze słowem Ojciec, Syn, Duch Święty, życie, światłość, zmartwychwstanie, kościół i wszystkie inne nazwy. Nie pojmują tego, co pewne., lecz pojmują słowa jako niepewne (Myszor 2017, 232).

Podobnie ujmuje to Mikołaj z Kuzy: „Ten, kto pragnie dotrzeć do sensu, powinien raczej swój umysł wznieść ponad znaczenia i cechy słów, niż trzymać się ich uparcie” (Mikołaj z Kuzy 1997, 48). Sam Paweł takiej metanarracji odnośnie do swojego języka nie stosuje, ale wydaje się być równie świadomy ograniczeń językowych przy opisie rzeczywistości transcendentnej. Doskonale to widać w 1 Kor 13, kiedy mówi o języku ludzi (który opisuje świat materialny i racjo-

nalny) i języku aniołów (który, jak można przypuszczać, opisuje świat transcendentny) oraz w 2 Kor 12,4, kiedy wspomina o niewysłowionych słowach, których człowiekowi nie wolno wypowiadać.

Choć apostoł uważa, że mistyczne poznanie jest doświadczeniem ogólnochrześcijańskim, to jednak język, jakim opisuje to doświadczenie, zwłaszcza w *ego-dokumentach*, pozostaje językiem jednostkowym (por. Baniak 2009, 12-13)¹⁶. Oczywiście użycie „mistycznej” leksyki, syntaksy, retoryki zależy nie tylko od osobistych predyspozycji mistyka, ale także od kręgu kulturowego, z którego się wywodzi, od okresu, w jakim żyje (Sakaguchi 2013, 73), i od kompetencji odbiorców, którym przeżycie jest opisywane. Z tego wynika, że badania nad językiem mistycznym Pawła byłyby częścią ogólniejszych badań nad idiolektem apostoła. Tutaj ograniczone one zostaną do wskazania i uporządkowania „wykładników doświadczenia mistycznego” w przeanalizowanych już *ego-dokumentach* z Ga 1,11-16 i Ef 3,3-5.7-9.12. W systematyzacji wykładników pomocne okazują się opracowania Alicji Sakaguchi, która zajmuje się językiem mistyki (Sakaguchi 2011; 2013). Trzeba jednak zaznaczyć, że autorka w monografii *Język – mistyka – prorocтво. Od doświadczenia do wysłowienia* (Sakaguchi 2011) uwzględnia oczywiście teksty biblijne, ale przy omawianiu języka doświadczenia religijnego w NT skupia się na tradycji Janowej. Pisma należące do Corpus Paulinum pojawiają się rzadko, zazwyczaj jako pojedyncze przykłady.

4.1. Sakralia

Poziom leksykalny

Kluczowymi środkami leksykalnymi mistyków są sakralia; dotyczą one rzeczywistości nadziemskiej, ponadprzestrzennej, ponadczasowej, niezmiennej, archetypicznej (Sakaguchi 2013, 65.67). Erazm z Rotterdamu wprost nazywa je „słowami mistycznymi” (Erazm z Rotterdamu 1960, 257). Wyrażają one świadomość Boga, transcendencji, tzw. poszerzonego – pozamysłowego i pozaracjonalnego – poznania, świadomość powołania i przemiany. Nie podlegają one ani ocenie, ani interpretacji. Nie tyle opisują rzeczywistość transcendentną, co raczej ją wskazują i uobecniają (Sakaguchi 2011, 262).

W przeanalizowanych tekstach do sakraliów – oczywiście poza terminem Bóg, imieniem Jezus, tytułami Chrystus i Pan – należą:

- a. określenia rzeczywistości transcendentnej, pozazmysłowej, pozarozumowej:
 - w Chrystusie/w Chrystusie Jezusie lub zaimkowe ekwiwalenty tego wyrażenia (w Nim)

¹⁶ Baniak twierdzi, że doświadczenie mistyczne jest zawsze jednostkowe, niepowtarzalne i sytuacyjne, czyli takie, które „może mieć miejsce tu i teraz, ale nie da się go odtworzyć nigdzie indziej pod jakimkolwiek pretekstem” (Baniak 2009, 13).

- w Bogu
- w ufności poprzez wiarę
- we mnie (kontekstualnie w Ga 1,16: „objawił swego Syna we mnie”)
- tajemnica, tajemnica Chrystusa, tajemnica od wieków ukryta w Bogu;
- w duchu/w Duchu Świętym;
- b. określenia poszerzonego poznania:
 - nie od człowieka, nie przez człowieka
 - nie zostałem nauczony
 - przez objawienie Jezusa Chrystusa
 - [aby] objawić swego Syna we mnie
 - przez objawienie została mi dana do poznania tajemnica
 - moje zrozumienie tajemnicy Chrystusa
 - [tajemnica] została objawiona
 - mamy jawność/otwartość [tajemnicy]
 - [mamy] dostęp [do tajemnicy]
- c. opis działania Boga (powołania i przemiany) oraz instrumentów przez które działa Bóg:
 - Bóg znalazł upodobanie
 - Bóg oddzielił mnie od łona mojej matki
 - Bóg mnie powołał przez swoją łaskę
 - stałem się sługą [Ewangelii] według/dzięki darowi Jego łaski
 - według/dzięki działaniu Jego mocy
 - została dana łaska, [aby...].

Warto tu przy okazji dodać, że sakralia realizowane są również za pomocą gramatyki. Apostoł nie zawsze wprost wskazuje Boga jako agensa, ale używa w tym celu *passivum theologicum*:

- [tajemnica] została dana do poznania [przez Boga] ἐγνώρισθη (Ef 3,5);
- [tajemnica] została objawiona [przez Boga] ἀπεκαλύφθη (Ef 3,5);
- [łaska] dana mi [przez Boga] δοθεῖσα (Ef 3,7);
- łaska została dana [przez Boga] ἐδόθη (Ef 3,8).

Stosuje się także: „objawienie Jezusa Chrystusa” – ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Ga 1,12); „tajemnica Chrystusa” – μυστήριον τοῦ Χριστοῦ (Ef 3,4), „bogactwo Chrystusa” – πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ (Ef 3,8) – które mają jednocześnie cechy *genetivus subiectivus*, *obiectivus* i *originis*.

Jak widać, użycie sakraliów już na poziomie leksykalnym świadczy o tym, że Paweł jest doskonale świadomy charakteru przeżycia, które stało się jego udziałem. Rzeczywistość transcendentna, której doświadcza, jest dla niego rzeczywi-

stością sakralną, w której w sposób szczególny działa Bóg/Jezus. Ta jasno wyrażona świadomość nie *tylko* nadaje wypowiedziom apostoła szczególny kontekst, ale też przesądza w dużej mierze o tym, czy dany tekst można zaliczyć do „sakralnych aktów mowy”.

Poziom semantyczny

Przytoczone wyżej wypowiedzi samego Pawła, autora gnostyckiej Ewangelii Filipa czy Mikołaja z Kuzy świadczą o świadomości mistyków (gnostyków) nieadekwatności pojęć funkcjonujących w języku do oddania doświadczenia mistycznego. Język mistyczny musi się posiłkować formą, czyli zewnętrzną szatą języka ludzkiego/ziemskiego, ale zdarza się, że pojęcie umieszczone w kontekście mistycznym nabiera innego znaczenia (Sakaguchi 60). Innymi słowy – dochodzi do przesunięć semantycznych. Badacze zwykle przytaczają najbardziej typowe przykłady takich przesunięć ze sfery ziemsko-materialnej do transcendentno-duchowej:

- widzenie, które oznacza widzenie bez udziału zmysłu wzroku, wewnętrzne poznanie;
- słyszenie, które oznacza słyszenie bez udziału zmysłu słuchu, wewnętrzne słyszenie.

Oba pojęcia odnoszą się do sposobu objawienia. Nowych znaczeń nabierają też pojęcia takie jak życie, śmierć, jasność, ciemność, wolność, niewola.

Zadziwiające, że ani w Ga 1,11-16, ani w Ef 3,3-5.7-9.12 nie ma jakichś spektakularnych przesunięć semantycznych. Wśród pojęć, które przestały mieć charakter ziemski i materialny, a zyskały duchowy i transcendentny, jest oczywiście wybranie i powołanie.

Wybranie realizowane jest przez wyrażenie: „Bóg znalazł [we mnie] upodobanie, oddzieliwszy mnie od łona mojej matki” (Ga 1,15). W kontekście materialnym i ziemskim oddzielenie związane jest ze zmysłem dotyku, w kontekście transcendentnym traci swój zmysłowy, dotykowy charakter.

Podobnie powołanie związane ze zmysłem słuchu (również Ga 1,15). Powołany w rzeczywistości ziemskiej słyszy głos wołającego, w rzeczywistości transcendentnej odbywa się to pozazmysłowo.

Utratę komponentu zmysłowego i rozumowego można zaobserwować przy stwierdzeniach odwołujących się do objawienia i poznania Ewangelii w Ga oraz do objawienia i poznania tajemnicy Boga w Ef. Pojęcia związane z objawieniem – rzeczownik ἀποκάλυψις, a zwłaszcza czasownik ἀποκαλύπτω – odwołują się do wzroku. Etymologicznie bowiem oznaczają odsłonięcie tego, co zostało zakryte

i jest niewidoczne. Umieszczenie ich w kontekście mistycznym sprawia, że naberają one charakteru duchowego i przestają kojarzyć się ze wzrokiem. Z kolei w czasowniku γινώριζω (Ef 3,3) i rzeczowniku σύνεσις (Ef 3,4) w kontekście mistycznym wyeliminowany zostaje czynnik intelektualny, rozumowy, umysłowy, który – nota bene – pozostaje np. przy γινώριζω w Ga 1,11; tam bowiem czasownik ten został użyty przy określaniu działań Pawła wobec Galatów, a więc w kontekście ziemsko-materialno-rozumowym („daję wam poznawać dobrą nowinę”) oraz w Ef 3,5, gdzie mowa o niemożności zrozumienia tajemnicy bez objawienia („w innych pokoleniach nie została dana do zrozumienia synom ludzkim”). W pojęciu jawność/otwartość (παρρησία) w Ef 3,12 w kontekście boskiej tajemnicy do głosu – nomen omen – nie dochodzi element głosowy (por. mówić otwarcie), a w dostępie (προσαγγαγή) do tajemnicy – element przestrzenny i ruchowy (por. zbliżać się). Elementy przestrzenne zanikają również w wyrażeniach „w Chrystusie”, „w Bogu”, „w Nim”. Szczególne znaczenie nadaje Paweł określeniu „trudne do wytropienia bogactwo Chrystusa” (Ef 3,8). Oczywiście charakter materialny traci rzeczownik „bogactwo” (πλοῦτος). Natomiast przymiotnik ἀνεξίχνιστος ze sfery łowieckiej zostaje przeniesiony do sfery rozumowego poznania opartego przede wszystkim na analizie pism uznanych za święte i natchnione. Oznacza to, że rozum angażowany do badań nad tekstem i jego interpretacji nie wystarcza, aby wyczytać z niego wszystko, co dotyczy Chrystusa.

Poziom retoryczny

Ten poziom w opisach doświadczeń mistycznych wydaje się najbardziej rozbudowany. Jest oczywiście zależny od czynników kulturowych, historycznych, czasem geograficznych, od osobistych preferencji i kompetencji literackich opisującego swoje przeżycia. Da się jednak zauważyć, że mistycy chętnie sięgają po różnego rodzaju tropy i figury retoryczne. Przybliżając odbiorcom swoje przeżycia, stosują wyrażenia obrazowe, alegorie, antytezy, wyrażenia binarne łączące ze sobą przeciwieństwa i przewyżczające opozycję, paradoksy, przypowieści, metafory, negacje, wyrażenia uniwokacyjne, metonimie, hiperbole, paralelizmy syntaktyczne i powtórzenia, chiazmy, pytania retoryczne, pytania korektywne itd. (Sakaguchi 2013, 60-61).

Podobnie postępuje apostoł Paweł. O niektórych użytych przez niego tropach była już mowa (chiazmy, wyrażenia i konstrukcje paralelne). Z innych rzucających się w oczy środków retorycznych należy wymienić paronomazję, aliterację, antytezy, metafory i związane z nimi wyrażenia obrazowe.

a. Paronomazja.

Paronomazja, czyli zestawienie podobnie brzmiących słów, zastosowana została w Ga 1,11: τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθέν.

b. Aliteracja.

Zastosowana przez Pawła aliteracja (Ef 3,6): συνγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα zawiera neologizm utworzony być może przez samego apostoła: σύσσωμα (Thielman 2010, 205; Arnold 2011 [ePUB]) oraz niezwykle rzadki w Biblii termin συμμέτοχα (Arnols 2011 [ePUB]). Rozpoczęcie kolejnych terminów nie tylko tą samą głoską, ale również tym samym przyimkiem σύν „razem” służy podkreśleniu wspólnoty judeo- i etnochrześcijan (Arnold 2011 [ePUB]).

c. Antytezy.

Najbardziej charakterystyczne antytezy zostały zastosowane w Ga 1,12 („nie od człowieka przejąłem ją [Ewangelię], ani nie zostałem [jej] nauczony, lecz przez objawienie Jezusa Chrystusa”) i w Ef 3,3.5 („w objawieniu dana mi została do poznania tajemnica, która w innych pokoleniach nie została dana do poznania synom ludzkim, tak jak teraz została objawiona świętym apostołom i prorokom w Duchu”).

d. Chiazmy

Chiazmy wydają się najczęściej stosowanymi przez hagiografa środkami retorycznymi. Niektóre opisano już przy mistycznej interpretacji Ga i Ef. Niekiedy chiazmy nakładają się na inne rozwiązania retoryczne, jak np. w Ef 3,3.5, gdzie chiazm towarzyszy antytezie:

- a. w objawieniu
- b. tajemnica została dana do poznania
- b'. tajemnica nie została dana do poznania
- a'. tajemnica została objawiona.

W Ef 3,5 można też zauważyć jeszcze inny chiazm przeciwstawiający rzeczywistość materialną, zmysłową, historyczną, w której nie dochodzi do poznania tajemnicy, i rzeczywistość transcendentną, w której dokonuje się jej objawienie:

- a. w innych pokoleniach (rzeczywistość materialna)
- b. [tajemnica] nie została dana do poznania synom ludzkim
- b' [tajemnica] została dana do poznania apostołom i prorokom
- a'. w Duchu/w duchu (rzeczywistość transcendentna).

Chiazm tworzy również cała relacja z Ga 1,11-16:

- a. moja Ewangelia nie jest od ludzi (ww. 11-12a);
- b. pochodzi z objawienia (w. 12b);
- b'. kiedy Bóg objawił swojego Syna we mnie (ww. 13-16a)
- a'. nie szukałem już rady u ludzi (w. 16b) (Moo 2013, 98),
- a wprowadzenie do niej stanowi chiazm w ww. 11-12:
- a. daję wam poznać Ewangelię zwiastowaną przeze mnie (w. 11a);
- b. nie jest to ewangelia od ludzi (od człowieka) (w. 11b);
- b' nie przejąłem jej od żadnego człowieka (w. 12a)
- a'. ani nie zostałem jej nauczony (w. 12b) (Longenecker 2017 [ePUB]).

e. Paralelizmy.

W Ef 3,7 zastosowany został, wspomniany już wcześniej, paralelizm synonimiczny: („dzięki darowi łaski Bożej; dzięki działaniu Jego mocy”); paralelizm w Ef 3,8-9 („aby zwiastować trudne do wytropienia bogactwo Chrystusa; aby oświecić wszystkim, jakie/czym jest zaplanowanie tajemnicy od wieków ukrytej w Bogu”) można uznać za klimaktyczny. W pierwszym członie Paweł wskazuje, że „bogactwo Chrystusa”, czyli Jego zbawcze dzieło obejmujące i zrównujące wszystkich jest „trudne do wytropienia”, czyli do wygenerowania z pism świętych tylko na podstawie rozumowej egzegezy i analizy. W drugim dopowiada, dlaczego tak się dzieje – dlatego, że tajemnica ukryta jest w Bogu i można tylko naświetlić jej fragmenty związane z poszczególnymi etapami realizacji Bożego planu/programu zbawienia.

f. Metafory (w tym metonimie i synekdochy)

Metafory uważane są za jeden z podstawowych komponentów języka mistycznego. Częściowo pokrywają się z przesunięciami semantycznymi ze strefy doczesnej i materialnej do strefy transcendentnej i duchowej, częściowo też wpływają na obrazowość języka mistycznego. Paweł w badanych *ego-dokumentach* nie nadużywa tego środka. Wśród metafor można wyróżnić m. in. synkdochy: „prześladowałem Kościół Boży”; „niszczyłem go [Kościół Boży]” (Ga 1,13), „sługa¹⁷ Ewangelii” (Ef 3,7), „synowie ludzi” (Ef 3,5), „bogactwo Chrystusa” (Ef 3,8) antropomorfizację Boga i ukazanie Go w roli akuszerki: „oddzielił mnie od łona mojej matki” (Ga 1,15); „wspólnie stanowić [jedno] ciało” (Ef 3,6), „trudne do wytropienia bogactwo Chrystusa” (Ef 3,8), „oświecać wszystkich” (Ef 3,9), „tajemnica od wieków ukryta w Bogu” (Ef 3,9), „w Nim [Chrystusie] mamy jawność i dostęp” (Ef 3,12).

¹⁷ Sługa ma tu znaczenie bardziej zaszczytnego tytułu niż funkcji; oznacza wybranego i powołanego głosiciela Ewangelii.

g. Hiperbole.

W Pawłowym języku mistycznym hiperbole (przesadnie) pojawiają się przy wyznaniach dotyczących wcześniejszego życia apostoła i jego zadań otrzymanych w wyniku powołania. Niektóre z hiperboli mogą pokrywać się z metaforami, jak np. w Ga 1,14, kiedy Paweł przyznaje, że prześladował i niszczył Kościół Boży. Wyrażenie „Kościół Boży” może oczywiście odnosić się do jakiegoś lokalnego Kościoła, ale bardziej prawdopodobne, że odnosi się do Kościoła powszechnego (Moo 2013, 100). Podobnie, kiedy apostoł przekonuje, że został posłany, „aby oświecić wszystkich¹⁸” (Ef 3,9). Siebie samego Paweł określa mianem „(naj)mniejszego od/ze wszystkich świętych” (Ef 3,8).

h. Wyrażenia obrazowe.

Wyrażenia obrazowe – jak się powszechnie uważa – powinny tworzyć trzon opisów doświadczeń mistycznych (por. Sakaguchi 2013, 69). Doświadczana przez mistyka transcendentna rzeczywistość jest jednak nie tyle opisywana, co wskazywana, jak zaznaczono, i możliwa do uchwycenia przez znaki/obrazy (Sakaguchi 2011, 278). W analizowanych tekstach Pawła tworzą je najczęściej metafory oraz hiperbole, które kreują raczej partykularne wyobrażenia, niż całościowe obrazy. Niektóre z takich obrazów naznaczone są kontekstem kulturowym i religijnym (do takich obrazów badacze zaliczają zwykle niewystępujące w analizowanych tekstach „tchnienie Ducha”, „ucztę niebiańską”, „uniesienie do nieba/wniebowzięcie” i „wędrowkę po różnych poziomach niebios”, jak w 2 Kor 12,1-6). Inne można uznać za wynik kreatywności literackiej hagiografa. Do najbardziej obrazowych wyrażen w Ga 1,11-16 należy niewątpliwie prezentacja Boga jako akuszer, który „oddzielił [mnie] od łona mojej matki”. W Ef 3,3-9.12 takich wyrażen jest więcej: „stanować jedno ciało” (3,6), „trudne do wytropienia bogactwo Chrystusa” (3,8), „tajemnica ukryta w Bogu” (3,9), „Bóg, [który] wszystko stworzył przez Jezusa Chrystusa” (3,9). Wszystkie mają konotacje kulturowo-religijne, związane z tradycją żydowską (Bóg jako stwórca, Bóg jako akuszer, opisanie niezbadanych i niezgłębionych dzieł Boga jako trudnych do wytropienia w Hi 5,9 oraz 9,10, charakterystyczne dla apokaliptyki protologiczne ukrycie tajemnicy w Bogu) i rodzącym się chrześcijaństwem (ciało jako metafora Kościoła).

4.2. Pewność epistemiczna

Pewność epistemiczna jest jedną z najistotniejszych cech opisu doświadczenia mistycznego. Pawłowe *ego-dokumenty* cechuje wysoki poziom tej pewności.

¹⁸ Arnold zwraca uwagę na znaczenie zaimka „wszyscy” do ewangelizowanych przez Pawła (Arnold 2011 [ePUB])

Apostoł jest przekonany, że to co przeżył i teraz przekazuje, jest prawdziwe. Dlatego nie stosuje tzw. operatorów przypuszczenia, wątpliwości, domniemania, niewiary. Przeciwnie, większość zastosowanych w analizowanych tekstach czasowników w funkcji orzeczeń występuje w trybie orzekającym:

Ga 1,11-15:

- daję poznać,
- nie przejąłem,
- nie zostałem nauczony,
- usłyszeliście,
- prześladowałem,
- niszczyłem,
- robiłem postępy,
- znalazł upodobanie;

Ef 3,3-5.7-9.12:

- została dana do poznania,
- napisałem,
- nie została dana do poznania,
- została objawiona,
- stałem się,
- została dana,
- mamy.

Stopień pewności Pawła jest tak wysoki, że nie musi on także stosować partykuł epistemicznych implikujących i podkreślających prawdziwość objawienia, poznania i powołania, takich jak „naprawdę”, „na pewno”, „rzeczywiście”, „istotnie” (Sakaguchi 2013, 73).

Pewności epistemicznej zwykle towarzyszy hieratyczność – wypowiedzi na temat przeżyć mistycznych są absolutne i nie podlegają ocenie ani dyskusji (Sakaguchi 2011, 231). W opisie doświadczenia mistycznego Pawła widać to szczególnie wyraźnie. Apostoł odwołuje się do boskiego autorytetu, do transcendentnego objawienia i powołania, aby się uwiarygodnić w oczach odbiorców oraz oponentów, którzy kwestionują jego misję i zwiastowane treści. Zakłada jednak pewne możliwości weryfikacji swoich doświadczeń. Weryfikacja przekazywanych treści może nastąpić przede wszystkim w wyniku podobnych mistycznych przeżyć adresatów Pawłowych tekstów (por. Ga 1,13; Ef 1,8-9; 2,18; 3,12) – wtedy poznają tajemnicę Boga w taki sam sposób, w jaki poznał ją Paweł. Weryfikacja powołania może natomiast nastąpić na podstawie porównania trybu życia, postępowania, aksjologii sprzed przeżycia mistycznego i po nim (Ga 1,13-15).

Pewność epistemiczna realizowana poprzez zdania w trybie oznajmującym sprawia, że opisy przeżyć mistycznych Pawła można klasyfikować jako asertywy¹⁹. Ten typ aktu mowy charakterystyczny jest m. in. dla uzasadnień, wyznań, świadectw (Sakagouchi 2011, 205), a nie da się zaprzeczyć, że analizowane teksty z Ga i Ef należą do tego rodzaju wypowiedzi, o czym świadczy stosunkowo liczna reprezentacja czasowników w 1 os. l. poj.

Podsumowanie

Przeprowadzone powyżej analizy pokazały, że *ego-dokumenty* w Ga 1,11-16 oraz Ef 3,3-9.12 zawierają opisy doświadczeń mistycznych apostoła Pawła. Można to zauważyć na różnych poziomach, stosując różne kryteria rozpoznawania wykładników mistycyzmu. Najistotniejszym elementem doświadczenia mistycznego Pawła jest uzyskanie w nadprzyrodzony, pozarozumowy i pozazmysłowy sposób poznanie odwiecznej tajemnicy Boga dotyczącej ostatecznego porządku kosmicznego, w którym wszystko poddane jest i zjednoczone w Chrystusie, oraz powołanie, aby głosić Ewangelię. Tym, co wyróżnia przekaz apostoła, jest przekonanie, że mistyczne doświadczenie i poznanie tajemnicy Boga są dostępne każdemu wierzącemu dzięki Bożej łasce. W wyniku przeżycia mistycznego dokonuje się wewnętrzna przemiana, której towarzyszy nowa świadomość i koncentracja na rzeczywistości transcendentnej. Przemiana i powierzenie konkretnego zadania mistykowi jest najbardziej zindywidualizowanym komponentem doświadczenia mistycznego, co widać również w opisach Pawłowych. Apostoł został powołany na sługę Ewangelii, który ma ją zwiastować w świecie pogańskim, choć absolutnie – jako gorliwy wyznawca judaizmu – nie został do tego przygotowany przez ludzi (por. Rz 12,6-8 i 1 Kor 12,4-11, gdzie opisano inne charyzmaty/powołania).

Przy opisie doświadczeń mistycznych hagiograf używa sakraliów, które już na poziomie leksykalnym uwrażliwiają odbiorcę na rzeczywistość transcendentną, ponadczasową, ponadprzestrzenną, transracjonalną i trudną do zwerbalizowania. Ograniczenia werbalne stara się przezwyciężyć, stosując charakterystyczne dla języka mistycznego w ogóle przesunięcia semantyczne, środki retoryczne, obrazy. Trzeba jednak przyznać, że nie nadużywa tych elementów, co sprawia, że jego opisy stają się dla odbiorcy bardziej przekonujące. Nie świadczy to absolutnie o braku kompetencji literackich; wystarczy przywołać tu 2 Kor 12,1-6, gdzie pojawia się konwencjonalne obrazowanie mocno uwarunkowane generycznie. Opisy doświadczeń mistycznych w Ga i Ef skonstruowane są tak, aby wyrażały pewność epistemiczną apostoła i sprawiały wrażenie hieratycznych, choć jednocześnie do-

¹⁹ W analizowanych tekstach nie występują za to typowe ekspresywy czy dyrektywy (Sakaguchi 2011, 250.258).

puszczana jest weryfikacja opisanych zjawisk poprzez doświadczenia mistyczne odbiorców i poprzez obserwację zmiany postawy życiowej Pawła.

Bibliografia:

- Arnold, Clinton E. 2011. *Ephesians* (Zondervan Exegetical Commentary Series on the New Testament). Grand Rapids: Zondervan (ePUB).
- Baniak, Józef. 2009. „Mistyka – jej istota, rodzaje, funkcje, tło religijne i kulturowe”. W *Filozofia religii*, t. 5: *Mistyka jako stan świadomości i typ oświadczenia religijnego*, red. Józef Baniak, 7-15. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Bańka, Aleksander R. 2020. „Między doświadczeniem a teorią, czyli o niektórych problemach filozofii mistyki”. *Roczniki Filozoficzne* 68 (1): 137-159.
- Bernard, Charles André. 2009. *Święty Paweł – mistyk i apostoł*. Tłum. Krzysztof Bur-ski. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Bock, Darrell L. 2019. *Ephesians: An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries 10). Westmont: Inter Varsity Press (ePUB)
- Clark, Walter Houston. 1958. *The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior*. New York: Macmillan. Cytowane za Czapla, Paweł. 2011. *Fenomen doświadczenia mistycznego. Analiza filozoficzno-psychologiczna*. Kraków: Nomos: 17.
- Czapla, Paweł. 2011. *Fenomen doświadczenia mistycznego. Analiza filozoficzno-psychologiczna*. Kraków: Nomos.
- Depkat, Volker. „Ego-documents”. W *Handbook of Autobiography/Autofiction*, red. Martina Wagner Egelhaaf, 262-267. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Erazm z Rotterdamu. 1960. *Trzy rozprawy: Zachęta do filozofii chrześcijańskiej. Metoda prawdziwej teologii. Zbożna biesiada*. Tłum. Juliusz Domański. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gnilka, Joachim. 2001. *Paweł z Tarsu*. Tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- James, William. 2011. *Odmiany doświadczenia religijnego*. Tłum. Jan Hempel. Warszawa: Aletheia. Cytowane za Bańka, Aleksander R. 2020. „Między doświadczeniem a teorią, czyli o niektórych problemach filozofii mistyki”. *Roczniki Filozoficzne* 68 (1): 138.
- Langkammer, Hugolin. 1999. *List do Galatów* (Biblia Lubelska). Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Longenecker, Richard N. 2017. *Galatians* (Word Biblical Commentary 41). Grand Rapids: Zondervan 2017 (ePUB).

- McGinn, Bernard. 2006. *The Essential Writings of Christian Mysticism*. New York: Random House. Cytowane za Czapla, Paweł. 2011. *Fenomen doświadczenia mistycznego. Analiza filozoficzno-psychologiczna*. Kraków: Nomos: 7.
- Mikołaj z Kuzy. 1997. *O oświeconej niewiedzy*. Tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Znak.
- Moo, Douglas J. 2013. *Galatians (Baker Exegetical Commentary on the New Testament)*, Grand Rapids: Baker Academic.
- Myszor, Wincenty, tłum. i kom. 2017. „Ewangelia Filipa”. W *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II* (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 7), 229-298. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Pratt, James Bissett. 1924 *The Religious Consciousness: A Psychological Study*. New York: Macmillan. Cytowane za Czapla, Paweł. 2011. *Fenomen doświadczenia mistycznego. Analiza filozoficzno-psychologiczna*. Kraków: Nomos: 17.
- Sakaguchi, Alicja. 2011. *Język – mistyka – prorocтво: Od doświadczenia do wypowiedzenia*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Sakaguchi, Alicja. 2013. „Poznanie poza językiem. Przypadek religijnego doświadczenia mistycznego a jego wypowiedzenie”. *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza* 20 (1): 55-74.
- Szyjewski, Andrzej. 2011. „Doświadczenie religijne – problemy terminologiczne”. *Studia Religiologica* 44: 7-33.
- Thielman, Frank. 2010. *Ephesians (Baker Exegetical Commentary on the New Testament)*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Wadowski, Jan. 2013. „Antropologiczne implikacje doświadczenia mistycznego”. *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 13 (2): 182-196.
- Wojciechowska, Kalina. 2017. „Na początku była tajemnica i zanurzenie – relacje pomiędzy pojęciem misterion (sacramentum) a obrzędami chrzcielnymi w Nowym Testamencie”. W *Odkrywać dar chrztu świętego*. Red. Stanisław Suwiński, Zbigniew Wanat, 29-44. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

The linguistic description of the apostle Paul's mystical experience in the ego-documents in the Letter to the Galatians and the Letter to the Ephesians

A b s t r a c t

The article presents an analysis of the linguistic elements used to express mystical experiences in selected passages of the Galatians and Ephesians. Criteria of mystical experiences are based on various definitions of mysticism. The fulfillment of these criteria makes it possible to apply a “mystical hermeneutics” to the interpretation of texts of Apostle Paul. The last part of the article presents a sys-

tematization of the linguistic elements of the verbalization of mystical experience at the lexical, semantic and rhetorical levels, and indicates the degree of their epistemic certainty.

Słowa kluczowe: mistycyzm, misterion, tajemnica, apostoł Paweł, powołanie, objawienie, język religijny, retoryka, List do Galacjan, List do Efezjan

Keywords: mysticism, mystery, Paul the Apostle, conversion, call, revelation, religious language, rhetoric, Galatians, Ephesians

JANUSZ KRÓLIKOWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID ID: 0000-0003-3929-6008

NIEKTÓRE ASPEKTY TEOLOGICZNE *DISPUTATIO DE HOMINE* MARCINA LUTRA. TŁUMACZENIE I KOMENTARZ

Wśród wielu idei filozoficzno-teologicznych i opartych na nich szerszych wizji, które zawdzięczamy Lutrowi, jest także jasno wyróżniająca się wizja człowieka, która na pewno zasługuje na dalszą uwagę. Jest to wizja człowieka pozostającego w bliskiej relacji z Bogiem, ale mimo to człowieka dramatycznego i niespokojnego, człowieka stojącego na niemal mającym niebawem wybuchnąć wulkanie, jak zostało już wielokrotnie podkreślone w studiach dotyczących antropologii Lutra (Barth 1983, 209-228; Bayer 2020, 189-235). Jest to wizja, która swoimi odniesieniami i wpływami na pewno jest szeroko obecna we współczesnych nurtach antropologicznych, nawet jeśli ich przedstawiciele na ogół nie zdają sobie sprawy z jej genezy i z jej bezpośrednich i wpływowych zastosowań w religii i w kulturze współczesnej. Aby przybliżyć zagadnienie antropologii Lutra, proponujemy w tym miejscu sięgnięcie do jego krótkiego pisma, którym jest *Disputatio de homine*, składająca się z czterdziestu tez, tworzących pewną zwartą całość i dających syntetyczny pogląd na jego wizję antropologiczną.

Zamieszczamy zatem w aneksie tłumaczenie *Disputatio* Lutra, poprzedzone krótkim komentarzem, mającym na celu pokazanie głównego przesłania, które kryje się za sformułowanymi przez niego tezami antropologicznymi. Na pewno

warto się z nimi zapoznać i dokonać ich przemyślenia, ponieważ antropologia Lutra miała znaczący wpływ na nowożytne rozumienie człowieka i pojawiła się w niej jednej debacie antropologicznej. Należy także podejmować dalsze próby krytycznej oceny tej antropologii, zwłaszcza w perspektywie biblijnej, którą ma ona reprezentować.

Definicja człowieka

Luter przygotował *Disputatio de homine – Tezy o człowieku* w 1536 roku, mając na celu prowadzenie dyskusji akademickiej. Zachodziła wówczas dość pilna potrzeba określenia statusu relacji między nauką – coraz bardziej zyskującą na znaczeniu w spojrzeniu na człowieka – a filozofią i teologią. Nieco wcześniej Luter zaczął prowadzić wykłady na temat Księgi Rodzaju, co w znacznej mierze warunkowało jego zainteresowania i wypowiedzi dotyczące człowieka i świata (WA 42-44; por. Schwanke 2004). Podjęte przez niego poszukiwania zmierzają do wypracowania definicji człowieka, przy równoczesnym określeniu, w oparciu o co można tę definicję wypracować i jak można ją syntetycznie sformułować, odwołując się do nowego kontekstu kulturowego, a zwłaszcza teologicznego.

Pierwsza grupa tez Lutra (1-19) dąży więc do podania definicji człowieka, co czyni w oparciu o wykorzystanie trzech rodzajów argumentów. Na początku uznaje on wartość badań naukowych, przy czym równocześnie stwierdza jednoznacznie, że pełnej odpowiedzi na pytanie o człowieka nie mogą dostarczyć ani badania naukowe (tezy 1-10), ani filozofia (tezy 11-19). Pierwszy sposób uzasadnienia zwieńczają wnioski, które można uznać za niejako wiodące dla całości jego tez, i które znajdują przedłużenie i rozwinięcie w całej jego teologii. Mimo, iż nauka posiada pewną wartość dla antropologii i zasługuje na uznanie, to jednak nie dostarcza ona ostatecznego wyjaśnienia człowieka. Nauka nie jest w stanie rozwiązać kwestii człowieka, gdyż posiada ona wartość jedynie w ramach swoich metod i osiąganych rezultatów, ale nie wykracza poza ich zakres, gdyż mają one charakter immanentny (teza 10). Nauka korzysta wyłącznie z danych zmysłowych, a one nie mogą doprowadzić do pełnego i ostatecznego zdefiniowania człowieka, ponieważ znają go tylko w pewnym, bardzo ograniczonym zakresie. Nauka pozwala zatem na pewno lepiej poznać człowieka, jednak nie pozwala go zdefiniować.

Także filozofia niewiele więcej wnosi do definiowania człowieka, nawet jeśli odwołuje się do rozbudowanego systemu przyczyn, które ukazują wprawdzie dynamiczną strukturę człowieka, ale jej nie wyjaśniają. Pozwala ona sięgnąć nawet do pojęcia duszy ludzkiej, ale mimo to dusza pozostaje nadal pojęciem dwuznacz-

nym. Nie wiadomo przede wszystkim, czy jest ona elementem ciała, czy też jest zasadą życia. W tym drugim przypadku trzeba by zdefiniować osobno także pojęcie zasady, aby wypowiedzi o człowieku i jego egzystencji mogły być wiarygodne. Potrzeba więc odwołać się do teologii, która pozwala sięgnąć do „początku, którym jest Bóg” (teza 17). Tylko teologia jest kompetentna, jeśli chodzi o wypracowanie definicji człowieka. Tezy 21-34 ukazują jego różne aspekty, opierając się w zaproponowanym sformułowaniu na konfrontacji z filozofią i teologią średnio-wieczną. Definicja człowieka pojawia się wprost w tezie 32 i ma ona charakter biblijno-teologiczny. W końcu tezy 35-40 stanowią rozwinięcie trzeciego rodzaju argumentacji. Człowiek w tym życiu zmierza do ostatecznego celu swojej egzystencji: „dopóki nie zostanie stworzony na nowo i [nie zostanie w nim] uczyniony doskonały obraz Boży” (teza 38).

Sens tych trzech rodzajów argumentacji jest jasny: nie dochodzi się do prawdy o człowieku za pośrednictwem nauki i filozofii. Nie dostarczają one takiej prawdy, która w przekonujący i wyczerpujący sposób mówiłaby o człowieku. Nie ma takiej wypowiedzi naukowej lub filozoficznej, która mogłaby być uznana za wyraz właściwej i ostatecznej „prawdy o człowieku”. Trzeba więc znaleźć właściwą i nową perspektywę rozumienia człowieka, a tą może być tylko sam Bóg (teza 17). Rzeczywistość, która definiuje człowieka, ma więc charakter transcendentny, przy czym nie tylko przekracza ona człowieka, ale także konstytuuje go w jego bycie.

Kluczowe znaczenie posiada dla Lutra odniesienie człowieka do dobra. Rzeczywistość transcendentna tradycyjnie utożsamia się z ideą Dobra, która obejmuje negację zła, będąc mocniejszą od niego. Nauka nie definiuje człowieka – definiuje go myśl, *logos*, przy czym myśl opiera się na idei Dobra rzeczywistego. Tradycyjna myśl chrześcijańska uznaje ten początek za źródło wszelkich rozważań o człowieku, ponieważ ta idea jest obecna już na pierwszych kartach Pisma Świętego. Myśl biblijna i myśl filozoficzna splatają się z sobą, mimo zachodzących między nimi różnic, w związku z czym nie należy się dziwić, że teologia dokonała ich zespolenia, wyprowadzając z tych dwu rodzajów myśli ideę Dobra czynnego, które oświeca i rozlewa się w świecie jako inteligencja – inteligencja czynna. Między Dobrem i intelektem zachodzi wewnętrzna relacja i zależność. Intelekt zyskuje wsparcie w poszukiwaniu Dobra, a jeszcze bardziej w rzeczywistości szukanej, zawsze obecnej jako podłoże tego poszukiwania. Głębokim sensem dobra jest miłość, przez którą dobro staje się udziałem człowieka, a człowiek czerpie z tego uczestniczenia sens swego bytu. Myśl nakłada się więc na rzeczywistość, która ją wspiera; znajduje ona w tej rzeczywistości swoje źródło i swoją metodę – znajduje początek, ukierunkowanie i treść. Nie można więc oddzielać myśli ludzkiej od

wewnętrznej rzeczywistości myśli Bożej, gdyż chodzi właściwie o tę samą myśl. Miłość zachowuje więc całego stworzenia z jego centrum, którym jest Bóg. *Logos* i *agape* nie przeciwstawiają się sobie; ich zróżnicowanie nie przeszkadza, aby odnajdywały się one w sobie, na co wskazuje zarówno filozofia starożytna, jak i Ewangelia św. Jana. Idea Dobra, stająca się aktem przez miłość, reprezentuje to, co filozofowie nazywają bytem człowieka.

Luter pojawia się w chwili, w której zarysowana tutaj metafizyczna spójność świata ukierunkowana na *credo* chrześcijańskie uległa już zachwianiu z powodu kryzysu wewnętrznego¹. Wobec kryzysu budowli chrześcijańskiej scholastyka zareagowała na różne sposoby, wśród których wyróżniają się dwa. Z jednej strony usiłowała ona skonsolidować budowlę chrześcijańską, trzymając z daleka od niej to, co jest jej obce i co uznawano za jej zagrożenie; z drugiej strony szuka się pomocy w samym człowieku, usiłując połączyć dyskurs o człowieku z dyskursem o Bogu, odwołując się do jego zdolności wewnętrznych. Rodzi się to, co w XX wieku zostało zaproponowane i określone jako „zwrot antropologiczny”. Luter wychodzi poza te dwie propozycje, szukając własnego sposobu rozwiązania pojawiających się napięć w więzi człowieka i świata z Bogiem.

Luter odwołuje się więc do prawdy bosko-ludzkiej, ale nie akceptuje jej własnej spójności. Korzysta z tych samych elementów, ale najpierw je rozdziela, by dopiero potem doprowadzić do ich nowej syntezy. Ta nowa synteza opiera się nie tyle na wewnętrznej logice myśli, ale na aktywności wolnej i niezależnej myśli boskiej. U Lutra stwórcza myśl Boga wchodzi w świat, jak pan wchodzi w swoje dziedzictwo. Nie ulega wątpliwości, że ta interwencja jest ukierunkowana na Dobro. Jak jednak łączy się z nim człowiek?

Niemal nieustannie Luter oskarża teologię swojego czasu, że doprowadziła do kryzysu proponowany model, stawiając na szczycie człowieka. Jest to jednak tylko wybieg, a nie rozwiązanie. Postawienie na szczycie człowieka jest porażką teologii, ponieważ prowadzi do zagubienia jej wiarygodności. Ówczesne propozycje teologiczne irytują więc Lutra. Dołączenie człowieka do Boga nie czyni Boga wiarygodnym, ale osłabia konstrukcję teologiczną. W związku z tym Luter formułuje swoją propozycję, której ośrodkiem jest „usprawiedliwienie przez wiarę” (tezy 20-34), które ma zapewnić transcendencję Boga i uczynić z niej klucz myślenia o człowieku.

Luter odwołuje się również do stwórczej mocy i działania Boga w stosunku do świata, ale je ukierunkowuje i radykalizuje w swojej perspektywie. Człowiek jest całkowicie bierny z powodu grzechu i Bóg interweniuje swoją mocą zbawczą. Byt

¹ Zagadnienie zostało ukazane przez Stefana Swieżawskiego w jego studiach na temat filozofii europejskiej w XV wieku (por. Swieżawski 1974-1983).

ludzki „rodzi się” z tej interwencji. Wobec modelu scholastycznego Luter radykalizuje swoje tezy. Stwórcze i wieczne działanie Boga, to znaczy niezwiązane z czasem i bezpośrednio, tworzy czas stworzony, w którym żyje człowiek. Człowiek nie musi czynić z tego czasu okazji do sięgnięcia do Boga, ale musi raczej żyć czerpiąc z trwałego źródła stwórczego czasu, który Bóg mu daje, poświęcając swoją ludzką egzystencję wierze w Boga – z jednej strony – i miłości do bliźniego – z drugiej. Człowiek staje się w ten sposób nowym światem, w którym Bóg dzieli się swoją obecnością (tezy 32-34). Prawda człowieka nie znajduje się ani w nim samym, jako rzeczywistości przedkategorialnej, ani w dziejach, ani w nauce, ale w publicznym głoszeniu Ewangelii. Dokonuje ono utrwalenia zarówno człowieka, jak i jego prawdy. Praktyka ludzka *postępuje* więc dalej.

Ten punkt zasługuje na podkreślenie. Bóg nie tylko „kocha”, ale staje się uczestnikiem kryzysu człowieka i bierze go niejako na siebie. Nie tylko towarzyszy On wysiłkom człowieka i je rekompensuje, lecz dogłębnie uczestniczy w kryzysie ludzkim, z czego rodzi się „nowe życie”. Życie ludzkie zostaje postawione równocześnie w perspektywie stworzenia i w świetle nowości reprezentowanej przez Ewangelię. Jezus Chrystus nie reprezentuje życia ludzkiego tylko w niebie – w Nim Bóg uczestniczy dogłębnie w kryzysie człowieka jako podmiotu. Dokonuje się odwrócenie: Chrystus przez swoje człowieczeństwo bierze na siebie starą egzystencję, a człowiek w wierze i przez wiarę kształtuje swoją nową egzystencję za pośrednictwem Jezusa Chrystusa.

Aby wyrazić współdziałanie człowieka z Bogiem, tradycyjna teologia jest niejako zmuszona pomniejszyć ciężar grzechu oraz uczynić z łaski pomoc daną człowiekowi, aby współpracował ze swoim zbawieniem. Takie „remedium” nie zadowala Lutra, a nawet go dogłębnie irytuje. W jego koncepcji człowiek nie zależy już w niczym od swojego działania, ale staje się „słuchaczem” słowa stwórczego, które go dosięga i wywyższa aż do nieba. Stąd słynne stwierdzenie Lutra, że w najwyższym stopniu to uszy są właściwymi organami chrześcijanina: „Tylko uszy są organami chrześcijanina – *Solae aures sunt organa Christiani hominis*” (WA 57/3, 222).

Bóg mówi autorytatywnie. Jego stwórcze słowo jest równoznaczne z wyzwoleniem osoby, czyli z zagwarantowaniem podstawy podmiotu w jego wolności. Wolność jest niezasłużona, jeśli patrzy się realistycznie na poszczególnego człowieka, ale wolność jest tym bardziej fundamentalna i solidna, jeśli widzi się ją jako prawdę Boga. W niej Bóg mówi prawdę odnośnie do człowieka. Nie czyni to z osoby lepszego podmiotu, nie udziela mu sprawiedliwości w taki sposób, że Bóg mógłby potem uważać ją za sprawiedliwą – Bóg raczej traktuje sprawiedliwego

jako podmiot wychodząc od swojej, czyli Bożej, „sprawiedliwości”. Ta Jego sprawiedliwość jest aktem w najwyższym stopniu niezależnym. Mimo że człowiek jest grzesznikiem, czy raczej właśnie dlatego że Bóg widzi dramatyczną nędzę grzesznika, pozbawionego pomocy, także z powodu swego grzechu, okazuje mu swoją sprawiedliwość. Na niej opiera się grzesznik, który za jej pośrednictwem jest ogłaszany sprawiedliwym. W niej podmiot uznaje się za podmiot wolny od wszelkiej winy i od wszelkiego prawa. To zbawienie nie jest wydarzeniem minionym, ale jest raczej fundamentem, który podmiot nosi w sobie.

Do tego podmiotu zwraca się Dobra Nowina, która wykracza poza jego psychologię, jego antropologię, poza męskość i kobiecość itd. Dobra Nowina zawsze zachowuje swój charakter głoszenia – charakter rzeczywistości bezwarunkowej, pierwotnej, wypływającej z głębi prawdy. Z tej racji relacja z nią musi być zawsze wyrażana w specjalny sposób – nie przez cnotę, ale przez słowo należące ściśle do dziedziny teologii, czyli przez „wiarę”. Zachodzi absolutna równoważność między „dobrym głoszeniem” i wiarą. Wiara jest jedyną i prawdziwą relacją podmiotu z jego rzeczywistym fundamentem, czyli z Bogiem.

Kiedy masz wiarę, masz Boga, a więc wtedy jesteś człowiekiem – taka jest podstawowa idea Lutra. Często odwołuje się on do formuły: „Jeśli wierzysz, masz”. W tym znaczeniu opowiada się on za tożsamością między *verbum* i *fides* – między słowem i wiarą. Mówi na przykład: „Podobna forma jest w słowie i w wierzącym – *Similis forma est in verbo et in credente*” (WA 56, 227, 6-7); „Słowo i wiara są tym samym – *Verbum et fides simul sunt*” (WA 2, 13, 18); „Tym samym swoim słowem Bóg sprawia i my jesteśmy tym, czym On jest, abyśmy w Nim byli i by Jego był był naszym bytem – *Eodem verbum Deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso sumus, et suum esse rostrum esse sit*” (WA 5, 21-22, 144). W tym zdaniu tożsamość nie odnosi się do braku różnicy między Stwórcą i stworzeniem, ale do „narodzin” człowieka w akcie Bożym. W drugim wykładzie Listu do Galatów w roku 1531 Luter jeszcze raz stwierdza, że wiara „czyni sprawiedliwymi bez miłości i przed miłością” (WA 40/1, 240, 2). Między Lutrem i jego przeciwnikami różnica polega na tym, że oni kładą nacisk na miłość, a on na słowo Boże: „*Quantum ipsi amplificant charitatem et concordiam, nos Dei verbum*” (WA 40/2, 47, 8-13). Jeśli chodzi o jedność między wierzącym i Chrystusem szczególne znaczenie posiada kazanie z 15 kwietnia 1531 roku na Ewangelię św. Jana 6, w którym uwypukla tożsamość między duszą i słowem (*verbum*) (WA 33, 223-242).

Gdy podkreślamy u Lutra zasadę: „Jeśli wierzysz, masz”, nie możemy dokonać jej odwrócenia w sensie: „Masz, jeśli wierzysz”. Nie wiara daje zbawienie. Luter chce powiedzieć, że relacja podmiotu z tym, co go definiuje, jest czymś innym

niż jakieś wierzenie lub jakaś cnota – jest to rzeczywistość należąca do podmiotu w pełnym znaczeniu. Jest to rzeczywistość wiecznie jego, która staje się prawdziwa dla niego każdego dnia na nowo. Tym, co ma znaczenie, jest treść wiary, ponieważ wiara łączy czas z wiecznością. Bóg ze swej strony stał się jego, gdy stał się człowiekiem, łącząc wieczność z czasem. Wiara w człowieku będzie zawsze „niewielka”: „*Parvula lux fidei*”, ale jej rezultat nie zależy od człowieka – w każdym przypadku jej rezultat będzie wielki (WA 40/1, 538-539). W podmiocie wiara reprezentuje typ pewności adekwatny do samej podstawy podmiotu. Wiara (*fides*) jest poza czasem i w ramach czasu; posiada obydwa wymiary. W wierze jest dane człowiekowi wsparcie, a nie wymaganie czegoś.

Teza 32 zawiera oczekiwaną definicję człowieka. Jest to prawdziwa definicja człowieka, ponieważ nie zamyka go w jakiejś danej, która mogłaby być traktowana jako jakikolwiek inny przedmiot nauki. Człowiek jest w pewien sposób uczyniony uczestnikiem wydarzenia, które czyni go podmiotem. Takie wydarzenie towarzyszy człowiekowi jako trwały *początek* jego bytu. Początek, który jest kontynuowany przez całe życie. Teza 32 jest definicją bytu ludzkiego, ponieważ jego wyrażenie opiera się na wydarzeniu i zachowuje je przy życiu. Człowiek jest podmiotem tego wydarzenia i owo wydarzenie stanowi jego oparcie bytowe, a nie jakaś jego właściwość, cnota lub działanie, do którego byłby zdolny i które zostałoby mu przyznane.

Człowiek może być ostatecznie opisany jedynie przez tezę 32. Każdy opis psychologiczny lub ascetyczny pozostaje poniżej prawdziwej rzeczywistości. Całe życie należy do człowieka „tego życia”.

Człowiek tego życia i życie przyszłe (tezy 35-40)

Pod adresem Lutra podniesiono poważne zastrzeżenia, począwszy od pierwszej chwili upowszechniania się jego teologii. Jego krytyka zwraca się przeciw teologii znajdującej się w kryzysie, ale ta sama teologia udziela Lutrowi odpowiedzi, wskazując na zawarte w niej niebezpieczeństwo, przede wszystkim dotyczące pozbawienia człowieka wewnętrznej konsystencji i zamknięcia go w immanencji. Aby odpowiedzieć na to wyzwanie, Luter – po zaproponowaniu swojej definicji człowieka – powraca do rzeczywistości „tego życia”, starając się o niej coś powiedzieć. Jego wizja na pewno unika retoryki, gdyż stwierdza równolegle zarówno pewność fundamentu tego, co ludzkie, jak i praktyczne konsekwencje, które z tego wynikają. Na poziomie teologicznym wcielenie Słowa Bożego zajmuje więc miejsce pustki, która wynika z filozofii Ockhama.

Luter w pierwszych latach swego nauczania kładzie nacisk na fakt, że pójście naprzód w wierze chrześcijańskiej oznacza zawsze powracanie do początku, wszystko zaś inne polega na rozwoju tej wiary na poziomie konkretności ludzkiej. Pokazuje to, gdy w komentarzu do Listu do Rzymian 12, 1-2 zauważa, że Apostoł pisze o „postępowaniu w odnowie”, a nie „przez odnowę”. Zagadnienie bardzo szeroko interesuje Lutra, ponieważ zakłada prymat działania Bożego w człowieku, dlatego też przypisuje mu duże znaczenie, czego nie podzielają dzisiejsi egzegeci (Luter 2010, 343-354).

Luter stanął wobec pojęcia „postępowania naprzód”, któremu się przeciwstawiał. Znalazł argumenty, aby stwierdzić, że wieczność jest zawsze obecna jako działanie Boże. Kontynuacja nie jest niczym innym niż teraźniejszością, która się nieustannie, z chwili na chwilę, odnawia. Luter staje wobec konieczności rezygnacji z tradycyjnych pojęć ciągłości, rozwoju i wzrostu w odniesieniu do wiary i cnoty, bądź też musi je inaczej rozumieć. Rozwiązanie zdaje się wypływać z rozumienia bytu człowieka jako stawania się – z takiego stawania się rodzi się rozwój. Dla Lutra jest on jednak zawsze *incipere*, to znaczy wzajemnym dopełnianiem się powracania do początku i postępowania naprzód. Wierzącemu zawsze towarzyszy pewność, gdy dokonuje pogłębienia, które oznacza powracanie do podstawowego motywu, znajdującego się w Bogu, a nie w człowieku.

Dla człowieka „tego życia” postęp jest możliwy, ale polega na pogłębianiu początku, odnawianiu danej początkowej, z której całkowicie wypływa każdy element życia. W okresie średniowiecza postęp był oparty na ciągłości miłości w wierzącym, a wzrost wiary opierano na wysiłku ciągłego doskonalenia. Podkreślano, że ćwiczenie kształtuje sprawność (*habitus*). Cnota stawała się sprawnością za pośrednictwem ponawianych ćwiczeń. Luter przychylnie podchodzi do zasady sformułowanej przez św. Bernarda z Clairvaux: „Kto nie idzie naprzód, ten się cofa”, choć rozumie ją inaczej (WA 1, 649, 18; 56, 441, 21). Dla Lutra postępowanie naprzód jest – z jednej strony – ciągle na nowo „zakorzenianiem się w początku”, a z drugiej strony – prowizorycznym etapem w stosunku do nadejścia królestwa Bożego, w którym światło zajaśnieje już nie w ciemnościach, ale w najpełniejszej oczywistości. Wiara i walka są dla Lutra aspektami łączącymi się ze sobą, ale równocześnie istotnie się między sobą różnią. Wiara (*fides*) otwiera wędrówkę, nadzieja uczy patrzeć ponad i trwać nawet wtedy, gdy znaki są niepewne i sprzeczne (WA 2, 535, 26-30). Obok wiary rozciąga się w czasie szerokie pole miłości (*caritas*). Wiara się utrwała ożywiając cały bieg życia coraz nowymi aspektami. Jej charakter będzie określany całkowicie nadzieją i miłością.

Wiara nie posiada „wymiarów”, a natomiast miłość ma „nieskończone” wymiary – stwierdza Luter (WA 40/II, 46, 2-11). Najbardziej nadzwyczajnie wyjaśniona przez Lutra zasada polega na pierwszorzędnym rozróżnieniu między wiarą i miłością w fundamencie podmiotu. Wiara stanowi punkt wyjścia – miłość za nią idzie. Nie ma jednej bez drugiej. Zasada ich różnego znaczenia musi zostać jednak zachowana. Wiara wspiera działanie – nie może nim być ożywiana. To wyjaśnia kontrowersję, która doprowadziła do podziału między katolikami i protestantami, ale jest też źródłem poszukiwania różnych rozwiązań między protestantami.

Wracając do tezy Lutra, trzeba powiedzieć, że broni on swojego stanowiska krytykując współczesnych sobie przeciwników (Wicks 1977, 9-31). Oparta na wierze odpowiedź na słowo Boże jest nie tylko tam, gdzie człowiek jest lub może doświadczać, że jest wierzący, powołując się na cnotę jako potwierdzenie wiary. Postępując w taki sposób człowiek jest niewierzący i głupi. Odpowiedzią jest zawsze i wszędzie sam wierzący. Potwierdzenie tego stanowiska znajduje Luter w Liście Jakuba 1, 18. Ludzkie bycie podmiotem jest *poza czasem*. „Poza czasem” oznacza niewyliczalne, nie podlegające wykorzystaniu, niesprowadzane do narzędzia, a przecież zawsze realne, wieczne. Tym żyje „człowiek tego życia”.

Koncepcja Lutra obejmuje specyficzne podejście do grzechu. Według niego człowiek jest bardziej ofiarą niż winnym z powodu grzechu. Grzech jest brakiem, z którego korzysta diabeł, aby zaatakować człowieka. Gdy ze swej strony człowiek sądzi, że może pokonać grzech, przyjmując zobowiązania religijne, diabeł jest jeszcze bardziej zadowolony, ponieważ w taki sposób może człowieka jeszcze bardziej obciążyć. Człowiek zwycięża, gdy opiera się na Bogu; wtedy diabeł zostaje pokonany, a grzech zostaje opanowany. Nawet jeśli zło w jakiś sposób nadal niepokoi człowieka, nie podporządkowuje sobie jego sumienia. Grzech staje się zjawiskiem, które trzeba trzymać pod kontrolą, ponieważ może stać się niebezpieczny, ale nie ma już władzy nad samym człowiekiem. Z drugiej strony jest tu mowa o zjawisku rzeczywistym, nawet jeśli samo słowo „grzech” zostało w języku naznaczone takimi dwuznacznościami, że byłoby lepiej go unikać. Wskazuje ono w gruncie rzeczy na porażkę.

Luter widzi grzech w jeszcze innej perspektywie. Stwierdza on zatem, że człowiek jest poddany ryzyku czynienia dzieł Bożych „jakby swoimi” – uznaje on za swoje zasługi to, co Bóg nakazuje, podczas gdy Bóg nakazuje je ze względu na dobro wszystkich. Mówi więc: „Szukają Chrystusa nie po to, by być zbawionymi, ale po to, by móc pokazać się, że są zbawionymi. Domagają się Chrystusa nie jako sprawcy sprawiedliwości, ale świadka ich uświęcenia i już z tego powodu uwa-

żają się za lepszych” (WA 4, 670, 31 – 671, 1-2). Miłość nie jest okazją do ogłaszania swojej postawy chrześcijańskiej i dodania jej do miłości Bożej. Luter zaznacza ponadto, że wartość dodana do dzieła byłaby wówczas zewnętrzną w stosunku do miłości i jakby nałożona na nią. Dodawanie czegoś ze strony człowieka do działania Bożego nie dodaje niczego, ale pozbawia czegoś – pozbawia nienaruszalnej pewności relacji między człowiekiem i Bogiem.

Zastrzeżenie Lutra posiada pewne znaczenie. Bóg – zauważa Luter – nie jest chwytywany przez to, co człowiek deklaruje, że jest dobrem. Gdyby tak było, to człowiek osądzałby Boga, a nie Bóg człowieka. Jeśli od działania człowieka można dojść do przykazania Bożego na mocy ludzkiego posłuszeństwa, to wtedy Bóg wydaje werdykt dyktowany przez człowieka. Działania ludzkie nie należą do systemu z powodu czynienia dobra – stwierdza Luter – ale o ile są wzbudzane przez dobro.

W jednej ze swoich wypowiedzi Luter odwołuje się do typowego dla siebie odwrócenia: podmiot jest sprawiedliwy nie z powodu dzieł, które uczynił, ale przez dzieła [= ze względu na dzieła], które jeszcze ma uczynić: „*Justus ab operibus faciendis*” (WA 40/I, 402, 8). Znaczenie wypowiedzi jest jasne. Sprawiedliwość chrześcijanina opiera się na czynach, które ma jeszcze do spełnienia, na zadaniach, które ma jeszcze podjąć. Są one uprzednio zawarte w ramach sprawiedliwości, która ma się jeszcze dopełnić. Nie dobro *uczynione* stanowi więc kryterium sprawiedliwości, ponieważ byłoby to jakby zmuszanie Boga, aby ją zatwierdził. Dobro „jeszcze do uczynienia” – podkreśla Luter – jest tym, co się rzeczywiście liczy. Dobro do uczynienia jest tym, co skutecznie zwalcza zło, a nie to, które uważa, że wie, czym jest Dobro.

Przez miłość działanie ludzkie uczestniczy w głębokim znaczeniu miłości Bożej – to jest dana pierwotna, której nie wolno zarazić stosowaniem żadnych miar i żadnych analogii. Można by powiedzieć, że Stwórca działa za pośrednictwem stworzenia, ale człowiek nie może z tej racji troszczyć się o to, by wiedzieć do jakiego stopnia lub w jakiej mierze jego praktyka może realizować miłość Bożą. Byłoby to absurdem. W akcie Bożym jest już wszystko, dlatego nie ma podstaw do stosowania jakichś miar.

Dzieło Boże jest równocześnie nieskończone, nieustanne i doskonałe. W człowieku znajduje ono miejsce jako wiara, a wraz z wiarą człowiek „znajduje miejsce”. Ścisłe rozróżnienie między wiarą i miłością chroni wolność podmiotu od szczegółowych wymagań, które stanowią część miłości, ale nie wykluczają jej wartości we właściwym dla niej zakresie. Zwalczając teologię scholastyczną, Luter stwierdza: „Jest niepoprawne i subtelnie zepsute mówienie, że w tym samym

akcie spotka się użyteczność ludzka i wartość teologiczna – *Subtile malum est dicere, eundem actus esse fruitionem et usum*” (*Disputatio contra scholasticam theologiae*, WA 1, 228). Z drugiej strony mówi: „Uwzględnij jednak, jak nie jest wystarczająca sama wiara (a jednak sama wiara usprawiedliwia), ponieważ jeśli jest prawdziwa, przywołuje ducha miłości – *Iam vides, quam non sufficiat sola fides (et tamen sola fides iustificat), quia, si vera est, impetrat spiritus caritatis*” (WA 2, 591). W tezach o usprawiedliwieniu z 1520 roku Luter niejako syntetyzuje te zasady: „Nasza niesprawiedliwość podkreśla wagę sprawiedliwości Bożej, a jednak sprawiedliwy walczy przeciw niesprawiedliwości – *Iniquitas nostra iustitiam Dei commendat, et tamen iustus est vindex iniquitatis*” (WA 7, 230-232).

Rzeczywistość jest więc aktem nieustannie rzeczywistego, wiecznego Boga, aktem integralnym, w którym człowiek uczestniczy swoimi czynami, nie w tym znaczeniu, że pomagałby Bogu, ale że jest wspierany przez działanie Boże. Jeśli zaś chodzi o grzech, to człowiek nic nie może, ale może zaangażować się przeciw grzechowi, gdy jest wspierany przez Boga.

Człowiek „czysta materia Boga”

W tezie 35 Luter odwołuje się do ważnych pojęć scholastycznych i przyjmuje ich treść, dokonując zarazem uzupełnienia ich treści i znaczenia, a nawet ich przekroczenia w oparciu o inspirację biblijną.

Dla Lutra posiada zasadniczy charakter wizja, według której forma materii jest związana z przyszłością. Człowiek jest wędrowcem, który żyje dzisiaj ze względu na przyszłość. Nad nim pracuje Bóg, nigdy się nie zatrzymując. Luter potwierdza tę swoistą nieobecność człowieka, która miała sens, gdy mówił o zbawieniu jako wydarzeniu pierwotnego początku. Podejmując kwestię człowieka „tego życia”, Luter zdaje sobie sprawę, że człowiek jest sprowadzony do czystej materii w rękę Boga. Chce w ten sposób powiedzieć, że człowiek tego życia nie jest narzędziem dla siebie samego, to znaczy nie jest upoważniony do korzystania ze zbawienia, aby wprowadzić do niego swoje własne zasługi. Z punktu widzenia ściśle teologicznego człowiek może widzieć swoje zbawienie tylko w perspektywie nowego życia, to znaczy składa się w ręce Boga w tym, co dotyczy jego bytu. Nie ma niczego do dodania do tego, co Bóg już uczynił i co nadal dla niego czyni. Dyskurs znajduje dopełnienie w relacji wierzącego do innych, ale dotyczy to już szerokiej dziedziny miłości, to znaczy między-podmiotowości.

Teza 35 sugeruje wewnętrzną relację między Stwórcą i stworzeniem, co wskazuje także na ścisłą więź działania Bożego i działania ludzkiego. W obu przypadkach, zachowując rozróżnienie między Stwórcą i stworzeniem, można mó-

wić o miłości. Miłość wypływa z aktu samego Boga i jako taka jest przekazywana człowiekowi, nie tracąc niczego ze swojej wagi. Luter bardzo wyraźnie podkreśla ten fakt. Można nawet powiedzieć, że jest to wyjątkowo kluczowy element jego teologii. Człowiek tego życia w swoim działaniu niejako wpisuje się w rzeczywistość, którą Bóg zachowuje pozytywnie otwartą dla niego. Miłość, która wzbudza i porusza działanie człowieka, jest miłością Bożą. Teza ta jest wspólna teologii średniowiecznej i Lutrowi, u którego jest jednak bardziej zdecydowanie podporządkowana wierze.

Wiara jest relacją z tajemniczym „początkiem” – ze źródłem, z wodą zawsze żywą, która nie utożsamia się z osobą, ani nawet nie przenika osoby, ale zawsze jest tylko rozpoznawalna w osobie jako źródło, z którego wypływa wartość samej osoby. Nie można utracić wiary, jak nie można zdecydować, że się nie wierzy. Wiara jest samą relacją osoby z sobą samą, które nie poddaje się drugiemu, ale nie może być arogancją i pewnością własnego posiadania. Jest raczej konstytutywna dla bytu człowieka.

Wiara podkreśla wyłączność świadectwa Bożego w stosunku do podmiotu – jego konstytutywność w wolności. Miłość odnosi się do stałości i ciągłości aktu – stwórczy akt Boga i ludzki akt wyrażający wspólnotowość uczestniczą w tej samej miłości. Na czym to polega, człowiek zobaczy dopiero w królestwie Bożym, ale fakt jest już obecny. Miłość rozprzestrzenia się bez jakiejś miary ze strony człowieka. Akt Boga i akt człowieka pokrywają się ze sobą w perspektywie dobra. W tym świetle każdy prawy akt ludzki stanowi prawdziwe współdziałanie z Bogiem. Akt Boga jest także wewnętrzną prawdą aktu ludzkiego. W praktyce historycznej ta jego cecha charakterystyczna nie jest oczywista – ukaże się ona dopiero w królestwie Bożym, ale jest bardzo ważna ze względu na sens, który nadaje aktom ludzkim.

W tym świetle staje się zrozumiała teza 39: człowiek tego życia jest przeznaczony, aby był postawiony w świetle Bożym bądź też, aby współdziałał niedobrowolnie z diablem. Nie ma drogi pośredniej (por. tezy 22 i 24). Alternatywą jest jasna: albo Bóg albo diabeł (WA 18, 635, 16). Jest to teza tradycyjna. Luter wyraził ją w pierwszej ze swoich *Tez o usprawiedliwieniu* z 1520 roku: „Jak nie usprawiedliwia nic innego jak tylko wiara, tak nic innego nie jest grzechem jak tylko niewiara” (WA 7, 230-232). U Lutra jednak tradycyjna teza, na ogół odnoszona do chrześcijańskiej dziedziny moralnej i religijnej, staje się elementem kryzysu i odzyskania osoby. Szerokie odniesienia tego przekonania, zwłaszcza jego ścisły związek z miłością, przy równoczesnym rozróżnieniu między wiarą i praktyką, wymagałyby osobnego omówienia, dlatego w tym miejscu je pomijamy. To przekonanie było

także przedmiotem wielu debat w ubiegłym wieku, do których należałoby się odnieść, tym bardziej że kultura XX wieku potwierdziła w znacznej mierze słuszność tez 18-19.

Zakończenie

Luter w swoich tezach o człowieku postawił przynajmniej kilka intrygujących problemów, które potem rozwijał w swoich pismach teologicznych. Na pewno nie rozwiązał wszystkich problemów, ale przynajmniej pokazał, jak bardzo złożoną rzeczywistością jest człowiek. Ważne jest, iż postawił problem człowieka w sposób jasny i prowokujący. Język religijny, którym posługuje się w dziedzinie antropologicznej, jest na pewno językiem wyzwolenia w człowieku pragnienia pełnego życia i zapewne w jego świetle ludzie mogą znaleźć motywy współdziałania i pokoju. Luter chciał wprowadzić pewną jasność języka religijnego, nie wychodząc z niego, nawet jeśli jego sformułowania są dalece dyskusyjne. Żyjemy pięć wieków później i prawie wszystko się zmieniło. Nie zmienił się jednak fundament humanizmu, którym jest możliwość wyzwolenia człowieka wychodząc od Dobra, które pozostaje transcendentne, nawet jeśli wcieliło się i nawet jeśli człowiek może je wcielać przez wiarę, nadzieję i miłość, nie zajmując Jego miejsca.

Aneks

Podstawa tłumaczenia: Martin Luther, *Disputatio de homine*: WA 39/I, 174-180.

1. Filozofia, mądrość ludzka, definiuje człowieka jako zwierzę rozumne, zmysłowe, cielesne.
2. Nie zachodzi teraz konieczność dyskutowania, czy człowiek jest nazywany zwierzęciem w sensie właściwym czy niewłaściwym.
3. Trzeba jednak wiedzieć, że taka definicja dotyczy tylko człowieka śmiertelnego i w tym życiu.
4. Jest także bowiem prawdą, że rozum stanowi istotę każdej rzeczy i między wszystkim rzeczami tego życia jest on czymś wzniosłym i boskim.
5. On we wszystkich sztukach, w medycynie, w prawie, odkrywa rzeczy i rządzi nimi, a ponadto od rozumu zależy każda dobra rzecz, która ma coś z mądrości, mocy, siły i chwały.
6. Jest więc uprawnione widzieć w nim istotną różnicę, która konstytutywnie odróżnia byt ludzki od zwierząt i innych rzeczy.
7. Także Pismo Święte ustanawia go panem nad ziemią, ptakami, rybami, zwierzętami, mówiąc: „Będziecie panować itd.” (Rdz 1, 28).

8. Można więc powiedzieć, że jest on czymś w rodzaju słońca i majestatu usytuowanym **w tym życiu**, aby kierować rzeczami.

9. Także Bóg, po upadku Adama, nie pomniejszył jego majestatu, ale raczej go potwierdził.

10. Chociaż jednak taki jest właściwy jego majestat, rozum nie poznaje nigdy *a priori*, ale *a posteriori*.

11. Dlatego, jeśli dokonałoby się porównania filozofii bądź też samego rozumu z teologią, stałoby się oczywiste, że o człowieku nie wiemy prawie nic.

12. Tym, co z trudem znamy, jest jego *przyczyna materialna*.

13. Filozofia nie zna w sposób pewny *przyczyny sprawczej*, podobnie ignoruje *przyczynę celową* człowieka.

14. Ponieważ filozofia nie dostrzega innej *przyczyny celowej*, oprócz pokoju tego życia i z tego, co dotyczy *przyczyny sprawczej*, ignoruje, że Bóg jest Stwórcą.

15. Jeśli potem chodzi o *przyczynę formalną*, którą nazywamy duszą, nie będzie i nigdy nie było zgodności między filozofami.

16. Arystoteles definiuje ją jako pierwszy akt ciała ożywionego, i w tym on drwi z nauczycieli i studentów.

17. Nie ma nadziei, żeby człowiek mógł poznać siebie samego wychodząc od duszy, dopóki nie zobaczy się w tym początku, którym jest Bóg.

18. Tym, co jest nędzne, jest fakt, że [stworzenie] nie posiada pewnej władzy nad swymi myślami i zamiarami, ale jest [w tym względzie] raczej poddany przypadkowi i próżności.

19. Jakie jest jednak to życie, taka jest także definicja i poznanie człowieka, to znaczy zawężone, ulotne i dość materialne.

20. Teologia natomiast, w pełni swojej mądrości, definiuje człowieka całkowicie i w sposób dopełniony.

21. Czyli: człowiek jest stworzeniem Bożym, złożonym z ciała i duszy ożywionej, uczynionej na początku na obraz Boży bez grzechu, w celu rodzenia i panowania nad rzeczami i nie umierania nigdy.

22. Ale po upadku Adama stworzenie jest poddane władzy diabła, a więc grzechowi i śmierci, dwom rodzajom zła niepokonalnym dla jego sił i wiecznym,

23. i które nie może być wyzwolone inaczej, jak przez Syna Bożego, Jezusa Chrystusa (jeśli wierzy w Niego) i któremu jest dany dar życia wiecznego.

24. Uwzględniwszy to wszystko, należy stwierdzić, że rozum, nawet jeśli po grzechu pozostał bardzo piękną i najbardziej wyjątkową rzeczą, także pozostaje poddany władzy diabła.

25. Bez względu na to, czy człowiek w swojej pełni i integralności jest królem, panem, sługą, mędrcom, sprawiedliwym, i o ile może wykraczać poza dobre rzeczy tego życia, to jednak jest i pozostaje winny grzechu i śmierci, uciskany przez diabła.

26. Dlatego ci, którzy mówią, że władze duchowe człowieka pozostały integralne po upadku, filozofują bezbożnie przeciw filozofii.

27. Tak samo ci, którzy mówią, że człowiek, czyniąc to, co jest w sobie, może zasłużyć na łaskę Bożą i żyć.

28. Tak samo również ci, którzy cytując Arystotelesa (który ignoruje to wszystko, co teologiczne odnośnie do człowieka), stwierdzają, że rozum kieruje się ku rzeczom lepszym.

29. W taki sam sposób, że w człowieku jest odbite światło oblicza Bożego, to znaczy wolny wybór, aby formować prawy osąd i dobrą wolę.

30. Także w taki sam sposób, że jest właściwe człowiekowi wybierać między dobrem i złem, czyli między życiem i śmiercią itd.,

31. Wszyscy ci, którzy tak mówią, ignorują, czym jest człowiek i nie wiedzą, o czym mówią.

32. Paweł w Liście do Rzymian, gdzie mówi: „Uważamy, że człowiek jest usprawiedliwiany przez wiarę bez udziału uczynków” (Rz 3,28), daje zwięzłą definicję człowieka: człowiek jest usprawiedliwiany przez wiarę.

33. Mówić o usprawiedliwieniu oznacza uznać, że człowiek jest grzesznikiem i niesprawiedliwym, a więc winnym wobec Boga, ale że będzie zbawiony przez łaskę.

34. Tu pojęcie „człowiek” jest przyjęte w sensie nieokreślonym, a więc uniwersalnym, aby określić cały świat – bądź w każdym razie to, co nazywa się „człowiekiem” – pod grzechem.

35. Dlatego człowiek tego życia jest czystą materią w rękach Boga ze względu na życie jego przyszłej formy.

36. Jak każde stworzenie, teraz poddane marności, jest materią dla Boga ze względu na jego przyszłą, chwalebną formę.

37. Jakie więc były ziemia i niebo na początku w formie zrealizowanej po sześciu dniach, to znaczy materią dzięki takiej formie;

38. taki jest człowiek w tym życiu ze względu na swoją przyszłą formę, dopóki nie zostanie stworzony na nowo i [nie zostanie w nim] uczyniony doskonały obraz Boży.

39. W międzyczasie człowiek jest pogrążony w grzechu dzień po dniu lub jest usprawiedliwiony bądź zepsuty jeszcze bardziej.

40. Dlatego Paweł nie nazywa światem tych królestw rozumu, ale nazywa je raczej postacią świata (1 Kor 7,31).

Bibliografia

- Bayer, Oswald. 2020. *La teologia di Martin Lutero: Una teologia per il nostro tempo*. Tłum. Franco Ronchi. Torino: Claudiana.
- Barth, Hans-Martin. 1983. „L'uomo second M. Lutero. Alcune osservazioni sulla Disputa De homine.” *Sudi ecumenici* 1 (1): 209-228.
- Luter, Marcin. 2012. *Wykład Listu do Rzymian 1515/1516*. Tłum. Iwona Ślawik. Dzielgów: Wydawnictwo Warto. Centrum Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.
- Schwanke, Johannes. 2004. *Creatio ex nihilo. Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der Grossen Genesisvorlesungen (1535-1545)*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Świeżawski, Stefan. 1974-1983. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 1-6. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- WA: Luther, Martin. 1883-2009. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Bohlau.
- Wicks, Jared. 1977. „Thomism Between Renaissance and Reformation: the Case of Cajetan.” *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68 (1): 9-31.

Selected theological aspects of Martin Luther's *Disputatio de homine*. Translation and commentary

A b s t r a c t

Luther's *Disputatio de homine* (*Disputation concerning man*) was written in 1536 in order to encourage an academic discussion. It is an attempt to determine relations between science, philosophy and theology with reference to anthropological questions. Since *Disputatio* comes from the later period of the development of Luther's theology, it may be considered to be a synthesis of his doctrine concerning man. This idea constitute a reason for our interest in disputation concerning man. In his disputation about man Luther posed more than several intriguing questions which he later developed in his theological writings. First of all, he portrayed man as an immensely complex reality and indicated how to understand man in the light of fate. Luther returned to the question of justification and the primacy of God

who reveals Himself in its light. The language of religion which he applies within the anthropological debate is certainly the one that speaks for the activation of the desire of full life centred around fate.

Słowa kluczowe: Luter, antropologia, De homine, usprawiedliwienie, prymat Boga.

Keywords: Luther, anthropology, De homine, justification, primacy of God.

KRZYSZTOF WOLNICA

Wyższe Seminarium Teologiczne im. Jana Łaskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0002-3240-4224

„SERCE” W PISMACH JOHNA WESLEYA I KRZESZOWSKIEJ DRODZE KRZYŻOWEJ

Serce (łac. *cor*, gr. *kardia*), jako centralny narząd układu krwionośnego człowieka od zarania dziejów ludzkości ma nie tylko decydujące znaczenie dla fizycznego istnienia człowieka, lecz zajmuje szczególne, centralne miejsce w wierzeniach wszystkich ludów. Także Pismo Święte, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, przypisuje sercu znaczenie mistyczne, bowiem istota człowieka wyraża się przede wszystkim poprzez to, co wewnętrzne, niewidoczne, a nie tylko poprzez to, co jest zewnętrzne i widoczne, a równocześnie przemijające pod wpływem czasu, jak chociażby uroda. W ujęciu antropologii biblijnej serce jest miejscem rozumnej, świadomej i „wolnej osobowości człowieka”, w którym następuje podjęcie dobrowolnej decyzji uznania Jezusa Chrystusa za Pana i Zbawiciela, w efekcie czego ma miejsce spotkanie człowieka z Bogiem. Konsekwencją takiej decyzji jest tajemnicza działalność Boga w sercu człowieka, który może „stworzyć serce czyste” (Ps 51,12) i „nowe”, usuwając z ciała człowieka „serce kamienne” – a więc martwe, dając w zamian „serce mięsiste” – czyli żywe (zob. Ez 11,19; 36,26), by mogło poprzez wewnętrzny płomień wiary rozpoznać obecność zmarłychwstałego Jezusa Chrystusa (zob. Łk 24,32; Rz 5,5).

Od końca XIII aż do połowy XIX wieku, przez kilkadziesiąt lat północna Europa, od Alp aż po Islandię i Grenlandię doświadczyła gwałtownego ochłodzenia, które zostało nazwane „Małą Epoką Lodową”. W części pierwszej zostanie ukazany

problem rozbudzania płomienia wiary w sercu człowieka podczas apogeum „chłodu i głodu” Małej Epoki Lodowej na XVII-wiecznym Śląsku poprzez „Krzeszowską drogę Krzyżową” (Rosa 2013) wrocławskiego poety ks. Angelusa Silesiusa (1624-1677) i opata z Krzeszowa o. Bernarda Rosy (1624-1696).

W części drugiej doświadczenie „dziwnego rozgrzania serca” ks. Johna Wesleya (1703-1791) – twórcy przebudzenia duchowego w XVIII-wiecznej zmrożonej Anglii, zostanie przedstawione na podstawie jego przemyśleń i modlitw, zawartych w niewielkiej publikacji *Módlcie się nieustannie* (Wesley 1999).

W ostatnim punkcie zostanie ukazane ekumeniczne spojrzenie na rozbudzanie wewnętrznego płomienia wiary w sercu człowieka przez konwertytę z protestantyzmu Angelusa Silesiusa, mistyka ojca Bernarda Rosę i „ewangelickiego katolika” (Outler 2005, 151) Johna Wesleya. W niniejszym artykule zostanie zastosowana metoda porównawczo-ekumeniczna.

1. „Budzenie serca” przez Angelusa Silesiusa i opata Bernarda Rosę

Angelus Silesius i Bernard Rosa byli równolatkami, lecz pierwszy z nich urodził się w rodzinie protestanckiej (luteranckiej), a drugi w rzymskokatolickiej. W dobie kontrreformacji i starć nie tylko słownych pomiędzy katolicyzmem a protestantyzmem współpraca tych dwóch mistyków wywodzących się z tak różnych tradycji wydawała się niemożliwą.

Johannes Scheffler to protestancki mistyk będący pod wpływem pierwszego piszącego w języku niemieckim filozofa i mistyka Jacoba Boehme (1575-1624) (Migda 2013, 141-147). Odczuwając skrepowanie luterancką ortodoksją połowy XVII wieku, popada w konflikt z pastorem oleśnickim Christophem Freitagiem, gdy ten nie wyraża zgody na druk jego modlitewnika i pism mistycznych. Odmowa opublikowania „dla oleśnickich dworzan zbioru bożonarodzeniowych modlitw” (Kozieł 2006, 70), opartych o dzieła znanych mistyków, doprowadziła w grudniu 1652 roku do odejścia Schefflera ze służby na oleśnickim dworze i jego powrotu do Wrocławia. Bardzo szybko, bo 12 czerwca 1653 roku we wrocławskim kościele pw. św. Macieja Johannes Scheffler składa „wyznanie katolickiej wiary, przyjmując na bierzmowaniu imię Angelus”, do którego dodał literacki przydomek Silesius. Decyzja o konwersji do Kościoła Rzymskokatolickiego była momentem zwrotnym zarówno w życiu duchowym, jak i działalności publicznej Schefflera. Dzięki niej uzyskał w zasadzie nieograniczoną możliwość studiowania mistyki oraz publikowania inspirowanych nią pism o charakterze poetyckim. Swoją działalność traktował Angelus Silesius „jako rodzaj duchowej misji mającej do-

prorowadzić do ostatecznego zbawienia człowieka poprzez duchowe zjednoczenie z Bogiem” (Kozieł 2006, 71).

Bernard Rosa, od roku 1660 roku opat klasztoru cystersów w Krzeszowie, jako wikariusz generalny i wizytator śląskiej prowincji cystersów wprowadził w życie reformy, które pozwoliły „śląskim opactwom na odegranie znaczącej roli w rekatolizacji śląskiej prowincji” (Kozieł 2006, 75). Będąc dobrym organizatorem i człowiekiem czynu, Rosa jednocześnie był przesiąknięty mistyczną pobożnością, ze szczególnym akcentem położonym na „codzienne rozmyślenia nad Pasją Chrystusa” (Kozieł 2006, 78). Posiadał także talent pisarski, czego świadectwem są liczne modlitewniki o charakterze mistycznym, kładące akcent na „rozpalającą serce miłość Boga” (Kozieł 2006, 77).

Opat Bernard Rosa i Angelus Silesius spotkali się po raz pierwszy 26 marca 1665 roku w Otmuchowie, podczas audiencji u biskupa Sebastiana Rostocka. Kolejne spotkanie śląskich mistyków miało miejsce przy okazji pielgrzymki do sanktuarium maryjnego w Bardzie, organizowanej przez krzeszowskiego opata. Kilkuniedniowy pobyt Silesiusa w Krzeszowie oraz wspólna pielgrzymka zapoczątkowały owocną, siedmioletnią współpracę obu poetów, zakończoną śmiercią wrocławskiego mistyka.

Wyjątkowym owocem współpracy Bernarda Rosy i Angelusa Silesiusa okazała się krzeszowska kalwaria oraz przygotowana na jej potrzeby i przeznaczona dla masowej publiczności *Krzeszowska droga Krzyżowa z pieśniami Angelusa Silesiusa*. Pomysłodawcą wzniesienia w Krzeszowie „Nowej Jerozolimy” był opat Rosa, którego do realizacji tego dzieła zainspirował pobyt w Rzymie, gdzie pokonał powoli z „zakochanym i zasmuconym sercem” (Rosa 2013, 127) tamtejszą drogę pokutną. Jedenaście lat po pobycie w Rzymie i zapewne w wyniku spotkania z Schefflerem w roku 1672, krzeszowski opat rozpoczyna budowę zespołu kalwaryjskiego składającego się z 16 kaplic, z 32 stacjami. Zapewne Angelus został inicjatorem i doradcą, a obdarzony talentem organizacyjnym oraz prawie nieograniczonymi zasobami finansowymi „opat Rosa był przede wszystkim realizatorem wspólnie wypracowanych projektów i inicjatyw” (Rosa 2013, 83), skierowanych do szerokiego rzesz chrześcijan, aby każdy sobie mógł uświadomić, „że na krzyżu Jezus ciężko Skonał” (Rosa 2013, 429) dla zbawienia „wszystkich dusz w sercach swych nad Chrystusem i jego Męką bolejących” (Rosa 2013, 172).

Krzeszowska droga Krzyżowa, w której autorami tekstów są wrocławski mistyk i krzeszowski opat, jest przede wszystkim modlitewnikiem pasyjnym, choć zachęca również „współczujące serca” do posługiwania się nią także przez „dusze nieobecne” w Krzeszowie, aby we „własnej mieszkalnej i wewnętrznej komna-

cie serca” zgodnie z potrzebą „utworzyć wedle upodobania dzienną, tygodniową, miesięczną lub roczną Drogę Krzyżową, a następnie w każdym miejscu i o każdym czasie (przede wszystkim jednak w czasie Świętego Postu), prawdziwie strapionemu Sercu, Chrystusowi z tej Drogi Bólu współczując, postąpić za nim” (Rosa 2013, 8).

Krzeszowska droga Krzyżowa, spajająca w jedną całość 32 stacje oraz rozbudowany modlitewnik zawierający między innymi uczuciowy apel „Budziela serca” – opata Bernarda Rosy – skierowany do uczestnika, „współczującej duszy ludzkiej” oraz teksty pieśni o charakterze dialogowym mistyka Angelusa Silesiusa – „opatrzone nutami” (Rosa 2013, 509), prowadzi „współcierpiące serce” od „Pożegnania Jezusa z Matką” do momentu, gdy zostaje „Jezus do grobu złożony”.

Celem tego wyjątkowego dzieła, w którym zacierają się granice pomiędzy tym, co realne a tym, co mistyczne jest zrodzenie płomienia wiary w sercu człowieka, poprzez przebycie „z płaczem Drogi Bólu” (Rosa 2013, 23), towarzysząc Jezusowi z Nazaretu „w cierpieniu i radości” (Rosa 2013, 85). Bowiem Oblubieńca – Chrystusa „Okrutny lęk chwyta”, a Jego „Serce słabnie w trwodze” (Rosa 2013, 91), świadome, że w samotności „Na udręczonym grzbiecie Poniosę grzechy świata” (Rosa 2013, 92).

To „udręczenie Oblubieńca” powoduje, że, w ujęciu Silesiusa, Bóg – Ojciec przemawiając do Syna prosi Go, aby położył „na szale obie [...] kochające serce, / Dobro ludzi, twe bole, Pot i krew, i cierpienie”. / Bowiem ludzie „Do ciebie wszak należą, Ulituj się nad nimi: / Synu, wdzięczni ci będą Ci biedni ludzie wszyscy” (Rosa 2013, 94).

Tak oto w pieśni Krzeszowskiego modlitewnika na jednej szali zostaje położony autentyczny, towarzyszący od dnia narodzin każdemu człowiekowi, także Synowi Człowieczemu strach przed bólem i cierpieniem oraz śmiercią. Na drugiej szali zostaje położone przez Ojca przed sercem Syna „dobro wszystkich biednych ludzi”. To wybór, przed jakim stanął Jezus u bram Wielkiego Tygodnia, a który śląscy mistycy odsłaniają w obrazowy sposób przed uczestnikami Krzeszowskiej Pasji, by mogli się oni zbliżyć jak najbardziej do Jezusa i Jego „niewygasłej Miłości”, a wtedy ich serce będzie mogło obficie sycić „się jej żarem” (Rosa 2013, 142). Ten żar Miłości Wszechwiecznej może rozpalić w sercu pokornego pątnika wewnętrzny płomień wiary, nadziei i miłości, jeżeli – jak zauważa „Budziela serca” opat Rosa – będzie on „patrzył pilnie” (zob. Rosa 2013, 377) na wydarzenia rozgrywające się w Wielki Piątek w Jerozolimie. Na Krzeszowskiej Drodze Krzyżowej może on „przejsć” tę drogę, która dla duszy o otwartym sercu zmieni się z „imagacji” w rzeczywiste doznania i przeżycia (zob. Rosa 2013, 512). Tylko „szczerze”

i „wierne” (Rosa 2013, 419) serce może „na koniec” (Rosa 2013, 422) doznać Łaski Jezusa i zostać ocalone „od śmierci, Od bram piekielnych” (Rosa 2013, 423) dzięki temu, że „miły Jezu Chryste, Na krzyżu umarłeś iście” (Rosa 2013, 440). Lecz dobrowolna śmierć Jezusa na Krzyżu nie jest porażką ani końcem. Choć „wreszcie” nastąpiło rozłączenie „duszy z krwią i sercem” (Rosa 2013, 502) to jednak kończąc Krzeszowską Golgotę przebudzone serce, wezwane „do poprawy swojego życia tu i teraz” (Rosa 2013, 512), może śmiało w modlitwie podziękować Bogu, który przez zmartwychwstanie „umiłowanego Syna naszego Pana Jezusa Chrystusa uratowałeś świat” (Rosa 2013, 506) od „grzechu, śmierci, szatana i piekła” (Rosa 2013, 504), a serce kamienne i martwe przemieniłeś mocą Ducha Świętego w serce mięsiste, a więc żyjące.

Krzeszowska Księga Pasyjna dzięki płomieniowi wiary, który płonął z łaski Boga w sercach Angelusa Silesiusa i Bernarda Rosy, poprzez artyzm i bogactwo środków oraz kunszt wykonania, pozwalała szerokim rzeszom przybywającym do Krzeszowa oraz tym pozostającym w domach przeżyć, wychodząc poza czas i przestrzeń, spotkanie z Jezusem Chrystusem. Spotkanie, które w miarę narastania uczestnictwa w Jego drodze męki prowadzącej na Golgotę pozwalało na coraz szersze otwieranie „wewnętrznej komnaty serca” (Rosa 2013, 8), tak by na końcu Krzeszowskiej Jerozolimy doświadczało mistycznego zatarcia między odtworzeniem a uaktualnieniem, które budząc serce człowieka, rozniecało w nim płomień wiary. W ten sposób obaj śląscy mistycy zatroszczyli się „o zapewnienie możliwości zbawienia i wiecznego szczęścia szerokim rzeszom chrześcijan” (Kozieł 2006, 83), co było także celem działalności XVIII-wiecznego anglikańskiego duchownego, ks. Jana Wesleya.

2. Doświadczenie „dziwnego rozgrzania serca” Johna Wesleya

Ks. John Wesley, duchowny Kościoła Anglii i twórca ruchu przebudzeniowego wewnątrz tegoż Kościoła, który po jego śmierci stał się niezależną i samodzielną denominacją, przez wiele lat usiłował uzyskać pokój w sercu. Targany ciągłym niepokojem i obawą przed „przyszłym gniewem Bożym” usiłował poprzez pobożne życie pokonać wszelki grzech, porzucić wszelkie zło zarówno w słowach, jak i w postępowaniu, starając się „czynić tylko dobro”, korzystając jednocześnie ze wszystkich dostępnych „środków łaski i to przy każdej okazji” (Kozieł 2006, 24). Kładł w ten sposób szczególny nacisk na „ideał świętego życia” (Outler 2005, 183), czyli własnymi siłami w oparciu o „ewangelię zasługi” chciał zyskać przychyłność Świętego Boga, a tym samym gwarancję zbawienia. Jednak „święte” postępowanie nie pozwoliło mu doświadczyć spokojnego serca, które się nie obawia śmierci (Ps 112,1-8).

Wesley po powrocie z Ameryki pisał w swoim „Dzienniku”: „Popłynąłem do Ameryki nawracać Indian, lecz kto mnie nawróci? Któż uwolni mnie od mego złego, głupiego serca?... Któż mnie wyzwoli z lęku przed śmiercią?” (Pielgrzym Polski 1998/5, 10). Anglikański duchowny w tym okresie swojego życia czuje się przygnieciony „ciężarem, którego zrzucić nie potrafi; wzdycha do wolności, mocy i miłości” (Outler 2005, 99), a jednak wciąż jego serce pozostaje pod wpływem strachu przed Świętym Bogiem. Z tych obaw wynikał nieustający lęk przed „przekleństwem wiszącym nad głową” (Wesley 2001, 79), który prowokował pytanie: „Co zrobić, aby ułagodzić gniew Boga?”, „Co zrobić, aby nastąpiło zadośćuczynienie za wszystkie grzechy?”, „Co zrobić, aby uniknąć gniewu Bożego?”.

Odpowiedzi na pytania swego niespokojnego serca znalazł John Wesley podczas spotkania Braci Morawskich, które odbywało się w Londynie, 24 maja 1738 roku. Píše w „Dzienniku”:

Wieczorem, niezbyt chętnie, poszedłem na spotkanie przy Aldersgate Street, gdzie czytano, napisany przez Lutra, wstęp do Listu do Rzymian. Kwadrans przed dziewiątą, gdy czytano fragment opisujący, jak Bóg zmienia nasze serca dzięki wierze w Chrystusa, **poczułem dziwne rozgrzanie serca**. Uświadomiłem sobie, że zawierzyłem dla zbawienia samemu Chrystusowi i otrzymałem pewność tego, że On odrzucił moje grzechy, nawet moje, i wybawił mnie od zakonu grzechu i śmierci” (Pielgrzym Polski 1998/7-8, 13).

Tego wieczoru Wesley doświadczył przeżycia, które całkowicie przemieniło jego postrzeganie Boga. W jego sercu zapanował pokój Chrystusowy. W jego sercu nastąpiła radykalna przemiana. To, czemu dotychczas ufał, czyli sprawiedliwość oparta na samym sobie, na pobożnym postępowaniu, czyli na „ewangelii zasługi”, zostało zastąpione przez sprawiedliwość opartą na wierze w moc Krzyża Jezusa Chrystusa, a tym samym jego „życie zorientowane na śmierć” (Outler 2005, 73) zmieniło się w jednej chwili na „życie do życia”. Doświadczenie „rozgrzania serca”, tak istotne dla jego życia duchowego, zdecydowało o powstaniu ruchu przebudzeniowego wewnątrz Kościoła Anglii, charakteryzującego się niesłychanym dynamizmem życia chrześcijańskiego, a jednocześnie rygoryzmem moralnym i systematycznością we wszelkim działaniu, które było skierowane do szerokich kręgów ludności Anglii.

Systematyczność działania widać u Wesleya, gdy spojrzy się na jego stosunek do modlitwy. Jako młody człowiek postanowił, że będzie każdy dzień rozpoczynał i kończył „z Bogiem”. Od tego momentu aż do śmierci pozostał wierny podjętemu zobowiązaniu i przeznaczał „godzinę każdego ranka i wieczora [...] na modlitwę” (Wesley 1999, 4). Analiza między innymi „Dziennika” Johna Wesleya

pozwala stwierdzić, że modlitwa towarzyszyła mu przez całe długie oraz bardzo intensywne życie. W oparciu o własne doświadczenia modlitewne Wesley z napisanych na luźnych kartkach przemyśleń i modlitw tworzy niewielką publikację o znamionym tytule: *Módlcie się nieustannie*. Książeczka podzielona jest na 52 części i pozwala przez 52 tygodnie roku na niespieszne zastanowienie się nad treścią rozmyślania i sąsiadującej z nim modlitwy. Celem tego zbioru rozmyślań i modlitw było i pozostało do dnia dzisiejszego zachęcenie czytelnika do codziennego czytania jednego zbioru przez tydzień, a tym samym do przemyśleń i duchowego rozwoju zarówno osoby wykształconej, jak i prostego górnika z Kingswood.

Ksiądz John Wesley w swoim „Dzienniku” ani też innych swoich publikacjach, poza wpisem z 24 maja 1738 roku, nie powraca już do przeżycia „dziwnego rozgrzania serca”, jakiego doświadczył przy Aldersgate, z jednym wyjątkiem. Tym interesującym wyjątkiem jest właśnie „modlitewnik” *Módlcie się nieustannie* (zob. Wesley 1999, 56) oparty na przeżyciach duchowych i rozterkach serca, w którym wyznaje:

Całkowicie oczyszczony [...]
Z grzechu i lęku, winy i wstydu.
Panie, wierzę, że Twa cenna krew, [...]
Za mnie i za moją duszę także była przelana” (Wesley 1999, 66).

Powyższe słowa są wyznaniem niezachwianej wiary w zbawczą moc ofiary złożonej przez Syna Bożego na Golgocie. I równocześnie wskazują na pokój Chrystusowy, który panuje w sercu autora. Jest on jednak świadomy, że nic nie jest dane raz na zawsze, dlatego towarzysząca tym słowom modlitwa kończy się jednoznaczłą prośbą: „świadectwo Twojej przebaczącej miłości niech na zawsze pozostanie w sercach naszych. Amen” (Wesley 1999, 67).

Bowiem – jak zauważa Wesley – „zanim człowiek narodzi się na nowo dla Boga, z duchowego punktu widzenia ma oczy, ale nie widzi; ma uszy, ale nie słyszy. [...] Jednakże z chwilą duchowego przebudzenia i ponownych narodzin w Chrystusie następuje w człowieku całkowita zmiana. Otwierają się oczy jego serca, widzi światło Bożej chwały” (Wesley 1999, 6), doświadcza „rozgrzania serca” i wtedy słyszy „głos Boga, mówiący: Ufaj, odpuszczone są grzechy twoje”. Bowiem tylko w Jezusie Chrystusie jest „pełnia wszystkiego” i tylko „z Jego pełni” człowiek może czerpać „łaskę z łaski; łaskę przebaczenia naszych grzechów i przewyżczenia naszych niegodziwości; łaskę ku usprawiedliwieniu i ku uświęceniu dusz” (Wesley 1999, 7). „Łaska z łaski” pozwala, by człowiek stał się dzieckiem Bożym, dziedzicem Królestwa i był pewny, że został doprowadzony „do wspólniejszej wolności synów Bożych” (Wesley 1999, 39).

Wesley wskazuje, że „nasze serca, stworzone przez Boga i dla Boga, nie osiągną szczęścia, dopóki w Bogu nie znajdą odpocznienia” (Wesley 1999, 38). Po raz pierwszy „nasze serca” są „stworzone przez Boga” fizycznie w momencie kształtowania się ciała, a po raz drugi poprzez nawrócenie, radykalny zwrot ku Bogu, „nasze serca” są przez Niego „stwarzane” od strony duchowej, gdy z łaski otrzymują „wewnętrzny płomień” wiary, nadziei i miłości. Jest to „przeżycie, które przemienia ziemskie, zmysłowe, szatańskie usposobienie w usposobienie, jakie było w Jezusie Chrystusie” (Wesley 1999, 36).

Człowiek, który doświadczył trwałego „rozgrzania serca” i posiada „usposobienie, jakie było w Jezusie Chrystusie” ze spokojem oczekuje w „każdej chwili oderwania od ziemskich spraw” (Wesley 1999, 45), a jego serce – zauważa Wesley – „pokornie oczekuje Twego wezwania” z ziemskiej doczesności do błogosławionej wieczności.

Ksiądz Jan Wesley w początkowym okresie swojego życia odczuwał ciągle niepokój w sercu i realny lęk przed przyszłym gniewem Bożym. Gniew Boga starał się ułagodzić poprzez „święte” postępowanie w oparciu o ewangelię własnej zasługi. Przeżycie „dziwnego rozgrzania serca”, jakiego doznał w kaplicy Braci Morawskich przy Aldersgate w Londynie całkowicie odmieniło jego spojrzenie na Boga, który przestał być surowym Sędzią, a stał się kochającym Ojcem. Serce Wesleya rozpałił „wewnętrzny płomień” i wtedy „przeszedł od wiary wirtualnej do prawdziwej” (Pielgrzym Polski 2004/11, 12), odczuwając „w swoim sercu cudowne działanie Ducha Bożego” (Wesley 1999, 8) i do końca swoich dni dzieląc się swoją wiarą z Anglikami będącymi daleko od Boga, był pewny tego, że: „zaufałem Chrystusowi, wyłącznie Chrystusowi ze względu na zbawienie, że Chrystus zabrał moje grzechy, nawet moje, i ocalił mnie od [...] śmierci” (Outler 2005, 150).

3. Wspólny cel: „przebudzone” i „rozgrzane serce”

Johannes Scheffler podczas studiów medycznych w Holandii miał okazję do zapoznania się z pismami Jacoba Boehme, który zmarł w tym samym roku, w którym na świat przyszli Angelus Silesius i Bernard Rosa. Pisma mistyka ze Zgorzelca wywarły na młodym protestancie tak duży wpływ, że „bardzo szybko nawiązał kontakty ze śląskimi zwolennikami mistycznych koncepcji Boehme”. Co więcej, „spotkanie” Schefflera z ewangelickim mistykiem, który nie zawsze w swoich pismach trzymał się „ortodoksji luterńskiej”, odcisnęło swoje niezatarte piętno na całym jego życiu. Jedenaście lat po swojej konwersji, Silesius pisze retrospektywnie o dziełach Boehme: „w Holandii różnorakie do rąk wpadają [...], stały się główną przyczyną, że doszedłem do poznania prawdy i wstąpiłem do Kościoła katolickiego” (Kozieł 2006, 66).

Zapewne, jeżeli nie w inny sposób, to poprzez Angelusa Silesiusa, opat Bernard Rosa zapoznał się z przemyśleniami i wizjami Jacoba Boehme, a w ten sposób także z teologią protestancką, którą Angelus poznał w młodości. Myśl protestancka w ten sposób mogła mieć pewien wpływ na opata z Krzeszowa.

Także John Wesley, co najmniej w sposób pośredni zapoznał się z mistyczną myślą Boehmego, gdy w roku 1726 został w Oxfordzie wykładowcą z tytułem Fellow of Lincoln College. W tym okresie jego uwagę przyciągały „budujące” pisma religijne (zawsze dużo czytał), a szczególny wpływ wywarły książki *A Serious Call*, *The spirit of prayer* i *The spirit of love*, których autorem był William Law (1686-1761). Duży wpływ na pisma Lawa, którego „prace na tematy teologii i pobożności były znakomite” (Higgins 1983/12, 6), wywarły „teozoficzne poglądy niemieckiego mistyka Jacoba Boehme”. Law pod wpływem mistyka ze Zgorzelca „kładał nacisk na konieczność właściwego wewnętrznego doświadczenia i rozwoju” duchowego chrześcijanina. Jego mistyka „jest zasadniczo teologią serca”. Dzięki lekturze pism Williama Lawa Wesley uświadomił sobie, że prawdziwe życie chrześcijanina polega na poświęceniu się „całego człowieka w imię miłości do Boga i bliźniego” (Pielgrzym Polski 2004/11, 10).

Drugim autorem, który zachęcił Wesleya do pogłębienia życia duchowego był Tomasz a Kempis i jego książka *Naśladowanie Chrystusa*, która znana była także Bernardowi Rosie, bowiem to z inicjatywy krzeszowskiego opata w 1679 roku ukazało się jej pierwsze wydanie na Śląsku (zob. Kozieł 2006, 86). Pod wpływem tej lektury anglikański duchowny zaczął zastanawiać się nad stanem swojego serca i nad swoją więzią z Jezusem Chrystusem. Przemyślenia pozwoliły mu stwierdzić, że Tomasz a Kempis i William Law „przekonali mnie o tym, że jest niemożliwością, aby być chrześcijaninem tylko w połowie. Zdecydowałem, przez Jego łaskę, że będę całkowicie poświęcony Bogu” (Pielgrzym Polski 2004/11, 10). Jednocześnie Wesley odrzuca pozostawanie „w milczącej kontemplacji, jak nauczali tego mistycy na czele z Williamem Law” (Schmidt 2011/5-6, 17) na rzecz realizowania w aktywnym życiu wiary poprzez budzenie serc dla Chrystusa i praktyczną realizację w czynnej miłości.

Poza milczącą kontemplację mistyków wyszli także Angelus Silesius i Bernard Rosa. Opat-mystyk nie zamknął się w murach klasztoru. Będąc jeszcze opatem klasztoru cystersów w Henrykowie, zaczął organizować piesze pielgrzymki ludu śląskiego. Pierwsza „uroczysta pielgrzymka do sanktuarium maryjnego w Bardzie” (Kozieł 2006, 79) wyruszyła z Henrykowa 2 lipca 1655 roku. W ten sposób żarliwa mistyczna pobożność Rosy została połączona z konkretnym działaniem – w tym wypadku pielgrzymką, której celem było obudzenie serca „niegotowego do pokuty”, by zostało „pobudzone do żalu za grzechy” (Rosa 2013, 234).

Przejście od „mistycznej drogi poznania prawdy” (Kozieł 2006, 66) do konkretnej pomocy duchowej ludzkim sercom znalazło pełne rozwinięcie w Krzeszowskiej Księdze Pasyjnej, łączącej mistyczne teksty z pielgrzymką w jeden spójny obraz, przez który podążający na Golgotę Jezus z Nazaretu mówi: „rozważcie, Czym mój krzyż się dla was staje” (Rosa 2013, 360).

Ruch pielgrzymkowy oraz Krzeszowska Jerozolima zmieniły w sposób radykalny dotąd zdecydowanie elitarny charakter mistycznego doświadczenia, umożliwiając poprzez obrazy, ale także utwory pisane, a zwłaszcza poprzez Krzeszowską Księgę Pasyjną, dostęp do mistyki „także niewykształconym czytelnikom” (Kozieł 2006, 72). Ten nowy typ mistycznej pobożności, został skierowany do „przedstawicieli wszystkich stanów ówczesnego społeczeństwa i dostosowany do możliwości intelektualnych przeciętnego chrześcijanina” (Kozieł 2006, 94). Uczestniczenie w Pasji Chrystusa ukazanej w krzeszowskich kościołach i stacjach otwierało przed każdym możliwość przyłączenia się do tego mistycznego wydarzenia, mogło prowadzić do wewnętrznego pragnienia całkowitej przemiany w Jezusie Chrystusie oraz stało się podstawowym sposobem walki „o ostateczne zbawienie człowieka” (Kozieł 2006, 75). Wspólne dzieło obu mistyków krzeszowskich dla „tysięcy wiernych wywodzących się ze wszystkich stanów ówczesnego społeczeństwa” stwarzało „możliwość podążania mistyczną drogą duchowego samodoskonalenia” (Kozieł 2006, 89-90). W ten sposób Angelus Silesius i Bernard Rosa zadbali o „zapewnienie możliwości zbawienia i wiecznego szczęścia szerokim rzeszom chrześcijan” (Kozieł 2006, 83), które miały szansę uświadomienia sobie, że to pątników „grzechy są przyczyną” (Rosa 2013, 360) śmierci Jezusa na krzyżu. Bowiem „poszczególne sceny Męki Pańskiej [...] miały trafić prosto do serca Duszy chrześcijanina, niosąc mu nieodparta obłubieńczą miłość do Chrystusa” (Kozieł 2006, 110). W ten sposób krzeszowski opat i „dawny lekarz oleśnickiego księcia” stali się lekarzami „dusz śląskich chrześcijan” (Kozieł 2006, 71).

Także ks. John Wesley po przeżyciu doświadczenia „rozgrzania serca” rozpoczął głoszenie kazań o zbawieniu z łaski przez wiarę Anglikom wywodzącym się ze wszystkich stanów. Stwierdza, że: „Bóg w Piśmie Świętym nakazuje mi, bym w miarę moich możliwości pouczał ignorantów, nawracał grzeszników, utwierdzał prawych. [...] Cały świat postrzegam, jako moją parafię, a rozumiem to tak: gdziekolwiek się znajdę, uważam za swoje prawo i obowiązek głosić zbawienie tym, którzy zechcą mnie słuchać. To jest zadanie, do którego powołał mnie Bóg” (Pielgrzym Polski 1998/10, 8). Początkowo Wesley nie był w stanie „dopuszczać do siebie myśli o tym dziwnym” (Pielgrzym Polski 1998/9, 6) sposobie „głoszeniu kazań na polu” uważając „zbawianie dusz niemalże za grzech, o ile nie odbywało

się ono w obrębie murów kościelnych”. Lecz gdy zamknięto przed nim drzwi kościołów, nie mając innej możliwości, zwiastował Ewangelię łaski na polach, ulicach, rynkach miast... Głosił kazania do elit, ale także do górników z Kingswood, którzy byli znani „z tego, że nie boją się Boga i nic nie robią sobie z ludzi, nic nie wiedzą o Bogu i bardziej niż ludzkie istoty przypominają dzikie bestie; ludziach niepotrzebujących pouczeń i nawet niechących o nich słyszeć” (Pielgrzym Polski 1998/12, s. 8). Pod wpływem kazań twórcy ruchu metodystycznego „w Kingswood nie rozlegają się już przekleństwa i bluźnierstwa, nie jest już pełne pijaństwa, nieczystości i podłych rozrywek, które do nich prowadzą. Nie jest już dłużej miejscem waśni i bijatyk, wrzasków i wzajemnych pretensji, złości i zawiści. Zamiast tego panuje tam pokój i miłość. Ludzie stali się łagodni, uprzejmi, uczynni”. Pod wpływem Ewangelii głoszonej w prosty sposób górnicy – i nie tylko oni – stali się ludźmi o skruszonych sercach, którzy doświadczyli totalnej przemiany. Było „to przeżycie, które przemienia ziemskie, zmysłowe, szatańskie usposobienie w usposobienie, jakie było w Jezusie Chrystusie” (Wesley 1999, 36). W wyniku tego przeżycia serce zostaje „uwolnione od ziemskich spraw, gdy znajdzie oparcie” (Wesley 1999, 37) w Bogu, który mocą Ducha Świętego przemienia w jednym momencie „ducha strachu, przerażenia i rozpacz w ducha miłości, radości i pokoju” (Pielgrzym Polski 1998/10, 7).

Angelusa Silesiusa, Bernarda Rosę i Johna Wesleya łączy bezpośrednia lub pośrednia znajomość pism mistycznych Jacoba Boehme i Tomasza a Kempis. Wspólne dla trzech duchownych jest też przejście od mistycznej drogi do konkretnej i realnej pomocy duchowej ludzkim sercom szukającym zbawienia. Silesius i Rosa starali się doprowadzić do rozbudzania wewnętrznego płomienia wiary w sercu człowieka poprzez pielgrzymki do sanktuarium maryjnego w Bardzie oraz Krzeszowską Gólgotę. Natomiast Wesley wzywał do przemiany serc w swoich kazaniach skierowanych do wszystkich warstw społecznych, które wygłaszał nie tylko w murach kościołów, lecz także na polach, placach, rynkach miast.

Zakończenie

Angelus Silesius i Bernard Rosa starali się rozbudzić płomień wiary chrześcijańskiej poprzez ruch pielgrzymkowy oraz Krzeszowską Gólgotę, której centralnym elementem ustala się Krzeszowska Księga Pasyjna pozwalająca szerokim rzeszom przybywającym do Krzeszowa pątnikom oraz tym, którzy pozostali w domach przeżyć – wychodząc poza czas i przestrzeń – spotkanie z Jezusem Chrystusem. To mistyczne przeżycie – spotkanie w myśl twórców Kalwarii Krzeszowskiej miało prowadzić do rozniesienia żywego płomienia wiary w sercu czło-

wieka. W ten sposób dwaj śląscy mistycy zatroszczyli się stan duchowy szerokich rzesz chrześcijan, starając ich się zaprowadzić pod Krzyż Chrystusa, by w nim mogli znaleźć nadzieję zbawienia.

Ksiądz John Wesley, który w początkowym okresie swojego życia odczuwał ciągle lęk w sercu przed przyszłym gniewem Bożym oraz Sądem Ostatecznym. Dzięki przeżyciu przy Aldersgate Street w Londynie, jakim było doznanie „dziwnego rozgrzania serca”, całkowicie odmienił swoje postrzeganie Boga, który od tego momentu stał się dla niego kochającym Ojcem. Serce Wesleya rozpałał wewnętrzny płomień pewności tego, że jest dzieckiem Bożym a tym samym dziedzicem Królestwa Bożego.

Trzech bohaterów powyższego tekstu łączy bezpośrednia lub pośrednia znajomość pism Jacoba Boehme i Tomasza a Kempis. Angelus Silesius, Bernard Rosa i John Wesley potrafili przejść od mistycyzmu do realnej pomocy duchowej ludzким sercom szukającym zbawienia. Silesius i Rosa rozbudzali w sercach ludności Śląska płomień wiary poprzez pielgrzymki do sanktuarium maryjnego w Bardzie oraz Krzeszowską Gólgotę. Wesley zaś wzywał do przemiany serc poprzez swoje kazania, które wygłaszał nie tylko w murach kościołów, lecz także na polach, placach, rynkach miast...

Niniejsza praca nie wyczerpała w całości problemu „serca” w pismach Johna Wesleya i Krzeszowskiej Drodze Krzyżowej.

Interesującym problemem, który można byłoby rozwiązać w przyszłości, jest szersze zastanowienie się nad wpływem myśli protestanckiej Jacoba Boehme i zapewne nie tylko jego na Angelusa Silesiusa a przez niego na krzeszowskiego opata Bernarda Rosę.

Bibliografia

- Higgins, Paul. 1983. „Jan Wesley – duchowe świadectwo”. *Pielgrzym Polski* 1983/6:12.
- Migda, Andrzej. 2013. *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*. Kraków: Nomos.
- Kozieł, Andrzej. 2006. *Angelus Silesius, Bernard Rosa i Michael Willmann, czyli sztuka i mistyka na Śląsku w czasach baroku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- „Ogień który zapalił świat”. 2004. *Pielgrzym Polski* 2004/11: 10-12.
- Outler, Albert. 2005. „Ewangelizacja w duchu Wesleańskim”. W *Methodos*, 49-122, Warszawa: Pielgrzym Polski.
- Outler, Albert. 2005. „Teologia w tradycji Wesleyańskiej”. W *Methodos*, 123-200, Warszawa: Pielgrzym Polski.

- Rosa, Bernard. 2013. *Krzeszowska droga Krzyżowa z pieśniami Angelusa Silesiusa (Anioła Ślązaka)*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Schmidt, Martin. „Jan Wesley jako duszpasterz (3)”. *Pielgrzym Polski*. 2011/5-6: 17.
- Wesley Jan. 2001. *Poucz mnie o tym czego nie wiem. Zbiór kazań*. Warszawa: Pielgrzym Polski.
- Wesley, John. 1999. *Módlcie się nieustannie*. Warszawa: Pielgrzym Polski.
- „Z Dziennika Jana Wesleya”. 1998. *Pielgrzym Polski* 1998/5: 10.
- „Z Dziennika Jana Wesleya”. 1998. *Pielgrzym Polski* 1998/7-8: 13.
- „Z Dziennika Jana Wesleya”. 1998. *Pielgrzym Polski* 1998/9: 6.
- „Z Dziennika Jana Wesleya”. 1998. *Pielgrzym Polski* 1998/10: 7-8.
- „Z Dziennika Jana Wesleya”. 1998. *Pielgrzym Polski* 1998/12: 8.

“Heart” in John Wesley’s Writings and in “Krzeszowska Golgota”

A b s t r a c t

Angelus Silesius and Bernard Rosa are trying to excited faith in the contemporary people trough the pilgrimage movement and “Krzeszowska Golgota”, which a central element happened a “Passion Book of Krzeszów”, let the pilgrim who came to the Krzeszów and people staying at the home to experience, to coming out of the time and area, to take a chance with Jesus Christ. This mystic reunion was a way to exiting flame of faith inside a human heart.

Reverent John Wesley, which at the first time in his life feels always at the heart future fear of God’s wrath, thanks’ to the experience “aberrant inspirit of a heart”, in London near Aldersgate, completely remolding his perception of God. From this moment God has become a loving Father for him, since the heart of John Wesley was whipping up the internal fire to being a God’s child and a successor of the Kingdom of God.

Those tree main characters of aforementioned text are uniting because of direct or indirect knowing Jacob’s Boehme and Thomas a Kempis scriptures. Angelus Silesius, Bernard Rosa and John Wesley, they are to be able to graduate from mysticism to real spiritual help for every man who are salvation has looking for. Silesius and Rosa have being bringing out the flame of faith in the hearts of Silesian populace trough the pilgrimage for Mother Mary Sanctuary in Bardo and “Krzeszowska Golgota”.

However, Wesley has been calling to transform a heart through his sermons, which he was declaiming as well as in the church walls, as on the fields, squares, and the marketplace of the cities.

Słowa kluczowe: Angelus Silesius, Bernard Rosa, John Wesley, serce

Key words: Angelus Silesius, Bernard Rosa, John Wesley, heart

KRZYSZTOF POROŚŁO

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID ID: 0000-0001-7513-8483

O WSPÓŁCZESNYM (NIE)ROZUMIENIU POJĘCIA „ZASŁUGA”

Wiemy doskonale, że język żyje i podlega zmianom. Niektóre wyrażenia na przestrzeni wieków zmieniają się jedynie co do sposobu zapisu czy wypowiedziania. Inne znowu zmieniają nieznacznie swoje znaczenie. A co w sytuacji, kiedy dane słowo z czasem zaczyna znaczyć dokładnie coś przeciwnego temu, co znaczyło kiedyś? A jeśli w dodatku jest to termin teologiczny, służący wyrazowi niezmiennej wiary, który ponadto jest całkowicie zadomowiony w literaturze teologicznej, dokumentach Magisterium Kościoła i liturgii, a dzisiaj w użyciu potocznym funkcjonuje w znaczeniu zupełnie przeciwnym do tego, który pojawia się w języku religijnym?

Żeby użyć tylko jednego przykładu tego, co mamy na myśli, weźmy słowo „łaska”. Termin ten w swoim znaczeniu religijnym ma za zadanie wyrazić dobroć, hojność, życzliwość i darmowość Bożego działania względem człowieka. W swoim świeckim znaczeniu pierwotnie oznaczał ten termin działanie człowieka na wzór Boga, które charakteryzuje się dobrocią i życzliwością. Stąd pojawiał się w takich wyrażeniach, jak „król z bożej łaski” czy „łaskawy pan”. O ile kiedyś wyrażenie to było komplementem, mającym na celu podkreślenie dobroci danego człowieka i jego wielkości, dziś funkcjonuje już coraz bardziej jako archaiczny frazes, który, jeżeli coś wyraża, to tylko kpinę z kogoś będącego „z bożej łaski” (por. Greshake 2005, 8-9). Chodzi zatem o człowieka nienadającego się do niczego, god-

nego politowania. Słowniki wręcz mówią, że „ktoś z bożej łaski” oznacza osobę mierną, lichą, beztalencie.

Również wyrażenia „nie chcę niczyjej łaski” czy „robić komuś łaskę” zyskują zdecydowanie negatywny sens, gdyż nikt dzisiaj nie chce żyć z łaski kogoś innego; chcemy być niezależni i nie musimy zawdzięczać czegokolwiek komuś innemu. „Robić komuś łaskę” oznacza zaś, że „ktoś robi coś w taki sposób, żeby dać innym odczuć swoją wyższość i że robi to niechętnie” (ktoś robi łaskę). Widzimy zatem, że pojęcie łaski – tak ważne, wręcz niezbywalne dla teologii chrześcijańskiej – nie znajduje już pozytywnego znaczenia w społecznym użyciu. Czy zatem może być w ogóle używane w języku religijnym we właściwym znaczeniu albo czy w najlepszym razie nie stanie się po prostu pustym wyrażeniem wielokrotnie powtarzanym na modlitewnych spotkaniach chrześcijan?

W jakimś sensie podobną zmianę znaczenia i rozumienia pojęcia możemy zauważyć w wypadku innego ważnego teologicznego terminu, jakim jest „zasługa, zasługiwanie”. Różnica w stosunku do pojęcia „łaska” polega jednak na tym, że tu do zmiany w użyciu i rozumienia słowa nie doszło na płaszczyźnie potocznego stosowania terminu, ale wręcz w ramach samego języka religijnego. Otrzymujemy zatem bardzo ciekawą i zarazem paradoksalną sytuację: w czasie jednej celebracji Eucharystii w homilii możemy usłyszeć, że u Boga na nic nie można zasłużyć, żeby chwilę później w ramach oracji po komunii prosić Boga o to, abyśmy na coś u Niego zasłużyli. Jak się w tym nie pogubić?

Niniejszy artykuł zostanie poświęcony pokazaniu tego napięcia, które zrodziło się w skutek obrośnięcia nowym znaczeniem terminu „zasługa” i zyskania w ten sposób przez niego złej sławy. Będziemy chcieli się przyglądnąć temu nowemu (nie)rozumieniu pojęcia „zasługi” i równocześnie ostrej krytyce z jaką się spotyka we współczesnym polskim kaznodziejstwie. Przez zestawienie tego nowego rozumienia „zasługi” z klasyczną teologią reprezentowaną głównie przez Doktora Anielskiego, Tomasza z Akwinu, będziemy chcieli pokazać, że postulat jednoznacznego usunięcia terminu „zasługa” z języka religijnego jest zbyt pochopny i że raczej rzecz w tym, aby w katechezie wydobywać i wyjaśniać właściwą naturę tego konceptu tak bardzo obecnego w oracjach *Mszалу rzymskiego*, co zostanie pokazane w trzecim i czwartym punkcie artykułu. Widzimy zatem, że z samej koncepcji tekstu rodzi się podjęty tu problem badawczy, którym jest pytanie o to, czy należałoby usunąć pojęcie „zasługi” z języka liturgicznego, czy raczej formować chrześcijan do innego jego rozumienia? Jeśli mamy nie wyrzucać do kosza tego pojęcia, to jak należy je rozumieć? Na te pytania postaramy się odpowiedzieć w niniejszym tekście.

1. Słownikowe znaczenie pojęcia „zasługa”

Kiedy sięgniemy do *Słownika Języka Polskiego PWN* odnajdziemy w nim hasło „zasłużyć – zasługiwać”. Pojęcia te będą oznaczać „zdobycie sobie swoim postępowaniem prawa do czegoś albo danie powodu do jakiegoś potraktowania lub do jakiejś oceny” (*Zasłużyć – zasługiwać*).

Znacznie szerzej pojęcie „zasługiwanie” zostało omówione w *Słowniku Języka Polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego. Czytamy tam: „zasłużyć – stać się godnym czegoś, zdobyć prawo do czegoś pracą, służbą, postawą życiową, zachowaniem, zjednać sobie coś, wysłużyć, zarobić, być godnym czegoś” (Doroszewski 2022). Zasadniczo rozumienie tego terminu idzie tu w dwóch kierunkach. Pierwszy polega na uczynieniu czegoś, wykonaniu jakiejś pracy, dzieła, które zostaje nagrodzone, w wyniku czego zdobywam czyjeś uznanie. Drugie zaś znaczenie jest czysto handlowe, polega na wymianie jakiejś pracy, działania za otrzymywane wynagrodzenie.

2. Pojęcie „zasługi” we współczesnym kaznodziejstwie – przykłady

Wydaje się, że pojęcie zasługi odgrywa dzisiaj bardzo istotną rolę w przepowiadaniu Ewangelii, jednak nie jako pojęcie, do którego należy się odwoływać, ale jako to, z którym należy jak najszybciej zerwać i oczyścić nasze myślenie religijne z kategorii „zasługi”. Ten sposób przepowiadania wydaje się być w pierwszym momencie również ekumeniczny, gdyż to protestancka teologia usilnie domagała się oczyszczenia języka religijnego z katolickiego konceptu „uczynków zasługujących”. *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* Kościoła Katolickiego i Światowej Federacji Luterńskiej z 1999 w 15 punkcie pisze:

Wspólnie wyznajemy: Tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków.

Nie sposób sięgnąć po nagrania lub książki najbardziej znanych polskich kaznodziejów, także tych publikujących swoje homilie czy konferencje w szerokich zasobach Internetu, aby nie spotkać się z przepowiadaniem, w którym będzie mowa o tym, że w relacji z Bogiem na nic się nie zasługuje i że koncept „zasługi” kształtuje poważnie zaburzony obraz Boga. Trudno się z nimi nie zgodzić, że obraz Boga działającego dopiero wtedy, kiedy zostaje „przekupiony” jakimś pobożnym aktem, albo którego miłość jest uzależniona od naszych dobrych czynów, jest karykaturalny. Trzeba nieustannie oczyszczać nasz obraz Boga z tego rodzaju handlowych relacji, w których Boża łaska jest „kupiona” moimi dobrymi czynami (zasługami). Wydaje się jednak, że to wzywanie do oczyszczania obrazu Boga jest

tylko jedną stroną problemu. Brakuje drugiej strony, komplementarnego pokazywania właściwie rozumianej teologii zasługi, do której dość regularnie będzie się odnosiła liturgia.

Żeby nie być gołosłownym, sięgnijmy tylko po dwa przykłady w celu zobaczenia wśród bardzo popularnych w Polsce kaznodziejów – abp. Grzegorza Rysia i o. Adama Szustaka OP – tego wezwania do oczyszczania naszej religijności z handlowej wersji konceptu „zasługi”.

W trzech tomach zbierających krótkie medytacje biblijne abp. Grzegorza Rysia pojęcie „zasługi” pojawia się kilka razy, nie zawsze w jednakowym kontekście, ale zawsze w znaczeniu pejoratywnym. Łódzki arcybiskup – ilekroć mówi o zasługiwaniu – wskazuje, że w relacji z Bogiem nie mogę na nic zasłużyć. Często stara się przeciwstawić pojęcie „łaski” pojęciu „zasługi”, gdzie pierwsze oznacza hojność i darmowość Bożego działania, drugie zaś jest pojęciem wynikającym ze sprawiedliwości, które ma charakter ewidentnie handlowy – „coś za coś”. Najpełniej to widzimy w niniejszym fragmencie tomu *Moc nadziei* (wszystkie podkreślenia w poniższych tekstach są nasze dla wskazania na pojęcie „zasługa”):

„Jeśli miłujecie tych [tylko], którzy was miłują – czytamy u Mateusza – cóż za zapłatę mieć będziecie” (Mt 5,46). W wersji Łukasza słowo „zapłata” (grec. *misthos*; łac. *merces*) zostało jednak zastąpione greckim słowem *charis* (w Wulgacie łac. *gratia*). Greckie *charis* ma wiele znaczeń – łaska, wdzięczność, dobrodziejstwo, dar itd. Zasadniczo wszystkie wyrywają nas z postrzegania własnych czynów (i konsekwentnie naszej relacji do Boga) w kategoriach (wyłącznie): „z a s ł u g a – nagroda/zapłata”. Otwierają nas za to na całą przestrzeń spotkania w bezinteresowności, darmowości, obdarowania (Ryś 2019, 177).

Zobaczmy jeszcze kilka innych przykładowych fragmentów, w których Arcybiskup pisze o zasługiwaniu:

My pytamy najczęściej: Na co człowiek z a s ł u g u j e? (Czy w obliczu Eucharystii nie jest to najgłupsze i najbardziej niestosowne pytanie? Ktoś z nas zasługuje?). Dlaczego nie pytamy, czego człowiek potrzebuje? Jakie są potrzeby tych, których nie ma przy naszych ołtarzach (Ryś 2016, 103)?

Pytanie o „zasługiwanie” miałoby być najgłupszym pytaniem wiary, jakie człowiek może zadać wobec daru Eucharystii, ponieważ nikt z nas na nią nie zasługuje. Inny fragment mówi o krytyce pojęcia „zasługa”, rozumianego jako zarabianie na Boże działanie czy wypracowanie pewnej duchowej rzeczywistości, która zaczyna mi „się należeć” ze względu na to, co uczyniłem. Swoim ludzkim działaniem niejako przekonuję Boga, że warto byłoby mi coś podarować, wręcz stawiam Go pod ścianą, gdyż odtąd po prostu to Jego działanie (Jego łaska) mi się należy.

Nam jednak ciągle grozi pokusa autosoteriologii: chcemy się zbawiać sami. Chcemy mieć dobre samopoczucie co do tego, jacy jesteśmy i co potrafimy zdziałać. Sakramenty gotowi jesteśmy traktować jako rodzaj świadectwa z biało-czerwonym paskiem. W takiej perspektywie rozgrzeszenie nie jest otrzymaniem życia na nowo – jest co najwyżej Bożą pochwałą dla naszej systematycznej pracy nad sobą. Bierzmowanie nie jest darmowym darem Ducha Świętego – jest nagrodą za trzy lata trudów i zmagai (katechezy, nabożeństwa, na koniec jeszcze spowiedź – po tym wszystkim „należy mi się!”). Komunia święta codzienna nie jest już – jak mówił choćby Augustyn – codziennym lekarstwem („zażywam codziennie, gdyż codziennie jestem chory”), jest raczej regularnym potwierdzeniem własnej „sytej cnoty”. Nawet jeśli ciągle używam słowa „łaska”, a słowo „miłosierdzie” odmieniam nieustannie przez wszystkie przypadki, to i tak myślę wyłącznie: „z a s ł u g a , z a s ł u g a , z a s ł u g a !”. W odniesieniu do siebie. I konsekwentnie – moralizatorsko – do wszystkich innych (Ryś 2016, 271).

W omawianych książkach abp. Rysia możemy znaleźć pojęcie „zasługi” w jeszcze jednym znaczeniu. Choć nie pojawia się to wyrażenie wprost, ewidentnie w poniższym fragmencie łódzki biskup przeciwstawia sobie „zasługi” człowieka i „zasługi” Chrystusa, a dokładnie zasługę Jego męki i krzyża. Moje czyny nie są zasługujące, ale krzyż Jezusa i Jego śmierć za mnie sprawiają, że staję się bezcenny w oczach Boga. Moje dobre czyny nie są przyczyną Jego miłości, ale jej konsekwencją – odpowiedzią miłością na Jego miłość.

Jeśli chcę się dowiedzieć, ile naprawdę ważę w oczach Boga, muszę popatrzeć na krzyż! Jeśli chcę znać swoją wartość, muszę zapytać o „cenę” życia (i śmierci) Jezusa! A nie o to, ile „ważą” przed Bogiem takie czy inne moje dobre uczynki i z a s ł u g i. Patrząc na Ukrzyżowanego, zaczynam rozumieć, ile ważę u Boga, zanim wykonam jakiegokolwiek dobry czyn. I mimo wszystkich popełnionych przeze mnie złych czynów. Jestem bezcenny. Mam wartość (i godność), której nic i nikt (nawet ja sam) nie jest w stanie usunąć. Temu Bogu – objawionemu w Ukrzyżowanym – można zawierzyć, powierzyć siebie, a potem spróbować odwzajemnić taką miłość (Ryś 2016, 219).

Powyższy fragment wydaje się być bardzo ważny z punktu widzenia teologii zasługi. Szkoda tylko, że pojęcie „zasługi” nie zostało wprost użyte w odniesieniu do krzyża Chrystusa. Mielibyśmy tutaj do czynienia nie tylko z odrzuceniem błędnego rozumienia pojęcia „zasługa”, ale też wskazaniem na właściwe jego użycie.

Znacznie mocniejsze wyrażenia, domagające się całkowitej rezygnacji z konceptu „zasługi” w języku religijnym, znajdziemy w książce *Targ zamknięty. Lekcje Hioba. Droga do zbawienia*, autorstwa Adama Szustaka OP. Jeden z rozdziałów został zatytułowany: „Czego byś nie zrobił, nie zasłuzysz”. Pozwolę sobie przytoczyć dłuższy jego fragment, żeby nie być posądzonym o wrywanie zdań z kontekstu:

Cała Księga Hioba to jest targowisko, czyli myślenie zakładające, że trzeba *zasłużyć* na Bożą przychyłność. A skoro *zasługiwanie*, to też możliwość negocjacji, targowania się. Panie Boże, ja nie będę grzeszyć, będę święty, ale Ty mi za to dasz to i to. [...] Bogu zupełnie obca jest logika *coś za coś*. Bóg nie zgadza się na myślenie typu: „Jeśli będę dobry, święty i fajny, to pójdę do nieba”. U Niego to tak nie działa. [...] Jezus próbuje nas przekonać, że ta logika wymiany, logika darów polegająca na tym, że musisz coś zrobić, żeby *zasłużyć*, że ona u Jego Ojca nie działa. Strasznie często używamy w Kościele słowa *zasłużyć*. Mówi się o *zasługiwaniu* na niebo, ale czy tak naprawdę ktoś kiedykolwiek w historii świata *zasłużył* na niebo? Nikt nigdy w życiu nie *zasłuży* na niebo. [...] Nie da się z Bogiem prowadzić żadnego handlu wymiennego. Jeżeli więc dalej myślisz, że pójdziesz do nieba dlatego, że postarasz się być święty, to od razu puknij się w głowę. Wyrzuć w końcu to myślenie, że u Pana Boga trzeba sobie na coś *zasłużyć*. Niestety większa część naszego Kościoła ma w głowie takie myślenie o Panu Bogu i gdyby istniało coś takiego jak duchowy skaner, którym można by prześwietlić ludzi, z czym w sercu przychodzą na mszę niedzielą, to pewnie od razu by się okazało, że większość z nas ma przy sobie wołu, dwa barany, sześć kur i coś tam jeszcze. Jednym słowem: handel (Szustak 2018, 146-148).

Autor zacytowanego tekstu wziął pod uwagę tylko jeden kontekst, w którym można mówić o zasłudze – kontekst wymiany handlowej. Słusznie mocno i jednoznacznie krytykuje model religijności, który miałby polegać na targowaniu się z Bogiem i próbie kupienia u Niego Jego łaski i życia wiecznego w niebie. Zaznaczając jednak, że w Kościele często mówimy o „zasługiwaniu”, autor wyraźnie sugeruje, że jest to błędem, który jak najszybciej powinno się zmienić. Winniśmy w ogóle zrezygnować mówienia o zasługach w relacji z Bogiem. I oczywiście mówienie o zasługiwaniu w tym kontekście, w którym przedstawia go o. Szustak, jest tworzeniem niezdrowego, czyli niebiblijnego obrazu Boga. Bez wątplenia trzeba się od takiego sposobu przedstawienia Boga zdystansować. Brakuje jednak u dominikanina z Łodzi zauważenia, że teologia zasług jest głęboko osadzona w tradycji katolickiej i jej poprawny wykład idzie w zupełnie innym kierunku niż ten krytykowany przez o. Szustaka. Sposób narracji, który nie uwzględnia teologicznego bogactwa pojęcia „zasługi” i jednoznacznie dystansuje się od jakiegokolwiek użycia tego pojęcia, może być przysłowiowym „wylewaniem dziecka z kąpielą”, ponieważ naraża uczestników celebracji liturgicznej na swoistą pojęciową schizofrenię. Z jednej strony usłyszą w homilii, że nie można zasłużyć na niebo i że „trzeba się puknąć w głowę” myśląc o zasługiwaniu, a chwilę później będą się modlić oficjalną modlitwą Kościoła, zapisaną w formularzu mszalnym, która będzie prośbą o to, abyśmy „zasłużyli na życie wieczne w niebie”.

3. Pojęcie „zasługi” w oracjach *Mszалу rzymskiego*

Trzeba zatem w kolejnym kroku sięgnąć do liturgicznego źródła, którym jest *Mszal rzymski* i zobaczyć, w jakich kontekstach występują w nim odwołania do „zasług i zasługiwania”. *Concordantia et indices Missalis Romani* do wydania typicznego trzeciego podaje, że czasownik *mereo, -ere* (zasługiwać) we wszystkich swoich odmianach pojawia się w mszale 175 razy, zaś rzeczownik *meritum* (zasługa) i przymiotnik *meritus, -a, -um* (zasłużony) pojawiają się we wszystkich formach 48 razy (por. Sodi, Toniolo 2002, 1007-1012). Można zatem śmiało powiedzieć, że koncept „zasługi” dość często występuje w oracjach liturgii rzymskiej i nie byłby wcale taki łatwy do usunięcia. Spróbujmy jednak pokazać konteksty teologiczne, w których mówi się w mszale o zasługiwaniu. Oczywiście naszym celem nie jest tutaj wypisanie i przedstawienie wszystkich oracji, w których mówi się o „zasłudze”, ale pokazanie różnych odcieni znaczeniowych tego pojęcia.

3.1. Zasługi męki Pańskiej

Pierwsza grupa oracji to te, które mówią o zasługach Męki Pańskiej. Nie mówi się tu o żadnych zasługach wiernych, ale w oracji Kościół odwołuje się do zasług, wysłużonych przez krzyż i mękę Bożego Syna, który stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Przykładowymi oracjami mogą być:

Kolekta Mszy Wielkiego Poniedziałku

Wszchemogący Boże, z powodu własnej słabości upadamy w grzechy, daj nam nowe życie przez zasługi męki Twojego Jedynego Syna. Który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków (MR, 114).

Modlitwa po komunii z formularza mszy za jednego zmarłego:

Boże, nasz Ojcie, przyjmując Najświętszy Sakrament składamy Ci dzięki, i pokornie błagamy, aby Twój sługa przez zasługi męki Twojego Syna otrzymał odpuszczenie grzechów i doszedł do Ciebie. Przez Chrystusa, Pana naszego (MR, 229”).

Modlitwa nad darami Uroczystości Najświętszego Serca Pana Jezusa

Panie, nasz Boże, wejrzyj na niewysłowioną miłość Serca Twojego Syna, który wydał się za nas, aby przez Jego zasługi nasz dar stał się miłą Tobie Ofiarą i zadośćuczynieniem za nasze grzechy. Przez Chrystusa, Pana naszego (MR, 279).

3.2. Brak zasług ludzkich

Druga grupa oracji to ta, która podkreśla, że brakuje nam zasług wobec ogromu darów, które otrzymujemy od Boga. Jego łaskawość i dobroć względem nas absolutnie przewyższa to, na co zasługujemy. Jedna z oracji nawet łączy dwa

tematy mówiąc o tym, że nam brak zasług, ale ufamy w Najświętszą Ofiarę, która wyjedna nam przebaczenie.

Modlitwa nad darami Niedzieli Palmowej

Panie, nasz Boże, przez mękę swojego Syna pojednaj nas ze sobą, nie zasługujemy na to z powodu złego życia, lecz ufamy, że Najświętsza Ofiara wyjedna nam przebaczenie u Twojego miłosierdzia. Przez Chrystusa, Pana naszego (MR, 113).

Modlitwa nad darami wtorku 1. Tygodnia Adwentu

Wszechmogący Boże, daj się przebłagać naszymi pokornymi modlitwami i ofiarami, a ponieważ brak nam zasług, które mogłyby za nami orędować, wspomóż nas swoją łaską. Przez Chrystusa, Pana naszego (MR, 4).

3.3. Zasługi świętych

Trzecią grupę oracji stanowią te, w których mowa jest o zasługach świętych, które zostały nagrodzone przez Boga, a które to zasługi stają się dla nas teraz formą ich wstawiennictwa za nami. Można wręcz powiedzieć, że przez *communio sanctorum* możemy partycypować w owych nagrodach przygotowanych przez Boga dla świętych za ich życie. Zobaczmy kilka przykładów takich oracji, rozpoczynając od prefacji o świętych, która bezpośrednio nawiązuje do św. Augustyna (PL 37, 1321):

Prefacja o świętych nr 70

W zgromadzeniu Świętych jaśniej Twoja chwała, bo dzięki Twojej łasce zdobyli zasługi, które nagradzasz. W ich życiu ukazujesz nam wzór postępowania, przez ich wstawiennictwo udzielasz nam pomocy, a we wspólnocie z nimi dajesz nam obiecane dziedzictwo (MR, 87*).

Kolekta wspomnienia świętych biskupów Tymoteusza i Tytusa

Boże, Ty obdarzyłeś apostołskimi cnotami świętych Tymoteusza i Tytusa, spraw przez ich zasługi, abyśmy sprawiedliwie i pobożnie żyjąc na tym świecie, mogli dojść do niebieskiej ojczyzny. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg, przez wszystkie wieki wieków (MR, 10).

Modlitwa po komunii wspomnienia św. Jadwigi Śląskiej

Wszechmogący Boże, prosimy Cię, aby Najświętszy Sakrament, który przyjąłśmy, bronił nas od wszelkich napaści złego ducha, i przez zasługi świętej Jadwigi po trudach doczesnej pielgrzymki zapewnił nam pełnię pokoju. Przez Chrystusa, Pana naszego (MR, 209').

3.4. Czyny zasługujące

Ostatnią grupę oracji stanowią te, w których jest mowa o ludzkich czynach, mających wartość zasługującą. Mówi się w nich o zasługiwaniu na życie wieczne, niebo, radość bez końca, czy wieczne zjednoczenie z Panem. Same oracje nie dostarczają nam jednak teologii potrzebnej do wyjaśnienia, jak należy rozumieć owo „zasługiwanie”. Stwierdzają one tylko fakt, że istnieją ludzkie czyny zasługujące. Wydaje się jednak, że z samej struktury owych oracji, które są prośbą do Boga i odwołaniem do Jego mocy, możemy wysnuć wniosek, że wprawdzie zawsze jest uprzednie działanie Boga, później dopiero ludzkie działanie wsparte łaską. Zobaczmy kilka przykładów:

Modlitwa po komunii 22 grudnia

Wszzechmogący Boże, niech nas umocni przyjęcie Najświętszego Sakramentu, abyśmy przez dobre uczynki przygotowali się na spotkanie przychodzącego Zbawiciela, i zasłużyli na radość bez końca. Przez Chrystusa, Pana naszego (MR, 28).

Modlitwa po komunii Mszy w nocy Bożego Narodzenia

Panie, nasz Boże, z radością obchodzimy Narodzenie naszego Odkupiciela, spraw, abyśmy przez święte życie zasłużyli na zjednoczenie z Nim w wieczności. Przez Chrystusa, Pana naszego (MR, 34).

Modlitwa po pierwszym czytaniu Wigilii Paschalnej

Boże, Ty w przedziwny sposób stworzyłeś człowieka i w jeszcze cudowniejszy sposób go odkupiłeś, spraw, abyśmy siłą ducha opierali się powabom grzechu i zasłużyli na osiągnięcie wiecznej radości. Przez Chrystusa, Pana naszego (MR, 168).

Modlitwa po komunii 9. niedzieli zwykłej

Boże, Ty nas posilasz Ciałem i Krwią Twojego Syna, kieruj nami przez Twojego Ducha, abyśmy świadczyli o Tobie nie tylko słowem, lecz także czynami, i zasłużyli na wejście do królestwa niebieskiego. Przez Chrystusa, Pana naszego (MR, 250).

4. „Zasługa” w soteriologii Tomasza z Akwinu

Aby znaleźć odpowiedź na pytanie o to, jak należy właściwie rozumieć pojęcie „zasługi”, które tak często występuje w oracjach *Mszалу rzymskiego*, trzeba sięgnąć do klasycznej teologii, a dokładnie do soteriologii jako nauki o zbawieniu. Wydaje się, że teologia Doktora Anielskiego będzie najbardziej adekwatna dla pokazania różnych wymiarów teologicznych tego konceptu. Popatrzmy na to zagadnienie z punktu widzenia nauki o zbawieniu dokonanej przez Chrystusa w Jego krzyżowej męce oraz z punktu widzenia zasług człowieka wierzącego, który zostaje nagrodzony przez Boga za uczynione przez siebie dobro, współpracując z łaską Boga.

4.1. Zasługi Męki Pańskiej

Punktem wyjścia nauczania św. Tomasza z Akwinu o „zasługach” jest tajemnica wcielenia Syna Bożego. W wyniku unii hipostatycznej ludzkie czyny Chrystusa są czynami Osoby Słowa, gdyż w Chrystusie dochodzi do współdziałania boskiego i ludzkiego: „czyny, które zostały spełnione przez człowieczeństwo Chrystus, były zdziałane nie tylko dzięki naturze ludzkiej, ale na mocy natury boskiej z nią? zjednoczonej” (In I Thes., C. 4, V. 1). Dzięki temu prawdziwie ludzkie czyny Chrystusa, szczególnie Jego męka i krzyżowa śmierć, mają prawdziwą wartość zasługującą. Równocześnie, ponieważ są one czynami boskimi, mają nieskończoną skuteczność zbawczą. Tomasz podkreśla, że człowieczeństwo Chrystusa, które jest źródłem Jego zasługiwania, jest wyjątkowe, ponieważ Chrystus jest *verus homo*, a nie tylko *purus homo*. Zasługi Słowa Wcielonego są inne niż zasługi każdego innego człowieka (por. Roszak 2020, 334). Dlatego też Chrystus jako nasz przyjaciel, może nam pomóc w sytuacji, w której żaden inny przyjaciel nie ma możliwości przyjść nam z pomocą. Chodzi oczywiście o sytuację grzechu, z której mógł nas wybawić tylko prawdziwy Bóg i zarazem prawdziwy człowiek. W komentarzu do Psalmu 48 Tomasz stawia wręcz retoryczne pytanie: „Jeśli On nie odkupi, kto inny odkupi? Jakby mówił: nikt!” (In Ps., 48, N. 3). Dlatego też, według Tomasza z Akwinu, męka Chrystusa jest zasługą, gdyż wysługuje nam zbawienie i zarazem jest zadośćuczynieniem za nasze grzechy (por. Dąbrowski 1994, 252). Męka Pańska jest zatem przyczyną zasługującą naszego zbawienia (por. S.Th. III, Q. 56, A. 1.; Q. 57, A. 6, AD 2), gdyż jest wolnym aktem Jezusa Chrystusa spełnionym ze względu na miłość do Ojca i do człowieka. Według Doktora Anielskiego zasługa Chrystusa jest tak wielka, gdyż rodzi się z rozmiaru Jego cierpienia i równocześnie z wielkości miłości, która porusza Chrystusa do dobrowolnego przyjęcia tego cierpienia i męki. Tomasz powie: „cała zasługa człowieka tkwi w miłości i dlatego, jeśli jakiś akt jest bardziej z miłości, czy to wedle swego rodzaju, czy sposobu realizacji, tym bardziej jest zasługujący” (In I Cor., C. XI, V. 27).

W ten sposób widzimy, że w soteriologii Akwinaty kwestia zadośćuczynienia ściśle się łączy z nauką o zasłudze. Tomasz, choć wprost nie polemizuje z nauką o zadośćuczynieniu Anzelm, to jednak bardzo stara się uniknąć wpadnięcia w pułapkę urzeczowienia zbawienia, o co można – nie bez racji – oskarżać teologa z Canterbury. Dla Tomasza ważne jest pokazanie, że to nie zbawienie jest „produktem” działania Chrystusa Pana, ale że już samo Jego działanie jest zbawcze. W związku z tym również zadośćuczynienie i zasługiwanie nie jest jedynie

skutkiem działania Chrystusa, ale wewnętrzną cechą tego działania, które jest zadośćczyniące i zasługujące, i dlatego też zbawcze (por. Roszak 2014, 26).

Tomasz z Akwinu stara się pokazać dzieło zbawienia nie z punktu widzenia sądowniczej czy handlowej sprawiedliwości, ale z punktu widzenia przyjaźni Boga z człowiekiem. Według Akwinaty dzieło zadośćuczynienia przez Chrystusa jest dziełem przyjaźni, gdyż tylko w przyjaźni można uzasadnić to głębokie pragnienie miłości, aby zadośćuczynić zastępczo za człowieka, który sam jest bezradny w naprawieniu zła, które popełnił. Tomasz powie, że „tym co cieszy obrażonego przyjaciela, jest nie wyrównanie rozmiaru krzywd, lecz ekspresja miłości w tym akcie” (S.Th. III, Q. 14, A. 1, AD 1; S.Th. II-II, Q. 108, A. 41, AD 1). Rzecz w tym, że Tomasz stara się pokazać działanie zbawcze Chrystusa z perspektywy Boga, który – choć został nieskończenie obrażony przez grzech człowieka – jednak w swojej dobroci jest gotowy przebaczyć człowiekowi ten grzech i w swojej miłości dąży do naprawienia tej relacji, którą zniszczył człowiek. Nie chodzi zatem tylko o „wyrównanie rachunków”, o zbilansowanie poziomu niesprawiedliwości, ale o manifestację ogromu Bożej miłości, gdyż rachunki zostały wielokrotnie przekroczone, bowiem dzieło zbawienia dokonane przez Chrystusa nie tylko „skreśliło dłużny zapis”, ale też przywróciło człowiekowi utraconą przez grzech godność i dało mu możliwość uczestnictwa w Boskiej naturze przez łaskę (por. Roszak 2014, 30-31).

Do grzesznego człowieka ów skutek doskonałego zadośćuczynienia dokonanego przez Chrystusa dociera wtedy, kiedy przyjmuje łaskę. Chrzest nie jest niczym innym jak utożsamieniem człowieka z dziełem zbawczym Chrystusa przez to, że człowiek staje się członkiem Mistycznego Ciała Chrystusa i uczestniczy w zbawieniu i zasługach wypracowanych przez mękę i śmierć Chrystusa Pana (por. O’Callaghan 1986, 776). Tomasz będzie mówił, że wierni tworzą wraz z Chrystusem „jakby jedną osobę mistyczną” (por. S.Th. III, Q. 49, A. 1), co wyznacza ramy nauki o solidarności Chrystusa z grzesznymi ludźmi. Na mocy tej solidarności dzieło Chrystusa staje się naszym: Jego męka, śmierć, zmartwychwstanie i nieskończone zasługi prawdziwie stają się nasze. Piotr Roszak podsumuje, że „zbawienie osiąga człowieka przez udział w zasługach Chrystusa, które jako zasługi Głowy zostają przekazane członkom Mistycznego Ciała” (Roszak 2014, 32). To ważna część nauki Akwinaty, żeby zobaczyć, że dla chrześcijanina drogą rozwoju życia chrześcijańskiego jest coraz głębsze upodobnienie do Chrystusa i w ten sposób również coraz głębsze uczestniczenie w Jego zasługach, które wypracował i podarował jako Głowa dla całego Ciała (por. Roszak 2020, 334). Widzimy zatem, że Tomasz nie postrzega dzieła zbawienia dokonanego przez Chrystusa

przez pryzmat legalistycznej transakcji, ale jako dzieło przyjaźni, w którym wierni – członki Ciała – uczestniczą w łasce Chrystusa jako Głowy (por. Roszak 2014, 35).

4.2. Czyny zasługujące człowieka

Dopiero w tym momencie, kiedy uświadamiamy sobie, że nasze zbawienie dokonało się przez i na mocy uczestnictwa w zasługach męki Pańskiej, możemy zobaczyć, że udzielona nam łaska prowadzi nas do popełniania czynów zasługujących. Te zaś, aby faktycznie mogły być zasługującymi, muszą być wolnymi czynami człowieka (por. ScG, IV, C. 55) i równocześnie aktami miłości. Nie wystarczy uczynić jakieś dobro, aby było ono z automatu czynem zasługującym. To pierwszy wymiar teologii zasługi Akwinaty, który trzeba zauważyć: przy zasługach nic się nie dzieje automatycznie, ale zawsze mowa tu o wolnym wyborze człowieka, który z miłości pragnie uczynić dobro. Widać to chociażby w kwestii cierpienia. Chrześcijaństwo nie jest głoszeniem cierpiętnictwa, bo to nie samo cierpienie nas zbawia, ale jakość miłości, czyli sposób przeżywania cierpienia, w duchu miłości i posłuszeństwa, na wzór Chrystusa, który tak przeżywał swoją mękę i śmierć (por. Roszak 2014, 35).

Wszystkie czyny zasługujące człowieka są zakorzenione w zasługach Chrystusa i potwierdzają źródłowość łaski. Rzecz w tym, że dla Tomasza z Akwinu nasze zasługi nie są przyczyną łaski, ale jej skutkiem. Chodzi o to, że zasługi nie są czynami wywierającymi na Boga presję, by dał nam niebo. Zasługi w żaden sposób nie ograniczają Boga, nie stawiają Go pod ścianą, nie odbierają Mu wolności działania ani nie generują żadnego długu u Boga, który ten miałby spłacać, dając nam w zamian życie wieczne. Zupełnie błędnym byłoby myślenie o zasługach, jak o punktach zbieranych na karcie lojalnościowej w jakimś sklepie czy na stacji benzynowej, w wyniku czego po zebraniu odpowiedniej ilości punktów ma się zapewnianą nagrodę w postaci życia wiecznego w niebie, która jest do odebrania po śmierci. Zasługiwanie w rozumieniu katolickiej teologii nie ma nic wspólnego z takim zbieractwem punktów. *Katechizm Kościoła katolickiego* wyrazi to w takiej formule:

Możemy zasługiwać przed Bogiem jedynie w następstwie dobrowolnego zamysłu Boga, by włączyć człowieka w dzieło swojej łaski. Zasługa jest przede wszystkim dziełem łaski Bożej, a następnie współpracy człowieka. Zasługa człowieka powraca do Boga (KKK 2025).

Powiedzmy to jeszcze raz. Zasługa nie jest domaganiem się wyrównania rachunku, jakby Bóg był coś wobec nas dłużny albo nam się coś należało. Zasługa jest owocem udzielenia łaski, czyli łaska zawsze wyprzedza czyn zasługu-

jący człowieka. Można wręcz powiedzieć, że człowiek odpowiada na działanie łaski Boga i współpracuje z łaską, czyniąc dobro. Bóg nas zarówno uzdalnia, jak i pobudza do uczynienia jakiegokolwiek dobra. Dobro zaś nigdy nie pozostaje dla Boga niezauważone i obojętne. Bóg na dobro zawsze odpowiada dobrem jeszcze większym, pomnaża ludzkie dobro uczynione przy współpracy z łaską, aby tego dobra na świat wylało się jeszcze więcej. Czyni tak nie dlatego, że jest do tego zobligowany jakąś zewnętrzną przyczyną, jakimś przymusem, ale ze względu na swoją mądrość i dobroć, która skłania Go do tego, żeby na dobro odpowiadać dobrem jeszcze większym. Widać tu wyraźnie Tomaszowe myślenie o zasłudzie, które opiera się na prawdzie, że nasze zasługi są zbudowane na fundamencie wcześniej przyjętego przez wiarę daru łaski. Zasługiwanie nie jest zatem zbieraniem punktów potrzebnych do zbawienia, ale moralnością opartą na relacji przyjaciół, która jest responsoryjna – dobro spotyka się z odpowiedzią dobra.

W ten sposób widzimy, że zdanie „zasłużyć na życie wieczne” nie oznacza zebrania odpowiedniej liczby punktów, ale otrzymanie nagrody od Boga, której nie musi mi dawać, ale w swojej wolności i dobroci chce powiązać uczynione dobro z nagrodą, którą pragnie mi podarować. Moglibyśmy tu użyć metafory studenta, który przychodzi na egzamin. Jego wiedza zasługuje na najwyższą ocenę, na pochwałę, na uznanie. Profesor nie jest zobligowany do wyrażenia tej pochwały, ale wiedza, z którą się spotyka, pociąga go (zasługuje) na ten wyraz uznania. Bóg ma pełne prawo nagradzać dobro, które człowiek czyni z miłości pociągnięty i uzdolniony do tego dobra łaską Boga. *Katechizm Kościoła katolickiego* cytując Sobór Trydencki i Augustyna podsumuje:

Zasługi naszych dobrych uczynków są darami dobroci Bożej. Najpierw została dana łaska; teraz zwracamy to, co się należy... Twoje zasługi są właśnie darami Bożymi (KKK 2009).

Na koniec zauważmy jeszcze, że średniowieczna teologia czyniła rozróżnienie na *meritum de condigno*, zasługę słuszną opartą na odwoływaniu się wyłącznie do sprawiedliwości, oraz *meritum de congruo*, czyli zasługę stosowną, która odwołuje się do łaskawości i szczodroblewości dawcy. Nasza sytuacja wobec Boga jest taka, że nigdy nasze czyny nie będą zasługą słuszną, gdyż wartość naszych czynów nie odpowiada nagrodzie, która miałaby się nam należeć. Dlatego też *Katechizm Kościoła katolickiego* wyraźnie zaznaczy: „W znaczeniu ściśle prawnym nie istnieje ze strony człowieka zasługa względem Boga. Nierówność między Nim a nami jest niezmierna, ponieważ wszystko otrzymaliśmy od Niego jako naszego Stwórcy” (KKK 2007). Otrzymana nagroda pochodzi z hojności i łaskawości dawcy, który pragnie nagrodzić nasze czyny, gdyż Bóg uważa za rzecz właściwą, słuszną na-

gradzać dobre czyny człowieka usprawiedliwionego. Bóg kieruje się tu – podkreśla Akwinata – logiką przyjaźni, gdyż Chrystus Pan nie tylko sam pragnął dostać chwały życia wiecznego, ale pragnął również innych do tego życia doprowadzić. Przyjaciół pragnie dla swojego przyjaciela tego, co najlepsze. Dlatego też Bóg może obdarowywać nas łaską ze względu na „zasługi” Chrystusa i świętych, którzy pragną dla swoich przyjaciół samego zbawienia (por. S.Th. I-II, Q. 114, A. 6c).

Ostatnią kwestią, którą warto tu zobaczyć, jest kwestia tzw. „skarbcza zasług”, z którego Kościół czerpie za każdym razem, kiedy udziela odpustu. Paweł VI w Konstytucji apostolskiej *Indulgentiarum doctrina* wyjaśnia, że ów skarbiec „nie jest zbiorem dóbr, gromadzonych przez wieki na kształt materialnych bogactw, lecz nieskończoną i niewyczerpaną wartością, jaką mają u Boga zadośćuczynienia i zasługi Chrystusa Pana” (Paweł VI 1967, 5). Ów skarbiec zasług – przede wszystkim męki Pańskiej – zostaje wypełniony również zasługami świętych i zasługami wszystkich członków wspólnoty Kościoła. Paweł VI wyjaśnia:

Poza tym do tego skarbcza należy również rzeczywiście niewyczerpana, niewymierna i zawsze aktualna wartość, jaką mają przed Bogiem modlitwy i dobre uczynki Najświętszej Maryi Panny i wszystkich świętych, którzy idąc śladami Chrystusa, dzięki jego łasce, uświęcili samych siebie i wypełnili posłanie otrzymane od Ojca. W ten sposób, pracując nad własnym zbawieniem, przyczynili się również do zbawienia swoich braci w jedności Mistycznego Ciała (Paweł VI 1967, 5).

Nauczanie to jest oparte na założeniu, że zasługi Chrystusa nie zamykają się w czasie, ale go transcendują, dzięki czemu wszyscy ochrzczeni – uczestniczący w Ciele Chrystusa – mogą niejako przyjąć te zasługi Głowy jako swoje własne. Bóg pragnie również, aby wszelkie dobro czynione przez wierzących w Niego nie zamykało się w odniesieniu do jednej sytuacji i jednej osoby, ale żeby w analogiczny sposób, jak zasługi samego Chrystusa-Głowy, również zasługi członków transcendowały czas i przestrzeń, aby na mocy tego zjednoczenia w Mistycznym Ciele Chrystusa stawały się dobrem całego Ciała. Okazuje się wtedy, że moja dobra postawa jest otwarta na wszystkich moich braci i siostry w Chrystusie, którzy mogą mieć udział w tym dobru, wręcz uczynić je swoim, i równocześnie zostaje to dobro dopełnione w postaci nagrody, którą Bóg w wolny sposób pragnie nam ofiarować. Tę naukę o komunii świętych, którzy są ze sobą powiązani „węzłem miłości i bogactwa wymiany dóbr” (por. Paweł VI 1967, 5), streszcza *Katechizm Kościoła katolickiego* – podkreślając, że „świętość jednego przynosi korzyść innym o wiele bardziej niż grzech jednego może szkodzić innym” (KKK 1475).

Wnioski

Spróbujmy usystematyzować wnioski z naszych rozważań w trzech punktach.

1. Dzisiejsze kaznodziejstwo usilnie próbuje oczyścić język religijny i obraz Boga z błędnego rozumienia pojęcia „zasługi”, które widzi w „zasłudze” rodzaj handlowej relacji z Bogiem, który miałby stawać się dłużnym wobec człowieka i tym samym przymuszonym do okazania człowiekowi łaski. W tym ujęciu zasługa jest przyczyną łaski. Słusznie zatem walczy się z takim rozumieniem pojęcia „zasługi”, które bez wątpienia nie ma nic wspólnego z katolicką wykładnią.

2. Równocześnie taki „zmasowany atak” kaznodziejski na niewłaściwe rozumienie pojęcia „zasługi” może generować sporą trudność dla wiernych, którzy nieustannie w czasie celebracji liturgii będą spotykać się z konceptem „zasługi” w modlitwach mszalnych rytu rzymskiego. Nie jest łatwo dokonać zmian w mszale, które całkowicie z języka liturgicznego usunęłyby koncept „zasługiwania”. Wydaje się, że nie ma takiej potrzeby. Rzecz raczej w tym, żeby w przepowiadaniu nie tylko krytykować błędne pojęcie „zasługi” i postulować usunięcie tego konceptu, który obrósł złą sławą, ale także przez katechezę przywrócić mu właściwe znaczenie i pokazać, jak Kościół rozumie „zasługiwanie”. Można powiedzieć, że w przepowiadaniu brakuje balansu. Nie wystarczy obalać błędnego rozumienia, ale trzeba również wyjaśniać właściwą naturę pojęcia, żeby nie utracić nauki Kościoła katolickiego o zasługach męki Pańskiej i świętych.

3. Kluczem nauczania Kościoła o „zasługach” człowieka jest pokazywanie ich zawsze w powiązaniu z nauką o zasługach męki Pańskiej, które stają się nasze na zasadzie jedności i uczestnictwa w łasce Chrystusa-Głowy przez sakramentalne bycie członkami Mistycznego Ciała. Owa solidarność Głowy z członkami Ciała zostaje rozciągnięta także na solidarność między samymi członkami, którą nazywamy *communio sanctorum*. W ten sposób również uwidacznia się nauka podkreślająca, że zasługi człowieka nie są przyczyną łaski, ale skutkiem łaski wcześniej otrzymanej od Boga, który jest naszym przyjacielem i pragnie naszego dobra. Równocześnie nauka o „zasługach” chce podkreślić dobroć Boga, który na dobro człowieka (człowieka będącego prawdziwie przyczyną owego dobra, choć zawsze w odpowiedzi na uprzedzającą łaskę Boga, który czyni mnie zdolnym do czynienia dobra) pragnie odpowiadać jeszcze większym dobrem i stosownie nagrodzić owe uczynione przez człowieka dobro. W ten sposób objawia nie tylko swoją hojną dobroć, ale również mądrość i sprawiedliwość, które zawsze idą w parze z miłością i miłosierdziem.

Bibliografia

- Dąbrowski, Wiesław. 1994. „Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy wcielenia.” *Studia Theologica Varsaviensia* 32 (2): 237-264.
- Doroszewski, Witold. 2022. Sjp.pwn.pl, 9.07.2022. <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/zasluzyc;5527161.html>.
- Greshake, Gisbert. 2005. *Wprowadzenie do nauki o łasce*. Tłum. Stanisław Jopek. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- In I Cor. = Tomasz z Akwinu. 1953. *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, T. 1, Taurini-Romae: Typografia Pontifica Petri Marietti.
- In I Thes. = Tomasz z Akwinu. 1953. *Super primam Epistolam ad Thessalonicenses lectura*, T. II. Taurini-Romae: Typografia Pontifica Petri Marietti.
- In Ps. = Tomasz z Akwinu, 1863. *In Psalmos Davidis exposition*. Opera Omnia, T. 14, Parmae.
- KKK = *Katechizm Kościoła katolickiego*, wyd. II. 2002. Poznań: Pallottinum.
- MR = *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wyd. I. 1986. Poznań: Pallottinum.
- O’Callaghan, Paul. 1986. „La mediación de Cristo en su Pasión.” *Scripta Theologica* 3: 771-798.
- Paweł VI. 1967. *Konstytucja apostolska Indulgentiarum doctrina*.
- PL 37 = Augustyn, *Enarratio in Psalmos*, 102. W. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. 1865. T. 37. Paris.
- Roszak, Piotr. 2014. „Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec *Cur deus homo* św. Anzelma.” *Teologia w Polsce* 8 (1): 19-36.
- Roszak, Piotr. 2020. *Odkupiciel i przyjaciel. U podstaw chrystologii soteriologicznej św. Tomasza z Akwinu w świetle Super Psalmos* (Biblioteka Instytutu Tomistycznego. Teksty i studia 12). Poznań-Warszawa: Wydawnictwo W drodze – Instytut Tomistyczny.
- Ryś, Grzegorz. 2016. *Moc słowa*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ryś, Grzegorz. 2019. *Moc nadziei*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- S.Th. = Tomasz z Akwinu. *Summa Theologiae*. 1888-1906. Editio Leonina, T. 4-12. Romae.
- ScG = Tomasz z Akwinu, 1918-1926-1930. *Summa contra gentiles*. Editio Leonina, T. 13-15, Romae.
- Sodi, Manlio, i Alessandro Toniolo. 2002. *Concordantia et indices Missalis Romani* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 23). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Szustak, Adam. 2018. *Targ zamknięty. Lekcje Hioba. Droga do zbawienia*. Nowy Sącz: RTCK.

Sjp.pwn.pl. hasło „Zasłużyć - zasługiwać”. Data dostępu 9.07.2022. <https://sjp.pwn.pl/sjp/;2544092>.

Wsjp.pl. b.d. hasło „Ktoś robi łaskę”. Data dostępu: 9.07.2022. https://wsjp.pl/haslo/do_druku/34284/ktos-robi-laske.

On Contemporary (Mis)understanding of the Concept of “Merit”

A b s t r a c t

In contemporary Polish preaching, we can quite often encounter a radical criticism of the concept of “merit”. “Merit” is understood here in the spirit of trading with God on the basis of “something for something”. In this sense, “merit” would be the cause of grace. At the same time, in addition to the postulates to remove the concept of “merit” from religious language, this preaching lacks an explanation of the proper nature of this concept, which is often used in the prayers of the Church recorded in the Roman Missal. This article raises the question of whether the concept of “merit” should be removed from liturgical language, or whether it is appropriate to form Christians to understand it in such a way as to show “merit” not as a cause of grace, but as its effect.

Słowa kluczowe: zasługa, Mszał rzymski, Tomasz z Akwinu, męka Pańska, dobre czyny, nagroda, życie wieczne, kaznodziejstwo

Keywords: merit, Roman Missal, Thomas Aquinas, Passion of the Lord, good deeds, reward, eternal life, preaching

ANDRZEJ DRAGUŁA

Uniwersytet Szczeciński

ORCID ID: 0000-0002-3287-3119

„JA” TEOLOGICZNE. ZNACZENIE WYPOWIEDZI PIERWSZOOSOBOWEJ W KAZANIU NA PRZYKŁADZIE *POSTYLLI KOBIEŃ*

Analizując polskie kaznodziejstwo pod względem jego perswazyjnej skuteczności, Jadwiga Sambor pisała w roku 1988: „Kazanie mówione »od siebie« i z pełnym przekonaniem to warunki niezbędne dla właściwego odbioru” (Sambor 1988, 66). Polska badaczka wskazywała wówczas na konieczność zmniejszenia dystansu między kaznodzieją a słuchaczami, co w języku kazania winno się ujawniać w posługiwaniu się przez mówcę określonymi formami językowymi: „ja” i „my”. W polskiej teolingwistyce – zajmującej się pograniczem językowych i teologicznych aspektów kazania – były to pierwsze uwagi sformułowane przez językoznawcę w odniesieniu do problemu relacji między językiem kazania a kaznodziejską tożsamością. Później problemem tym zajmowali się Dorota Zdunkiewicz-Jedynak, Wiesław Przyczyna, Paulina Łucieńczyk, Diana Gajc-Piątkowska, Beata Matuszewska.

Przeprowadzone przez tych autorów badania i poczynione uwagi koncentrowały się bardziej na aspekcie lingwistycznym (perswazyjność kazania) niż teologicznym (funkcja świadcząca kazania). Obie płaszczyzny – co oczywiste – są jednak ze sobą ściśle powiązane. Jak zauważa Wiesław Dyk:

Osobiste świadectwo homilisty wpływa także na sposób wykonywania posługi przepowiadania. Świadectwo (czy antyświadectwo) przynależy do aktu komunikacji,

gdyż każdy nadawca wypowiada siebie nawet wówczas, kiedy bardzo pragnie siebie ukryć – słowo jest objawieniem osoby, objawieniem osobistego stosunku do przekazywanej treści (Dyk 2015, 418).

Przedmiotem niniejszego artykułu jest zbadanie, w jakim stopniu użycie narracji pierwszoosobowej, wyrażającej się w czasownikowej kategorii 1. osoby liczby pojedynczej¹ powiązane jest z wymiarem świadczącym kazania i ujawnia teologiczną świadomość kaznodziei. Materiał badawczy obejmuje zbiór 91 tekstów kaznodziejskich zebranych w tomie zatytułowanym *Postylla kobiet* (Rudkowska, Błahut-Kowalczyk 2013) i „jest głosem teolożek Kościoła ewangelicko-augsburskiego” w Polsce (Rudkowska, Błahut-Kowalczyk 2013, 9). Wszystkie 43 autorki posiadają wyższe wykształcenie teologiczne, w momencie wydania książki 14 z nich było ordynowanych do służby diakonackiej, resztę autorek stanowiły teolożki nieordynowane, a więc takie, które nie pełniły służby Słowa, a które przygotowały swoje kazania wyłącznie na potrzeby tej publikacji (Rudkowska, Błahut-Kowalczyk 2013, 11)².

Teolog ewangelicki Manfred Josuttis wyróżnia pięć funkcji wypowiedzi pierwszoosobowej w kazaniu: „ja” konfesyjne (wyznanie wiary), „ja” biograficzne (odwołanie do własnego doświadczenia), „ja” reprezentatywne (przedstawiciel słuchaczy), „ja” egzemplaryczne (pierwszy adresat kazania), „ja” fikcyjne (lub fikcjonalne) (Josuttis 1988, 87-94; Müller 2003, 228-229; Przyczyna 2013, 169). Jak się wydaje, w zestawieniu tym brakuje jeszcze jednej funkcji wypowiedzi pierwszoosobowej, jaką spełnia „ja” metatekstowe (narracyjne), czyli odwołujące się do relacji wobec samej struktury wypowiedzi. Wszystkie te funkcje można ująć w dwie grupy: „ja” własne i „ja” zastępcze. Do „ja” własnego („ja” nadawcy) zaliczam „ja” konfesyjne, biograficzne, egzemplaryczne i metatekstowe. W ten sposób bowiem nadawca „wyraża swoje sądy i opinie na dany temat, podaje przykłady ze swego życia, opowiada o sytuacji, której był świadkiem” (Łuczeńczyk 2007, 80). „Ja” zastępcze natomiast to „ja” reprezentatywne i fikcyjne.

1. „Ja” własne

Istotą „ja” własnego jest ujawnianie siebie, własnych stanów emocjonalnych, duchowych, przekonań, doświadczenia wiary:

¹ Wyznacznikami narracji pierwszoosobowej są: formy czasownikowe 1. osoby liczby pojedynczej, formy fleksyjne zaimka osobowego „ja” oraz zaimek dzierżawczy „mój”.

² Wśród autorek była jedna kobieta ksiądz – Magdalena Kluz-Müller, ordynowana w Londynie w roku 2003 i posługująca obecnie w Republice Południowej Afryki. Spośród autorek diakonów sześć zostało ordynowanych na księży 7 maja 2022 r. (Ordynacja kobiet 2022).

Narracja pierwszoosobowa buduje poczucie bliskości, bezpośredniości wypowiedzi kaznodziei, który w atmosferze szczerości i zaufania dzieli się z odbiorcą swoimi doświadczeniami i refleksjami. Pierwsza osoba wprowadza i akcentuje osobistą relację w komunikacji oraz zaangażowanie w problem, a także wzmacnia wiarygodność. Wypowiadając się w pierwszej osobie, kaznodzieja jawi się słuchaczom jako konkretny człowiek wraz z jego osobistymi doświadczeniami, przemyśleniami, jako ktoś, kto odpowiada za przekazywane treści, prezentuje przykłady postępowania (Gajc-Piątkowska 2009, 308)³.

Użycie formy pierwszej osoby liczby pojedynczej wskazuje na narrację tożsamościową. Stopień owego ujawnienia siebie, stopień odkrycia własnej, teologicznej i konfesyjnej tożsamości będzie oczywiście zróżnicowany w zależności od realizacji poszczególnych funkcji. Największą „intensywnością” będzie charakteryzować się „ja” konfesyjne, następnie „ja” biograficzne, „ja” egzemplaryczne, a najmniejszą – co oczywiste – „ja” metatekstowe.

„Ja” konfesyjne ukazuje kaznodzieję jako tego, który mówi o własnym doświadczeniu wiary, o zmaganiu się ze Słowem Bożym, osobistej lekturze Biblii, stanach duchowych:

Za to każdego dnia z całego serca **dziękuję** Bogu. Amen (Izabela Adamczyk-Pagano, 27).

Druga niedziela po Bożym Narodzeniu, a po niej kolejne niedziele okresu Bożego Narodzenia – co **mi** proponują? [...] A może ciężko **mi** wierzyć w historię o Dzieciątku w stajence [...] (Izabela Raabe, 61)?

Gdy **myślę** o tym, czego doświadczać mogli najbliżsi Jezusa, przychodzi mi do głowy jedno słowo: niedowierzenie (Iwona Holeksa, 168).

Choć Izajasz wypowiedział te słowa wiele lat temu, za każdym razem, gdy **czytam** je na nowo, wzbudzają w moim sercu ufność i nadzieję (Dorota Czauderna-Pracka, 184).

Drodzy, **nie wiem**, czy przeżywacie podobne momenty, ale ja nieraz **mam nadzieję**, że tempo codzienności zmniejszy się choć na chwilę (Dorota Czauderna-Pracka, 185).

Tęsknię za dotykiem murów Jerozolimy [...] **Nie mogę się doczekać** mojego kolejnego powrotu do tej ziemi (Barbara Adamus, 259).

Na służebnicę Pańską **chcę patrzeć** przez pryzmat macierzyństwa i wiary. To **dyktuje mi** serce (Aleksandra Błahut-Kowalczyk, 343).

³ Cytaty z *Postylli kobiet* oznaczone są imieniem i nazwiskiem autorki oraz stroną. Pogrubienia w cytatach zostały wprowadzone przez autora niniejszego artykułu.

Mam wrażenie, że w codziennym pędzie, w świecie, który coraz szybciej mnie do przodu, rzadziej dbamy o to, by nasze serce było „czyste”. **Wydaje mi się**, że zapominamy, jaka jest nasza rola tu, na ziemi (Grażyna Pilich, 355).

Lubię usiąść w kościele i **odczuwać** wspólnotę podczas śpiewu, modlitwy, słuchania Słowa Bożego (Bożena Zamarska, 369).

Dziś, kiedy to wspominam, **wiem**, jak wiele im **zawdzięczam** i jaką radość **sprawia mi** także wiara w Boga, pielęgnowana przez moich rodziców. (Bożena Zamarska, 369)

Dla realizacji „ja” konfesyjnego szczególne znaczenie mają czasowniki, które odnoszą się do stanów emocjonalnych i mentalnych, a także czasowniki modalne wskazujące na sposób wykonywania czynności (Zdunkiewicz-Jedynak 1996, 71). Przyjrzyjmy się przykładowi:

Człowiek jest jednak niecierpliwy. Gdy nie ma szybkich efektów, zaczyna wątpić. Jako początkujący nauczyciel religii też **miałam** czasami takie wrażenie. Po lekcji religii w szkole, wychodząc na przerwę, **kierowałam** pytanie do Boga: „Czy to ma sens, skoro uczniowie nie uważają, nie angażują się w studiowanie Słowa Bożego i jego uczenie się?”. Dzisiaj, po latach pracy, już o to **nie pytam** Boga. **Wiem**, że słowo Boże ma moc, jest prawdą i zmienia życie wielu ludzi. **Nauczyłam się**, że nie dzieje się to natychmiast, że Bóg ma własny plan czasowy. Kiedy po latach **spotykam** moich uczniów, dawniej ignorujących słowo Boże, a teraz przyprowadzających swoje dzieci na lekcje religii lub nabożeństwa dla dzieci, z pełnym zaangażowaniem uczących ich modlitwy, to **wiem**, że to nie moja zasługa, ale Słowa Bożego, które wkroczyło w ich życie, pomogło naprawić błędy i wychować w sprawiedliwości Bożej. To **nauczyło mnie**, że **nie wolno mi** się zniechęcać w zwiastowaniu Słowa Bożego, **nie mogę** wątpić w czasie nauczania dzieci modlitw, pieśni czy wersetów biblijnych (Ewa Below, s. 102-103).

Autorka realizuje tutaj funkcję konfesyjną „ja” za pomocą takich czasowników i związków wyrazowych jak: „mieć wrażenie”, „kierować pytanie”, „pytać”, „nauczyć się”, „wiedzieć”. Wszystkie one zostały użyte, aby poinformować o zmieniającym się stosunku autorki do problemu skuteczności słowa Bożego, a więc kwestii *stricte* teologicznej. Stanowczość wyznania wyrażają z kolei konstrukcje „nie wolno mi się zniechęcać” oraz „nie mogę wątpić”. Warto też zauważyć, iż „ja” konfesyjne łączy się tutaj z „ja” biograficznym wyrażonym czasownikiem „spotykać”, a także z konstrukcjami wskazującymi na chronologię życia: „jako początkujący nauczyciel”, „kiedy po latach”. Powiązanie ze sobą narracji biograficznej z konfesyjną czyni wyznanie wiarygodnym, ponieważ wskazuje na jego źródło w doświadczeniu mówiącej.

W poniższym fragmencie kazania innej autorki funkcja konfesyjna „ja” wyrażona jest przede wszystkim za pomocą czasowników odnoszących się do pro-

cesów decyzyjnych: „pytać, zaufać, zdecydować się, wierzyć, wybrać”. Z kolei „ja” biograficzne wyrażone jest przede wszystkim za pomocą konstrukcji z formami fleksyjnymi zaimka „ja”: „mnie”, „mi” oraz zaimka dzierżawczego „mój”: „moim”. Autorka opowiada bowiem o doświadczeniach, których była nie tyle podmiotem, co przedmiotem:

Wiele lat temu jeden szczególny dzień zaważył na całym **moim** życiu. [...] Zdezorientowana i zdruzgotana **pytałam**: „Panie, co mam dalej robić? Jaką drogę wybrać? Był to najtrudniejszy czas, jaki sobie można wyobrazić do podejmowania jakichkolwiek decyzji. Bóg jednak nie pozostawił **mnie** samej sobie. Wtedy właśnie **otrzymałam** werset biblijny ze Słowem, które pomogło **mi** podjąć właściwą decyzję. [...] **Wiedziałam** jednak, co mam zrobić! **Zaufałam** Bogu i Jego obietnicy. Wtedy **zdecydowałam się** podjąć studia teologiczne. [...] Bóg był i nadal jest ze **mną** i z **moimi** najbliższymi we wszystkich trudnych sytuacjach i zmaganiach dnia codziennego. Był i jest, i **wierzę**, że będzie nadal. Droga, jaką **wybrałam**, to droga, która prowadzi do określonego celu – do Jego Królestwa (Anna Kajzar, 254-255).

Podobne powiązanie „ja” konfesyjnego z „ja” biograficznym znajdujemy w kolejnym przykładzie:

Podczas wędrówki pod krzyż **robię** rachunek sumienia. **Myślę** o krętych drogach i zawiłościach mego życia. **Proszę** Pana o odpuszczenie grzechów. **Przywołuję** w pamięci pewien głęboki, zadawniony ból. Kotwicę ratunkową **znajduję** w Słowie [...] (Błahut-Kowalczyk, 112).

„Ja” konfesyjne ujawnić się może także poprzez zastosowanie konstrukcji zawierających leksykalne wyznaczniki wskazujące na utożsamienie się z przedstawianą tezą:

W moim przekonaniu tekst biblijny przeznaczony na dzisiejszą niedzielę [...] zawiera niezwykle aktualne przesłanie (Grażyna Pilich, 74).

W mojej opinii jest to odwaga porównywalna z nieprzestrzeganiem postu przez Nauczyciela i Jego uczniów (Grażyna Pilich, 75).

Jest mi bliski pogląd Lutra, który uważał, że należy czcić Marię ze względu na Jezusa (Aleksandra Błahut-Kowalczyk, 342).

[...] **jestem przekonana**, że wasi bliscy, którzy znajdują się w ziemi cmentarnej, zasługują na to, by być w waszej pamięci (Grażyna Pilich, 356).

Taki sposób realizacji „ja” konfesyjnego nie musi dotyczyć ściśle rozumianego przedmiotu wiary (*depositum fidei*). Chodzi raczej o publiczne przyznanie się

mówcy, że dany sąd uznaje się za swój. Autorka nie ukrywa się za formami bezosobowymi (np. „można powiedzieć, że”), nie ukrywa siebie, ale wprost przyznaje się do określonych opinii, przekonań czy sądów, czyniąc tym samym kazać nie osobistym wyznaniem.

Konfesyjna funkcja „ja” może zostać wyrażona krótką frazą zawierającą wyznanie wiary (w coś) bądź jej odrzucenie (krótką formułą wiary). Stało się tak w kazaniu Izabeli Sikory, która swój długi wywód, dotyczący ewentualnej daremności zbawczego trudu Chrystusa w odbiorze współczesnego człowieka, konkluduje zaprzeczeniem o charakterze *stricte* konfesyjnym: „Wierzę, że nie” (Izabela Sikora, 287).

Jeśli chodzi o „ja” biograficzne, to ujawnia się ono przede wszystkim poprzez przywoływanie własnych doświadczeń, wydarzeń i przeżyć z przeszłości sformułowanych w czasie przeszłym:

Pamiętam pytanie kobiety, która przeżyła obóz koncentracyjny [...]. (Anna Kajzar, 83).

Będąc kiedyś na wycieczce w Karpaczu, **spacerowałam** w okolicy kościółka Wang. W pewnym momencie **usłyszałam** piękny śpiew. Dobiegał on z otwartego okna domu. **Podeszłam** bliżej, **usiadłam** w cieniu i ponad godzinę **słuchałam** wielu zwrotek pieśni pochwalnych pochodzących z naszego śpiewnika kościelnego. (Renata Raszyk, 200)

Pamiętam, jak w czasie naszej służby w Poznaniu poznaliśmy pewne małżeństwo (Izabela Sikora, 284).

Powiedziała **mi** wówczas, że nie może zrozumieć ludzi, którzy są w stanie myć zęby przy płynącej z kranu wodzie [...] (Izabela Sikora, 285).

Jakiś czas temu **czytałam** artykuł dotyczący nadziei u ludzi chorych. [...] Zupełnie niedawno **rozmawiałam** z przyjacielem, który jest wolontariuszem w hospicjum dla dorosłych (Izabela Sikora, 295).

Natknęłam się ostatnio na ciekawe słowa znanego i cenionego polskiego prozaika, poety, eseisty i tłumacza [...] (Paulina Hławiczka, 308).

Kiedyś **usłyszałam** w telewizji fragment dyskusji, w trakcie której ktoś podał następującą definicję: „Roztropność to jest nawyk używania rozumu”. **Zapamiętałam** ją, bo mi się spodobała (Małgorzata Gaś, 329).

Pojechali, a ja **stałam** ze łzami w oczach. Bóg wysłuchał naszych modlitw. Pół godziny później przyszedł elektryk, któremu z radością **wręczyłam** ostatnią ratę naszego zadłużenia (Halina Radacz, 350).

Z dzieciństwa **pamiętam** przygotowania moich nieżyjących już dziadków, które czynili w związku z Pamiątką poświęcenia kościoła. **Pamiętam**, jak zachęcali mnie do uczestnictwa w tej uroczystości (Bożena Zamarska, 369).

Ciekawy przykład „ja” biograficznego znajdujemy w kazaniu Heleny Gajdacz:

„[...] w Sylwestra **uczestniczyłam** w pogrzebie mojego byłego ucznia, potem kolegi po fachu – bo pedagoga. Ból, smutek, żal... Siedząc w kościelnej ławce, **pomyślałam** o tym, jak trudno rodzicom oddawać swojego syna, żonie – swego męża, dzieciom – swego ojca, bratu – swojego jedyne go brata. Jak trudno. **Pamiętam** też, jak ciężko mi było, gdy odchodziłam na emeryturę, z jakim żalem oddawałam to, co przez wiele, wiele lat stanowiło treść mojego zawodowego życia” (Helena Gajdacz, 55).

Autorka odwołuje się tutaj do dwojakiego doświadczenia. Najpierw odwołuje się do cudzego doświadczenia, które jest przedmiotem jej osobistej refleksji – śmierć byłego ucznia jako „oddanie” dziecka, a następnie nawiązuje do osobistego doświadczenia „oddawania” swojego życia. W dalszej części kazania autorka wprowadza jeszcze inne niż „ja” kategorie czasownikowe: „my” – „w ostatnim roku też coś oddajemy” oraz „ty” – „co Ty oddajesz Panu?”. „Ja” biograficzne służy więc tutaj temu, aby stworzyć u słuchacza przekonanie, że autorka „wie, o czym mówi”, że owo „doświadczenie oddawania”, które uczyniła lejtmotywem swojego kazania, jest jej osobiście znane.

Przechodząc do „ja” egzemplarycznego, należy zauważyć, iż wskazuje ono na autora kazania jako na jego pierwszego słuchacza:

Jak naprawdę **przeżywam** czas pasyjny? Jak **modłę się**? Jak **pojmuję** swój grzech? (Aleksandra Błahut-Kowalczyk, 112).

Użyte w tej funkcji „ja” często występuje w bezpośrednim sąsiedztwie z formami 2. osoby liczby pojedynczej „ty” oraz 1. osoby pojedynczej „my”:

Zadaję sobie pytanie, jak jest **z nami**? **Ze mną** i **z tobą** (Dorota Czauderna-Pracka, 88)?

Jaka będzie **moja**, **twoja**, **nasza** odpowiedź (Urszula Śliwka, 129)?

W powyższym przykładzie narracja pierwszoosobowa służy personalizacji postawionego pytania. Gdyby autorka sformułowała je z pominięciem odwołania do pierwszej osoby, a więc tylko „[...] jak jest z nami? Z tobą?”, wówczas wyłączyłaby się ze wspólnoty zasygnalizowanej wcześniej formą „my”. Sekwencja pytań w zaproponowanych przez nią formach osobowych, i to w takiej, a nie innej kolejności sprawia, że mówiąca staje się pierwszym odbiorcą postawionego pytania.

„Ja” egzemplaryczne pojawia się także, gdy kaznodzieja formułuje modlitewną prośbę do Boga:

Jezu, przekonaj **mnie**, **proszę** Amen. (Beata Reske, 125).

Panie Jezus, przyjmij **mnie** do Twojego Królestwa. Amen (Urszula Śliwka, 129).

Według W. Przyczyny kaznodzieje mają tendencję do ukrywania „ja” ujawniającego i uciekają od teologicznej narracji tożsamościowej:

Słabością wielu duchownych jest niechęć do ujawniania siebie, lęk przed obnażeniem swojej osobowości. Księża raczej mówią o Bogu z pozycji obiektywnego zewnętrznego, osobiście niezaangażowanego świadka, który coś relacjonuje, o czymś naucza, niż z pozycji człowieka bezpośrednio zaangażowanego w to, o czym mówi (Przyczyna 2013, 156).

Podstawową strategią ukrywającą jest używanie formy pierwszej osoby liczby mnogiej „my”, czyli tzw. *pluralis homileticus*. W założeniu forma ta „ułatwia przekonanie, budzi wiarygodność, nie wprowadza podziału między kaznodzieją a słuchaczami, nie wynosi go ponad nich, wyraża świadomość wspólnego kroczenia tą samą drogą wiary” (Siwek 1992, 128). Tak rozumiane „my” służy postulowanej współcześnie dialogiczności kazania, która wspomaga perswazję: „kaznodzieja staje wśród słuchaczy jako jeden z nich, mówi kazanie także do siebie samego. Taka postawa zniewala, słuchacz czuje się niejako przymuszony ową formą »my« do współmyślenia” (Sambor 1988, 60). Językoznawcy przestrzegają jednak przed pozornością wspólnoty generowanej przez użycie form 1. osoby liczby mnogiej. Według B. Matuszczyk, „w praktyce kaznodziejskiej *pluralis homileticus* nie oznacza wspólnego (obejmującego nadawcę i odbiorcę) »my«. Oznacza zwykle uogólnionego człowieka” (Matuszczyk 2001, 303; por. Bukowski 1992, 70-72).

Strategię ukrywania „ja” konfesyjnego (tożsamościowego) można zauważyć na przykład w kazaniu Haliny Radacz:

Ale jeśli **zastanawiam** się nad tą ludzką walką z postanowieniami, z nowymi porządkami, obietnicami składanymi sobie, bliskim i samemu Bogu, to **czuję i widzę**, jak **jesteśmy** bezradni (Halina Radacz, 57).

Autorka podejmuje zagadnienie dotyczące życia moralno-duchowego, jakim jest doświadczenie bezradności wobec własnych postanowień. Ucieka jednak od odpowiedzi udzielonej w 1. osobie liczby pojedynczej do formy „my”. Ostatecznie nie deklaruje się: „jestem bezradna”, ale „jesteśmy bezradni”. Ucieka od osobistego wyznania do ogólnej konstatacji, która ma o wiele mniejszą siłę perswazyjną i osłabia świadczącą funkcję „ja”.

Ostatni typ „ja” własnego, czyli „ja” metatekstowe „ma najmniejszą wymowę perswazyjną”, ale jest ono szczególnie ważne z punktu widzenia realizacji funkcji fatycznej wypowiedzi, ponieważ „pobudza uwagę słuchacza i wzmacnia jego ciekawość w stosunku do wypowiedzi nadawcy” (Łuczeńczyk 2007, 80). Oto przy-

kłady użycia „ja” metatekstowego (za P. Łucieńczyk za metatekstowe uznałem także konstrukcje „myślę, że”):

Dlaczego o tym **mówię** (Karina Chwastek-Kamieniorz, 36)?

Powiedziałam wcześniej (Halina Radacz, 59).

Myślę teraz o chorych, ale dotyczy to również wielu innych problemów, doświadczeń, trudności, przez które przechodzimy (Izabela Sikora, 295).

Myślę, że mój komentarz do tych słów naszego dobrego Nauczyciela jest zbyteczny... (Małgorzata Gaś, 301).

Mam przed oczyma pewien obraz (Aleksandra Błahut-Kowalczyk, 241).

Gdy **słyszę** o synach, potomkach i dziedzicach, jako kobieta **nie jestem** zbyt uszczęśliwiona, bo w pierwszym odruchu, w warstwie językowej **nie mogę** się z tymi słowami identyfikować [...] (Iwona Ślawik, 337).

Opowiedziałam tę historię, ponieważ zawsze, kiedy **myślę** o trudach odbudowy, remontów, czy koniecznej modernizacji naszych kościołów i kaplic, kiedy **słyszę** słowa skądinąd uzasadnionych obaw: czy damy radę, czy starczy nam pieniędzy, siły – **widzę** garstkę ludzi w Olsztynku [...] (Halina Radacz, 350).

Przychodzi mi na myśl historia pewnego człowieka [...] (Grażyna Pilich, 355).

A do Was, dzieci, **pragnę** dzisiaj, na progu wakacji, skierować pełne nadziei słowa [...] (Urszula Śliwka, 364).

Myślę, że każdy z nas może sam odnaleźć odpowiedź na te pytania (Ewa Olencka, 238).

Przytoczone powyżej przykłady występowania „ja” metatekstowego wymykają się jednoznacznej kwalifikacji. Nie służą one bowiem jedynie delimitacji poszczególnych partii wypowiedzi, ale wprowadzają także konotacje konfesyjne i biograficzne. Autorki płynnie przechodzą od metatekstowych sygnałów narracji do wypowiedzi o charakterze osobistym.

2. „Ja” zastępcze

Zastępcze użycie wypowiedzi pierwszoosobowej kształtuje u odbiorcy poczucie bliskości i wspólnoty z wiernymi. „W podobnych kontekstach – zauważa D. Zdunkiewicz-Jedynak – kaznodzieja na równi ze wszystkimi uczestnikami nabożeństwa objęty jest perswazją. Daje to wyrażenie autentycznego współbraterstwa, współodpowiedzialności i solidarności z wiernymi” (Zdunkiewicz-Jedynak 1996, 72). Przykładem może być sekwencja dwóch pytań sformułowanych w 1. osobie liczby pojedynczej, które to pytania autorka stawia w imieniu każdego słuchacza:

Jak **postrzegam** miłość matki do dziecka? Jakie obrazy **widzę** (Aleksandra Błahut-Kowalczyk, 343)?

Według P. Łuczeńczyk forma pierwszoosobowa użyta jako „ja” zastępcze „ma funkcję zwrotu do odbiorcy” i zazwyczaj można ją zamienić na formę „ty” bądź „my” bez zmiany sensu zdania (Łuczeńczyk 2007, 82). Poniższy fragment kazania jest bardzo dobrym przykładem użycia takiego „ja” reprezentatywnego, które można bez uszczerbku dla treści zamienić na „ty”:

Czy **mogę** o sobie powiedzieć, że **jestem** człowiekiem wiernym? Wiernym Bogu, ludzom i sprawom, które **uważam** za niezwykle ważne **dla mnie** i dla tych, z którymi **współpracuję** albo **tworzę** jakąś społeczność (religijną, rodzinną, towarzyską, kulturową) (Małgorzata Gaś, 329)?

Wyrażone w 2. osobie liczby pojedynczej odnośne fragmenty kazania brzmiałyby następująco: „czy **możesz** o sobie powiedzieć, że **jesteś**?”, „które **uważasz** za niezwykle ważne **dla ciebie**” itd. Przyjmuje się, że użycie formy „ty” ma dużą wartość perswazyjną: „2. osoba l. poj. każdorazowo aktualizuje określone normy i wartości, a podstawowym i ostatecznym punktem ich odniesienia staje się poszczególne, jednostkowy człowiek” (Zdunkiewicz-Jedynak 1996, 73-74). Jednocześnie jednak, jak zauważa P. Łuczeńczyk, jest to bardzo osobisty zwrot do odbiorcy, ale jeśli jest nadużywany, to może wydawać się nieco sztuczny i może utracić swoją wartość perswazyjną (Łuczeńczyk 2007, 82). Wydaje się, że funkcja perswazyjna formy „ty” staje się szczególnie wątpliwa w przypadku pytań stawianych słuchaczowi. Skrócenie dystansu spowodowałoby, że pytania, które w zamyśle miały mieć charakter prowokujący do zastanowienia, zaczęłyby brzmieć oskarżycielsko. Poza tym stałyby się dla słuchacza sygnałem, że mówiący wyłącza się z kręgu tych, których one dotyczą. Poczynione uwagi można także odnieść do innych przykładów pytania wyrażonego pierwszoosobowo w funkcji „ja” reprezentatywnego:

Kto w **moim** życiu objawia **mi**, czyli odsłania to, czego jeszcze w pełni **nie dostrzegam**? (Izabela Adamczyk-Pagano, 27).

Na ile **przywalam** Jezusowi odradzać się w **mym** życiu od nowa (Izabela Raabe, 61)?

Przekształcone na wypowiedź drugoosobową pytania to zabrzmiałyby jako element rachunku sumienia: „Kto w **twoim** życiu objawia **ci** to, czego jeszcze w pełni **nie dostrzegasz**?”; „Na ile **pozwalasz** Jezusowi odradzać się w **twoim** życiu od nowa?”.

Przytoczone powyżej przykłady dotyczą tzw. pytań medytatywnych albo właściwych dla rachunku sumienia. Używając tych pytań, autorki komunikują

swoim słuchaczom, że one tylko artykułują problem, natomiast to sam odbiorca winien sobie takie pytania postawić. Dzięki temu pytanie staje się bardziej perswazyjne, a słuchacz jest poniekąd zobowiązany do uznania go za swoje (Tarczewska 2011, 33).

Według P. Łuczeńczyk „ja” reprezentatywne ma dużą siłę illokucyjną w wypowiedziach budujących nastrój, zwłaszcza w zakończeniu kazania (Łuczeńczyk 2007, 82). W analizowanym korpusie przykładem takiego użycia formy „ja” jest deklaracja mówiącej: „Dlatego z głębokości serca **zawołam**”, która poprzedza zacytowany w całości Kantykt Zachariasza (Aleksandra Błahut-Kowalczyk, 343).

Między oboma sposobami funkcjonowania „ja” w jednostce homiletycznej („ja” własne oraz „ja zastępcze”) istnieje związek, który M. Tarczewska nazywa „transpozycją osób gramatycznych” albo „grą osób gramatycznych”, co ujawnia się jako „dynamiczne ”przeskoki” między osobami gramatycznymi w tekście” (Tarczewska 2011, 15). Jeśli bowiem „ja” własne identyfikuje się z kaznodzieją jako nadawcą wypowiedzi, to „ja” zastępcze jest głosem „każdego z nas”, „reprezentacją prawdopodobnych myśli audytorium” i używane jest do reprezentacji „każdego chrześcijanina”, a więc „do grupy słuchaczy, której według systemu gramatycznego nie przysługuje”. Użycie obu form w bezpośredniej bliskości, gdy „ja” własne płynnie przechodzi w „ja” zastępcze, prowadzi do transpozycji, przeniesienia osoby gramatycznej, a w konsekwencji zmiany systemu paradygmatycznego, który opary jest na fundamentalnej relacji „ja” – „wy” (Tarczewska 2011, 16-17). W wyniku transpozycji role komunikacyjne (nadawca i odbiorca) zostają zastąpione osobami gramatycznymi, które im w sensie ścisłym nie przynależą. W pewnym sensie nabywają cech dwojakich: właściwych zarówno roli komunikacyjnej (odbiorca), jak i osobie gramatycznej („ja”). „Ja” zastępcze nie traci zupełnie swojego pierwotnego znaczenia gramatycznego. I tak na przykład „ja” zastępcze nabierające cech właściwych dla formy gramatycznej „wy” zachowuje – przynajmniej częściowo – swoją oryginalną charakterystykę: „wymiar intymności, indywidualizacji każdego ze słuchaczy i aktywnego artykułowania jego myśli z pozycji mówcy” (Tarczewska 2011, 17).

Przykładem transpozycji jest fragment kazania Katarzyny Rudkowskiej:

Myślę, że dziś powinniśmy się zastanowić nad dwoma pytaniami: „Czy jestem **przygotowana, przygotowany** na przyjście Mesjasza” oraz „czy **wyczekuję** powtórnego przyjścia Zbawiciela na Ziemię?”. [...] Czy jako człowiek wierzący **wyczekuję** powtórnego przyjścia Pana Jezusa? Czy **czekam** na to wielkie wydarzenie, czy też raczej **odsuwam** je w daleką przyszłość? **Wiem**, że to kiedyś nastąpi, ale jest jeszcze dużo czasu? A może powtarzne przyjście, tu i teraz, pokrzyżowałoby mi plany? (Katarzyna Rudkowska, 22).

Autorka kazania płynnie przechodzi od „ja” własnego („myślę”) do „ja” zastępczego („wyczekuję, jestem, czekam, odsuwam, wiem”). Efekt transpozycji wzmocniony jest poszerzeniem rodzaju gramatycznego: „przygotowana, przygotowany”. Będąc kobietą, autorka w sposób naturalny używa przymiotnika odczasownikowego w formie żeńskiej („przygotowana”). Inaczej jednak niż rodzaj męski, który w odbiorze zazwyczaj traktowany jest jako ten, który obejmuje zarówno mężczyzn, jak i kobiety, rodzaj żeński identyfikuje tylko jedną część audytorium – same kobiety, dlatego autorka do formy żeńskiej („przygotowana”) natychmiast dodała formę męską („przygotowany”), dzięki czemu jej wypowiedź zabrzmiała bardziej inkluzywnie. Jak zauważa Tarczewska, retoryczne przekształcenie „ja” służy do „nawiązania możliwie jak najbliższego kontaktu ze słuchaczami, ale też do mocnej perswazji, nakłaniającej odbiorców, żeby prezentowane idee przyjęły za swoje” (Tarczewska 2011, 31). Efekt transpozycji wzmocniony jest także poprzez dookreślenie podmiotowe „ja” zastępczego: „człowiek wierzący”. Określenie to jednocześnie poszerza i zawęża podmiot kryjący się pod „ja” zastępczym. Autorka stawia to pytanie nie tylko w swoim imieniu, ale wszystkich wierzących (poszerzenie) i tylko wierzących (zawężenie).

A oto inny przykład transpozycji osób gramatycznych, gdzie autorka rozpoczyna od „ja” konfesyjnego („wydaje mi się”), następnie przechodzi do „ja” reprezentatywnego („do mnie, mam”), by znów powrócić do „ja” konfesyjnego („ja jestem”):

Co w takim razie ze słowem „dziękuję”? Czasami **wydaje mi się**, że stało się ono nie-modne, zostało wrzucone do lamusa. A jednak! Ono nadal istnieje i funkcjonuje, choć władcza i nieposkromiona natura człowieka podpowiada – „wszystko dziś może należeć **do mnie**”. Skoro **mam** pełne prawo do wszystkiego, to po co dziękować i komu? Często **szukam** dla siebie wytłumaczenia, że to **ja jestem** tą, której powinno się niemalże dziękować za to, że jest (Czauderna-Pracka, 86-87).

Powyższe przykłady potwierdzają tezę, że transpozycyjne użycie „ja” w kazaniu wzmacnia nie tylko wymiar komunikacyjny, ale także teologiczny – świadczący. Jeśli kaznodzieja sprawnie „gra” formą gramatyczną „ja”, „w sposób domyślny pozwala każdej z obecnych osób na stanie się „ja” zdolnym do osobistego wyboru, do wiary bądź zwątpienia według własnego sposobu i do swobodnego złączenia się w „my” wspólnoty chrześcijańskiej” (Reymond 1998, 97).

3. Zakończenie

Analiza frekwencyjna pozwala stwierdzić, że na 91 zbadanych kazań obecność narracji wyrażonej w 1. osobie liczby pojedynczej potwierdzono w 33 jednost-

kach, co stanowi nieco ponad 1/3 całego korpusu. Użycie narracji pierwszoosobowej zidentyfikowano u 22 autorek na wszystkie 43, które opublikowały swoje teksty w *Postylii kobiet*. Skąd bierze się tak mała frekwencja analizowanej formy gramatycznej w badanych kazaniach? Odpowiedzi na to pytanie można szukać na dwóch płaszczyznach: sprawności komunikacyjno-retorycznej oraz kompetencji teologicznej ściśle powiązanej z samoświadomością autorek jako teolożek. Płaszczyzny te są jednak ze sobą ściśle powiązane, a kompetencja teologiczna w dużej mierze warunkuje sprawność komunikacyjno-retoryczną.

Autorkami, które najczęściej stosowały konstrukcje z „ja”, są dk. Aleksandra Błahut-Kowalczyk, Dorota Czauderna-Pracka, dk. Małgorzata Gaś, Grażyna Pillich, dk. Halina Radacz, dk. Izabela Sikora, Bożena Zamarska. Na uwagę zasługuje znacząca reprezentacja kobiet, które w momencie publikacji pełniły służbę diakonańską, a więc zwiastowały Słowo Boże podczas liturgii. Zapewne doświadczenie przepowiadania pozwoliło nabrać tym autorkom większej sprawności komunikacyjno-retorycznej, która objawia się w zdolności posługiwania się narracją w 1. osobie liczby pojedynczej w różnych funkcjach. Mówca realizuje w kazaniu wiele ról: jest interpretatorem słowa Bożego, reprezentantem Kościoła, osobą, która sama doświadcza działania Słowa, ale także jednym ze słuchających. Zdolność posługiwania się „ja” wynikać będzie zapewne z rozpoznania siebie w tych poszczególnych rolach. W analizowanych kazaniach przeważa użycie „ja” własnego nad „ja” zastępczym. To pierwsze użycie „ja” w pewnym sensie narzuca się samo. Jest bowiem czymś naturalnym mówienie o swoich doświadczeniach, wydarzeniach, w których brało się udział, co w kazaniu objawia się jako „ja” biograficzne. Kaznodzieja może natomiast czuć barierę przed używaniem „ja” w funkcji konfesyjnej. Wymaga to bowiem od niego większego „obnażenia się”, które nie dotyczy już samych wydarzeń z jego życia, ale sfery przeżyć, emocji, przekonań – sfery wiary⁴. Tutaj pojawia się „pokusa” ukrycia za formą 1. osoby liczby mnogiej.

Jeśli przyjąć, że „wypowiadając się w pierwszej osobie, kaznodzieja jawi się słuchaczom jako konkretny człowiek wraz z jego osobistymi doświadczeniami, przemyśleniami, jako ktoś, kto odpowiada za przekazywane treści, prezentuje przykłady postępowania” (Gajc-Piątkowska 2009), to należy uznać, iż połowa autorek badanego zbioru nie wprowadziła do proponowanego kazania żadnych osobistych odniesień ani do wydarzeń z własnego życia, ani do osobistych do-

⁴ Krytycznie wobec użycia „ja” konfesyjnego wypowiedział się homileta prezbiteriański Bryan Chappell: „Kiedy mówi się to, co mówi Bóg, kaznodzieja jest osłonięty Jego autorytetem. [...] Kościół tak naprawdę nie jest zainteresowany tym, co myśli kaznodzieja. [...] Słuchacze są tutaj, aby usłyszeć Słowo Boże. Jeśli nie można powiedzieć „Biblia mówi” w odniesieniu do istoty naszego przesłania, wspólnota nie musi się traktować naszych wniosków z większym poważaniem niż spekulacje jakiegokolwiek innego myśliciela” (Chappell 2009, 92).

świadczeń czy przekonań. Nieobecność „ja” zastępczego nie musi świadczyć o braku poczucia wspólnoty mówcy ze słuchaczami, w badanych kazaniach dominuje bowiem wspólnototwórcze „my”. Być może brak „ja” zastępczego, a w konsekwencji transpozycji osób gramatycznych wynika z braku wystarczającej kompetencji retoryczno-komunikacyjnej. Wpływ na ten stan mogą mieć dwa czynniki. Po pierwsze, kompetencji tej nabywa się w praktyce kaznodziejskiej. Po wtóre, zbiór obejmuje kazania napisane, a nie wygłoszone. Realizacja tej kompetencji *in actu praedicationis* mogłaby wyglądać zupełnie inaczej, komunikacja oralna bowiem w sposób naturalny bardziej narzuca narrację pierwszoosobową niż tekst napisany (Reymond 1998, 97).

Bibliografia

- Bukowski, Peter. 1992. *Predigt wahrnehmen: homiletische Perspektiven*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH.
- Chapell, Bryan. 2009. *Prêcher: L'art et la manière*. Trad. Christophe Paya. Charols: Éditions Excelsis.
- Dyk, Stanisław. 2015. „Miejsce świadectwa w przepowiadaniu homilijnym”. *Verbum Vitae* 28: 401-422.
- Gajc-Piątkowska, Diana. 2009. „Kategoria osoby we współczesnym kazaniu”. W *Język religijny dawniej i dziś (w kontekście teologicznym i kulturowym)*, t. IV, 307- 316. Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- Josuttis, Manfred. 1988. „Der Prediger in der Predigt. Sündiger Mensch oder mündiger Zeuge”. W *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der praktischen Theologie*, 87-94. München: Kaiser.
- Łucieńczyk, Paulina. 2007. „Funkcja perswazyjna czasownikowej kategorii osoby w kazaniu”. *Językoznawstwo* 1(1): 79-87.
- Matuszczyk, Bożena. 2001. „Krytyka czy perswazja? O retoryce współczesnego kaznodziejstwa”. W *Retoryka dziś: Teoria i praktyka*, 301-312. Kraków: Wydawnictwo „Poligrafia Salezjańska”.
- Müller, Klaus. 2003. *Homiletika na trudne czasy*. Tłum. Magda Mijalska. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Ordynacja kobiet. 2022. https://bik.luteranie.pl/pl/nawosci/ordynacja_kobiet,3491.html.

- Przyczyna, Wiesław. 2001. „Relacje nadawczo-odbiorcze w kazaniu i sposób ich wyrażania”. W *Retoryka dziś: Teoria i praktyka*, 333-342. Kraków: Wydawnictwo „Poligrafia Salezjańska”.
- Przyczyna, Wiesław. 2013. *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II: Pytania – problemy – wyzwania*, Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Reymond, Bernard. 1998. *De vive voix: Oraliture et prédication*. Genève: Éditions Laboe et Fides.
- Rudkowska, Katarzyna i Błahut-Kowalczyk, Aleksandra. 2013. *Postylla kobiet: Zbiór kazań na niedziele i święta*. Dziegielów: Wydawnictwo „Warto”.
- Sambor, Jadwiga. 1988. „O języku współczesnych kazań polskich. Próba opisu”. W *O języku religijnym*, 45-70. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Siwek, Gerard. 1992. *Przepowiadać skuteczniej: Elementy retoryki kaznodziejskiej*. Kraków: Wydawnictwo „Homo Dei”.
- Tarczewska, Markéta. 2010. *Dialogizacja monologu. Komunikatywne aspekty współczesnych polskich homilii*. Brno: Uniwersytet Masaryka.
- Zdunkiewicz-Jedynak, Dorota. 1996. *Językowe środki perswazji w kazaniu*. Kraków: Wydawnictwo „Poligrafia Salezjańska”.

**Preacher’s “I”. Meaning of first-person utterance in sermon exemplified
in Women’s Postill (Postylla kobiet)**

A b s t r a c t

The paper presents an analysis of contemporary preaching in terms of the use of the forms of the 1st person singular “I” as exemplified in *Postylla kobiet. Zbiór kazań na niedziele i święta* (Women’s Postill. Collection of sermons for Sundays and holidays) by 43 women theologians of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Poland. Out of 91 sermons, the 1st person singular form is present in 33 units by 22 authors. These utterances represent both of the use of one’s own “I” (biographical, confessional, exemplary, metatextual) and a surrogate “I”. The absence of these forms in the remaining sermons may result, inter alia, from the fact that the collection includes sermons written for the purposes of publication, and not sermons actually preached in church. The implementation of rhetorical and communication competences could look different *in actu praedicationis*. The lack of the form of “I” in the remaining sermons does not necessarily mean the

lack of a sense of community with the audience, as they the community-forming form of the 1st person plural "we" is widespread in them.

Keywords: sermon, preacher's "I", Evangelical Church of the Augsburg Confession, homiletics

Słowa kluczowe: kazanie, „ja” kaznodziejskie, Kościół ewangelicko-augsburski, homiletyka

JOANNA GACKA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ORCID ID: 0000-0001-7133-5420

„PAN POŁOŻYŁ MI NA SERCU” – EKSKLUZYWIZM JĘZYKOWY W ŚRODOWISKACH EWANGELIKALNYCH

Wstęp

Ekskluzywizm językowy – czyli używanie specyficznego, często niezrozumiałego dla innych języka – występuje w wielu społecznościach. Ma on wiele zalet, jednak może powodować problemy z komunikacją zarówno w ich obrębie, jak i (szczególnie) podczas kontaktów zewnętrznych. W przypadku środowisk chrześcijańskich problemy z komunikacją mogą skutkować obniżeniem skuteczności działań misyjnych oraz negatywnym odbiorem aktywności takich wspólnot.

Kwestia „chrześcijańskiej nowomowy” jawi się jako realny problem w samych kościołach, ale także (a może przede wszystkim) w działaniach ewangelizacyjnych. Badania i wywiady z ludźmi z różnych kościołów dowodzą, że wiele osób (w tym pastory i liderzy) postrzega tę kwestię jako poważne zagrożenie dla rozwoju wspólnot. Jednocześnie pewne elementy tej manieri językowej wydają się niezwykle mocno zakorzenione w świadomości polskich chrześcijan ewangelikalnych¹ i charyzmatycznych. Temat ten jest od czasu do czasu podnoszony w samych środowiskach ewangelikalnych, na przykład przy okazji zajęć z homiletyki

¹ Jak podano na stronie internetowej Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej, w zakładce „Ewangelikalizm”, kościoły ewangelikalne (lub ewangeliczne) wywodzą się z konserwatywnego protestantyzmu, wyznają pierwsze symbole chrześcijańskie, akcentujące podstawowe zasady Reformacji

czy retoryki. Jednakże bardzo często sami członkowie omawianych wspólnot nie zdają sobie sprawy z tego, jak wiele wyrażen i zwrotów jest niezrozumiałych lub rażących dla osób spoza ich środowiska. Bywa też, że niektóre sformułowania są rozumiane w sposób zupełnie inny od zamierzonego. Stwierdzenie, że „słowa są źródłem nieporozumień” ma tu pełne zastosowanie.

1. Język jako narzędzie porozumiewania się

Język towarzyszy ludziom od zarania dziejów. Korzystanie z języka to najważniejsze narzędzie przekazywania sobie informacji, nauczania czy innych sposobów porozumiewania się i ekspresji, pozwalające na sprawne współdziałanie (Sapir 2003, 50). Jednakże język to coś więcej – ma on bowiem moc konsolidacji, stanowi symbol wspólnoty (Sapir 2003, 55), wyraża stan kultury w danej epoce czy grupie, pozwala na określenie powiązań między poszczególnymi osobami czy większymi społecznościami (von Humboldt 2003, 63).

Języka używamy przede wszystkim, aby:

- przekazywać, wymieniać z innymi ludźmi informacje i komunikaty;
- wyrażać oceny rzeczy, ludzi, relacji i uczuć;
- definiować świat wokół nas;
- dzielić się z innymi wynikami swoich obserwacji i doświadczeń;
- nawiązywać kontakt, współpracę, porozumiewać się na różnych płaszczyznach (Dobek-Ostrowska 2004, 25).

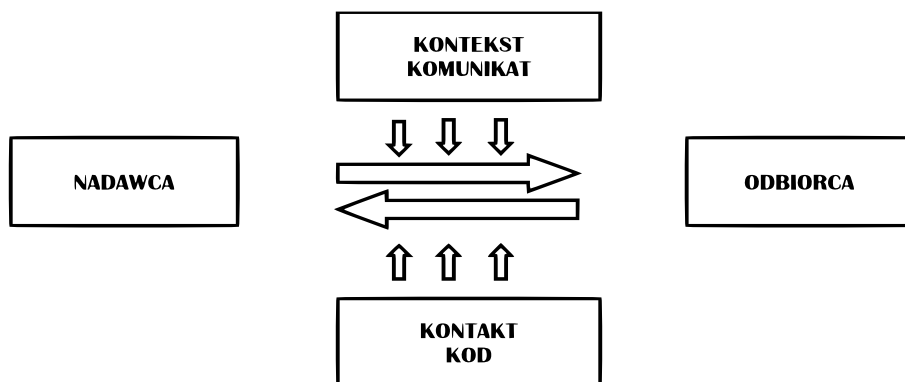
Na co dzień własnym językiem po prostu się posługujemy, nie zwracając szczególnie uwagi na jego konstrukcję, historię czy stopień skomplikowania. Jest narzędziem umożliwiającym (a w każdym razie ułatwiającym) formułowanie myśli, wyrażanie ich i przekazywanie innym. Porozumiewanie się w ten sposób jest dla człowieka naturalne i oczywiste. W rzeczywistości jednak używanie języka to skomplikowany proces, a komunikacja za jego pomocą obejmuje wiele poziomów. Na każdym z nich mogą wystąpić zakłócenia.

1.1. Schemat i funkcje komunikacji werbalnej

Każdy proces komunikacji werbalnej przebiega według schematu uwzględniającego nadawcę komunikatu, jego kontekst, treść komunikatu, kontakt (inte-

(Tylko Pismo, Tylko Chrystus, Tylko łaską, Tylko przez wiarę) i podkreślają konieczność indywidualnego nawrócenia oraz osobistą relację człowieka z Bogiem. W szerszym ujęciu ewangelikalizm to ruch ponadwyznaniowy, który kładzie nacisk na osobistą relację człowieka z Bogiem przez Chrystusa, wyrażającą się w odpowiedniej postawie etycznej; zachęca do lektury Pisma Świętego, modlitwy i wpływu na społeczeństwo poprzez zaangażowanie misyjne, społeczne i naukowe (zob. EWST Centrum Edukacyjne b.d.).

rakcję) między nadawcą i odbiorcą, wspólny dla obu stron kod oraz odbiorcę komunikatu (Jakobson 1989, 81).



Ilustracja 1. Schemat procesu komunikacji (za: Łęcki, Szóstak 1999, 48).

W zależności od dominującego wyeksponowania jednego z tych elementów mówimy o jednej z poniższych funkcji języka:

- emotywniej lub ekspresywniej, gdy wyeksponowany jest nadawca, jego odczucia i postawa wobec komunikatu (przykłady: „nienawidzę chłodu”, „ojcie, znów się spóźnił”, „dlaczego ciągle pada?”);
- poznawczej lub referencyjnej, gdy wyeksponowany jest kontekst, wspólny dla nadawcy i odbiorcy (tu najczęściej pojawia się forma oznajmująca taka jak „będzie zimno”, „Jezus urodził się w Betlejem”);
- poetyckiej, gdy wyeksponowany jest sam komunikat i jego forma;
- fatycznej, gdy wyeksponowany jest kontakt między nadawcą i odbiorcą komunikatu (przykładem mogą być formuły grzecznościowe „jak się masz”, „co słychać” itp.);
- metajęzykowej, gdy na pierwszym miejscu znajduje się kod (przekazywane są informacje o samym języku);
- konatywniej, gdy wyeksponowany jest odbiorca (wypowiedź ma wywrzeć wpływ na odbiorcę, skłonić go do reakcji np. „odłóż książkę” czy „udowodnij mi istnienie Boga”) (Łęcki, Szóstak 1999, 49).

W artykule tym najwięcej uwagi poświęcono funkcjom związanym ze zrozumieniem i jasnością przekazu.

1.2. Języki obce i „obce”

Wielu ludzi przeżywa w swoim życiu sytuację, w której nie rozumieją tego, co mówią inni. Najczęściej dzieje się tak, gdy ktoś mówi nieznanym językiem,

lub gdy oglądamy film w nieznanej wersji językowej. Jeśli przy tej okazji zachodzi interakcja, wzajemne niezrozumienie własnych języków znacząco utrudnia komunikację, ograniczając ją do koniecznych informacji i przekazania najprostszych emocji. Nic dziwnego, że przybyli do nieznanego plemienia podróżnicy lub misjonarze zaczynali od uczenia się języka. Znajomość choćby podstawowych słów ułatwia życie, jednakże dopiero dobre poznanie mowy, wraz z jej niuansami i idiomami, pozwala na pełne uczestnictwo w życiu grupy (wraz z rozumieniem subtelności leżących u podstaw żartów czy aluzji). Między innymi dlatego tłumacze biorący udział w akcji organizacji Wycliffe Bible Translators², często zaczynają swoją pracę od dłuższego pobytu w miejscu, w którym mówi się danym językiem, by dosięgnąć jego korzeni i sedna.

Jednak języki obce nie muszą pochodzić z innych krajów. Istnieją także dialekty, czy slangi, niekiedy równie niezrozumiałe, jak języki z innego kraju, a czasem – mimo pozornego podobieństwa wyrażen – niosące zupełnie inną treść. Styl powszechnego języka i slangu lub gwary – czy to regionalnej, czy środowiskowej – obfituje w sytuacje wzajemnego niezrozumienia, czasem powodujące konflikty lub po prostu humorystyczne.

W przypadku zaburzeń schematu komunikacji spowodowanych nieznajomością języka drugiej strony procesu problem występuje po stronie kontekstu oraz – przede wszystkim – kodu komunikatu.

Barierę językową, łatwą do przezwyciężenia, jeśli chodzi o podstawową komunikację, w sytuacji gdy wymagane jest porozumienie na wyższych płaszczyznach, okazują się czasem przeszkodą nie do przezwyciężenia.

1.3. Zjawisko ekskluzywizmu językowego³

Obecnie liczbę języków etnicznych określa się na blisko 7 tysięcy (Eberhard, Simons, Fenning 2022), przy czym w rzeczywistości można mówić o znacznie większej liczbie, jeśli dodamy do tego języki grup społecznych, zawodowych czy środowiskowych. I o ile liczba żywych języków i dialektów etnicznych zmniejsza się, w wyniku wymierania danych grup i niezachowaniu się zapisów języków na

² Wycliffe Bible Translators to międzywyznaniowa organizacja non-profit z siedzibą w USA. Za cel stawia sobie przetłumaczenie Biblii na jak najwięcej języków, tak by była dostępna dla ludzi z całego świata (zob. Wycliffe Bible Translators b.d.).

³ W artykule mianem „ekskluzywizmu językowego” określa się nieetniczne i nie pochodzące z klas społecznych odmiany języka narodowego, które posługują się pojęciami i słowami niezrozumiałymi dla innych lub rozumianymi w potocznym języku inaczej niż używane w obrębie takiej odmiany. Jedną z nazw używanych dla określenia takich języków w lingwistyce jest określenie „socjolekty”. W części poświęconej samemu zjawisku użyte jest właśnie to określenie. Jednakże w pozostałych częściach pojawia się sformułowanie „ekskluzywizm językowy”, ponieważ niesie ono ze sobą szerszą treść niż tylko zdefiniowanie zjawiska.

piśmie, o tyle zwiększa się liczba tych drugich – nazywanych socjolektami. Opisywaniem gwar i odmian językowych zajmuje się socjolingwistyka (Grabias 2019, 13-15). Według tej nauki nie pochodzące ze źródeł etnicznych lub szeroko pojętych społecznych (klasy społeczne) „ekskluzywne” odmiany języka – socjolekty (Grabias 2019, 111) – czyli odmiany języka narodowego powstałe pod wpływem warunków środowiskowych można podzielić na trzy kategorie, wskazujące jednocześnie na genezę ich tworzenia (Grabias 2019, 123):

- zawodowość – utworzony w ten sposób język jest przydatny w profesjonalnej działalności danej grupy (profesjolekty, np. język prawniczy, język informatyków, język teologiczny) (Grabias 2019, 111);

- tajność – chęć lub konieczność kodowania informacji, tak by była ona zrozumiała tylko dla wybranej grupy osób (tu przykładem mogą być slangi gangów czy tzw. grypsera, ale także szyfrowane wiadomości przesyłane sobie przez tajne bractwa);

- ekspresywność – język w tym przypadku ma nie tylko przenosić komunikat merytoryczny, ale także informować słuchaczy o stosunku członków grupy do rzeczywistości, którą opisuje (np. slangi młodzieżowe) (Grabias 2019, 146).

Powyższe kategorie wskazują także na kryteria, według których wyróżnia się przynależność socjolektyczną danej odmiany językowej.

1.4. Socjolekty

Każdy człowiek w swoim życiu uczestniczy przynajmniej w kilku grupach społecznych posługujących się specyficznym, mniej lub bardziej ekskluzywnym językiem. Do niektórych z nich przynależymy przez całe życie, inne towarzyszą nam na różnych etapach rozwoju społecznego i zawodowego (Grabias 2019, 118). Część socjolektów tworzy się z konieczności lub dla wygody (np. profesjolekty), inne służą do podkreślenia przynależności do danej grupy czy wyjątkowości opisywanego w ten sposób tematu. Przy czym ten sam socjolekt, używany w różnych środowiskach, może pełnić różne funkcje. Można je także podzielić na stabilne (czyli takie, w których zasób leksykalny jest względnie stały w czasie) i niestabilne (w nich język zmienia się wraz ze zmianami np. pokoleniowymi) dialekty.

1.4.1. Języki „branżowe” – profesjolekty

Zarówno powstanie jak i funkcjonowanie takich odmian języka ekskluzywnego ma swoje uzasadnienie praktyczne. Kryterium określenia danego języka jako profesjolektu jest stopień jego zawodowości. Oczywiście może on zawierać

także elementy pozostałych kategorii, jednakże zarówno tajemność, jak i ekspresywność nie są w nim ani dominujące, ani zamierzone.

Przy czym różnią się one od typowego słownictwa naukowo–profesjonalnego tym, że używane są w nich także metafory, neologizmy, a nawet zwroty żartobliwe, które nie mają ścisłego znaczenia profesjonalnego, stanowią natomiast określenia stworzone na potrzeby porozumiewania się w konkretnym środowisku zawodowym (Klemensiewicz 1953, 40). Przykładem profesjolektów może być żargon środowiska medycznego („oczko” – zestaw witamin z grupy B, „dusiciel” – anestezjolog, „robótki ręczne” – operacja), czy informatyków i administratorów sieci („użytkownik” – użytkownik komputera o niskich kompetencjach informatycznych, „geek” – informatyk, posługujący się slangiem).

1.4.2. Slang, żargon, dialekt środowiskowy

W grupach o charakterze innym niż zawodowy stosowane są zarówno tajne, jak i jawne odmiany języków środowiskowych, z przewagą ekspresywności nad zawodowością. Przykładem tajnego dialektu może być środowisko więzienne z licznymi odmianami tzw. grypsery. Ekspresywne słownictwo znajdziemy z kolei chociażby w różnych formach slangów młodzieżowych, w których zastosowane synonimy powszechnych słów wyrażają stosunek do danego tematu czy przedmiotu – stąd na przykład ich różnorodność (np. określenia na ocenę niedostateczną: „bania”, „bomba”, „gol”, „jeden”, „kij”, „kołek”, „lacha”, „lufa”, „pała”, „palencja” (Kresa 2016, 60). Takie słowa nazywamy emocjonalizmami (Grabias 2019, 158).

Innym kryterium podziału socjolektów (zarówno branżowych, jak i środowiskowych) jest także stopień ich tajemności. Podstawowy podział na odmiany jawne i tajne języka należy uzupełnić o „intencjonalnie tajne” i „intencjonalnie jawne”. W socjolektach intencjonalnie jawnych (do których należy także język używany w kościołach) można wyróżnić dwie podkategorie utworzone w oparciu o zakres komunikatywności (wąska i szeroka) (Grabias 2019, 158).

Socjolekty pełnią między innymi funkcje grupotwórcze (Grabias 2019, 135). Ich stosowanie pozwala odróżnić daną grupę od innych, w pewien sposób kreuje jej tożsamość. Używanie wspólnego języka wpływa na integrację grupy oraz na utożsamianie się pojedynczych osób z daną grupą. Dodatkowo grupa używająca odrębnego języka w wielu przypadkach podnosi przez to swój prestiż środowiskowy⁴. Socjolekty są także narzędziami do interpretowania rzeczywistości, a na-

⁴ Twierdzenie S. Grabiasa o prestiżu ma zastosowanie do wielu grup, jednakże nie zawsze dotyczy grupy stanowiącej temat niniejszej pracy.

wet do pewnego rodzaju kreowania jej (Grabias 2019, 135-136). Wszystkie te cechy i funkcje można rozpoznać w dużym stopniu w językach środowisk religijnych.

Oprócz wielu korzyści, które niosą ze sobą języki ekskluzywne, mają one swoje ograniczenia, związane z samą ideą „innego” języka. Oczywiście granica między pozytywnymi i negatywnymi cechami danej odmiany socjolektu jest płynna i zależy od jego przeznaczenia. Na przykład niewątpliwe korzyści płynące z używania slangu informatycznego przez administratorów sieci (szybsze przekazywanie informacji) zamieniają się w utrudnienia, gdy wspomniany administrator usiłuje przy użyciu tego samego języka porozumieć się z użytkownikiem. Ograniczenia te są tym bardziej dotkliwe im bardziej otwarty i misyjny charakter ma grupa, która używa języka o cechach ekskluzywności.

1.5. Językowe wykluczenie

Zjawisko językowego wykluczenia jest obecnie przywoływane przede wszystkim w kontekście wykluczenia cyfrowego, jednakże można o nim mówić w każdym przypadku, w którym w środowisku istotnym dla danej osoby nie jest ona w stanie komunikować się z innymi, gdyż nie rozumie ich języka.

Językowe wykluczenie obejmuje przynajmniej czasowo większość ludzi. Przez całe życie uczymy się kolejnych „języków” poszczególnych środowisk, a część z nich jest początkowo niezrozumiała. Doświadczenie to skutkuje albo nauczeniem się nowego języka, albo rezygnacją z pogłębiania komunikacji w danej grupie. O ile jednak w przypadku grup zawodowych oraz innych, w których obecność jest dla danej osoby konieczna lub istotna, stara się ona jak najszybciej opanować kompetencje językowe, o tyle w innych sytuacjach wiele zależy od postawy grupy posługującej się danym językiem, a także postrzegania atrakcyjności danego środowiska. W sytuacji przypadkowego kontaktu niezrozumiały język staje się niekiedy nieprzekraczalną barierą. Paradoksalnie właśnie w ten sposób unika się wykluczenia językowego albo znacząco minimalizuje jego negatywne skutki na poziomie własnych wrażeń i odczuć. Oceniając jakiś język jako „dziwaczny”, „sekiarski” czy „głupi”, człowiek racjonalizuje decyzję o nie uczeniu się go, a jednocześnie odrzuca możliwość bliższego kontaktu z grupą, która tego języka używa. Można tu mówić o formie harmonizacji dysonansu poznawczego (Aronson, Wilson, Akert 2012, 78).

2. Język jako narzędzie tworzenia wspólnoty religijnej

2.1. Język w religii

Języki religijne (wraz z ich wariantami o różnym stopniu sformalizowania)

bez wątpienia należą do socjolektów. W przypadku zdecydowanej większości współczesnych (ale też historycznych) kościołów i wspólnot chrześcijańskich można występujące w nich dialekty środowiskowe zaliczyć do grupy ekspresywnych i intencjonalnie jawnych. Tworzenie się i funkcjonowanie języków religijnych ma równocześnie bardzo ścisły związek z treściami opisującymi zupełnie inną rzeczywistość niż ta, którą komunikujemy poprzez język potoczny. Chodzi tu o rzeczywistość transcendentną, związaną z wiarą, wykraczającą poza widzialny – czy postrzegany jakimikolwiek zmysłami – świat (Krok 2006, 41). To oczywiste, że opis takiej rzeczywistości, przekaz prawd wiary czy próba wyjaśnienia kwestii związanych ze światem nadprzyrodzonym wymaga użycia specyficznego słownictwa, odniesienia do symboli, metaforyzacji i wyjścia poza obiektywne opisy (Tillich 2003, 323). Jednocześnie słownictwo oraz sposoby przekazu od wieków kształtowały się wraz z religiami, które opisywały, stąd – choć zawsze odrębny od języka *profanum* – język *sacrum* nie nastręcza zazwyczaj trudności w komunikacji.

Język religijny może wykazywać się silnym oddziaływaniem perswazyjnym, dotyka bowiem bardzo mocno sfery wartości. Pozwala to wpływać na zachowania, postawy i odczucia odbiorców przekazu religijnego. Komunikacja perswazyjna jawi się więc jako podstawowa funkcja tego języka (Krok 2006, 49).

W danym kraju i kręgu kulturowym szeroko pojęty język religijny jest zatem na ogół szeroko znany i doskonale rozumiany przez wszystkich, bez względu na to czy są członkami danej wspólnoty religijnej, stanowi bowiem część kodu kulturowego, który funkcjonuje nie tylko w obrębie religijnych obrzędów, ale także w literaturze, sztuce czy nawet w mowie potocznej.

Ta prawidłowość działa w dwie strony. Języki religijne (na różnym poziomie) powstawały przez wieki, i również przez wieki ludzie uczyli się, że o sprawach religii mówi się specjalnym językiem, a czasem nawet wyjątkowym tonem (można zauważyć taką zmianę tonu u księży, pastorów, a nawet u chrześcijan nie będących duchownymi, gdy z tematyki potocznej przechodzi się do religijnej). Okazuje się więc, że mają tu zastosowanie utrwalone wzorce reakcji (Cialdini 2016, [ePUB]), wzmocnione przez szacunek do przedmiotu rozmowy. Między innymi z tego powodu język modlitw, pieśni, kazań czy obrzędów liturgicznych, zwłaszcza w tradycyjnych kościołach, jest uroczysty, dostojny i nieco staroświecki. Jego odmienność podkreślają liczne archaizmy, metafory i powtórzenia, mające także za zadanie zwiększenie mocy przekazu (Leeuw 2003, 288-292). Chrześcijański język obrzędowy nie różni się pod tym względem od języków innych religii. I podobnie jak one, z czasem stał się skomplikowany i daleki od języków „żywych”.

2.1.1 Przypadek łaciny

Spisanie i utrwalenie języka liturgicznego miało miejsce w pierwszych wiekach Kościoła. Przykładem może być *Tradycja Apostolska* Hipolita (Sinka 1997, 170). Działanie takie miało na celu między innymi ochronę przed wkradnięciem się w liturgię herezji. Sama łacina zaś zaczęła wypierać coraz słabiej rozumiany język grecki dopiero w IV wieku, z powodów zbliżonych do tych, z powodu których kilkanaście wieków później Reformacja od niej odeszła – w tym czasie to właśnie ona była „językiem ludu”⁵.

Liturgia w języku łacińskim kształtowała się przez kilka wieków, by w okresie średniowiecza stać się nie tylko mniej więcej stałą dla Kościoła zachodniego, ale i ujednoliconą w większości krajów podległych jurysdykcji papieża. Wiązało się to z zanikiem zarówno greki, jak i narodowych języków podczas obrzędów. Zmiany te miały znaczenie także polityczne – wiązały się między innymi z próbą utworzenia na gruzach Rzymu chrześcijańskiego imperium łacińskiego, co stanowiło próbę zintegrowania poddanych wokół jednej religii, wyznawanej wszędzie w taki sam sposób. Jednakże łacina nie adaptowała się tak samo łatwo na wszystkich chrześcijańskich terenach. Problemy z „kościelnym językiem” były szczególnie dotkliwe w krajach, w których na co dzień używano języków z zupełnie innej grupy, a łacina nie była wcześniej znana. Na przykład na ziemiach dzisiejszej Republiki Czeskiej konieczne było przełożenie Biblii oraz niektórych liturgii na bliższy tamtejszym ludom język starocerkiewnosłowiański (Kadlec 1991, 22). Liturgia słowiańska, wprowadzona przez Cyryla i Metodego, uzyskała nawet na kilkadziesiąt lat uprawnienia równe łacinie, by pod koniec X wieku stać się ponownie zakazaną (Kadlec 1991, 101). Wobec coraz mniejszej zrozumiałości łaciny, kolejne próby wprowadzenia języków narodowych do liturgii podejmowali na przykład katarzy czy (znów w Czechach) Jan Hus, jednak dopiero Reformacji udało się całkowicie zmienić obraz nabożeństwa. Sama łacina w Kościele rzymskokatolickim obowiązywała w liturgii do połowy XX wieku (Blachnicki, Schenk, Zielasko 1967, 638). Dopiero Sobór Watykański II zezwolił na częściowe wprowadzenie języków narodowych (Sacrosanctum Concilium 1963, nr 36).

Współcześni zwolennicy powrotu do łaciny jako jedną z przyczyn o charakterze pragmatycznym wskazują jakość komunikacji i jedność wiernych. Twierdzą oni mianowicie, że obecnie, w dobie częstych podróży i migracji ludzi, używanie do obrzędów liturgicznych tego samego języka ułatwiłoby udział w mszach i nabożeństwach oraz pomogło w szybszej integracji. Jako przykład wskazują odpra-

⁵ W Komentarzu do Listów św. Pawła Pseudo-Ambroży, wspomina, iż wierni „śpiewają po grecku nie rozumiejąc znaczenia słów, jednakże Duch Święty, którego otrzymali na chrzcie, z pewnością rozumie potrzeby ich serca”.

wiane już dziś obrzędy z udziałem wiernych z różnych krajów – teksty liturgiczne w języku łacińskim i narodowym umożliwiają łatwiejsze śledzenie przebiegu liturgii oraz uczestnictwo w niej.

Okazuje się więc, że stanowiąca symbol niezrozumiałego, ekskluzywnego języka liturgicznego łacina została wprowadzona, by zbliżyć się do ludzi (Pełka 2004). Co więcej, dziś też bywa używana właśnie w tym celu, ułatwiając uczestnikom nabożeństw zrozumienie ich, a więc pełniejszą integrację z innymi wierzącymi, bez względu na używany język ojczysty. Jednak przez większość czasu nie spełniała tej właśnie roli. Nic dziwnego, że kolejne grupy próbujące reformować Kościół przez wieki domagały się zmian w tym właśnie zakresie.

2.2. Reformacja a język

Truizmem jest stwierdzenie, że jednym z postulatów Reformatorów była dostępność Pisma Świętego w językach narodowych. Zresztą o taką dostępność walczono już wcześniej. Jednakże za czasów Lutra możliwość realizacji tego postulatu stała się o wiele bardziej realna. I to właśnie wprowadzenie go w życie doprowadziło do tak szybkiego upowszechnienia idei głoszonych przez doktora Marcina i jego następców. Co spowodowało, że właśnie w XVI wieku się powiodło? Jedną z wielu przyczyn – ale bardzo istotną – było wynalezienie i rozpoczęcie stosowania druku. Upowszechniane w ten sposób kolejne księgi Biblii, ale także odezwy, ulotki informacyjne czy słynne postulaty trafiały do dużej liczby osób, a język, którym były pisane, okazywał się zrozumiały i łatwiejszy w odbiorze. W ten sposób łacińskojęzycznemu „kościółowi rzymskiemu” można było przeciwstawić wiarę bliską ludziom, bo przekazywaną ich własnym językiem.

Sam Marcin Luter rozprawy i polemiki teologiczne pisał po łacinie, dbał jednak, by jego apele, odezwy i postulaty były znane szerszemu gronu osób, dlatego tworzył je w języku niemieckim. Podobnie działo się z tekstami innych Reformatorów. Okazało się to doskonałym posunięciem – zarówno treści pisane przez Ojców Reformacji, jak i kolejne tłumaczenia Biblii stały się pierwszą „literaturą masową”, czytaną powszechnie i pociągającą za sobą decyzję o przyłączeniu się do nowego ruchu religijnego (Febvre, Martin 2003, 59). Wiara po raz kolejny wzięła się ze słuchania czytanych w zrozumiałym języku słów Ewangelii.

Trudno dziwić się, że upowszechnianie reformacyjnej myśli oraz leżącej u jej podstawy samodzielnej lektury Pisma Świętego stało się jednym z priorytetów w wielu nurtach protestanckich. Głoszenie kazań w zrozumiałych językach, nauka czytania, tworzenie towarzystw biblijnych, których zadaniem było nie tylko samo tłumaczenie Pisma na nowe języki, ale częstokroć również poprawianie, do-

stosowywanie do zmian lingwistycznych istniejących przekładów – to wszystko stało się nieodłączną częścią protestanckiej misji i jest nią także do dziś. Wystarczy wspomnieć przywoływaną już tu organizację Wycliffe Bible Translators, która na swojej stronie podaje, że Biblia w całości dostępna jest w ponad 700 językach i dialektach, zaś Nowy Testament został przetłumaczony na ponad 1600 języków. Dla porównania – pod koniec roku 2011 było to odpowiednio ponad 470 i ponad 1200 języków (Wycliffe Bible Translators 2022).

3. Ekskluzywizm językowy w ewangelikalnych kościołach w Polsce

3.1. Geneza odmienności językowych

Język środowisk ewangelikalnych w Polsce kształtował się w oparciu o wiele różnorodnych źródeł – począwszy od tłumaczeń Biblii, a skończywszy na woli odróżnienia się od „języka katolickiego”. Zobaczmy więc najważniejsze źródła tych odmienności.

3.1.1. Tłumaczenia Biblii

Biblia to lektura obowiązkowa każdego ewangelikalnego chrześcijanina, podstawa jego wiedzy o Bogu i wierze. Nic dziwnego zatem, że – podobnie jak w przypadku innych religii Księgi – zwroty pochodzące z Pisma Świętego stanowią niebagatelną część zasobów językowych używanych do mówienia o sprawach związanych z religią i duchowością. W Polsce środowiska ewangelikalne od lat używają zasadniczo dwóch tłumaczeń⁶ (Modnicka 2009, 224) – *Biblii Gdańskiej*⁷ oraz *Biblii Warszawskiej*⁸, zwanej też Brytyjką, ze względu na Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, które podjęło się jej wydania. Wiele zwrotów i wyrażen pochodzi z tych właśnie źródeł. Można wśród nich wymienić na przykład takie wyrażenia jak: „kładzenie runa”, „nie jestem z tego świata”, „narodzenie na nowo”, „upamiętanie”, „napominanie”, „namaszczenie”, „człowiek duchowy”, „na niwie Pańskiej”, „mąż Boży”, „wielki Babilon” czy „pokuta”. Oczywiście, tłumaczenia Biblii (zwłaszcza współczesne) nie różnią się od siebie w sposób diametralny, jednakże korzystanie z tekstu biblijnego (o czym za chwilę) jest nieco odmienne u protestantów ewangelikalnych niż u katolików, prawosławnych czy protestantów z kościołów tradycyjnych. Cytaty i zwroty biblijne trafiły bowiem w sposób

⁶ W ostatnich latach upowszechniają się oczywiście nowsze tłumaczenia, jednak funkcjonują one na tyle krótko, że cytaty i frazy z nich pochodzące nie są aż tak popularne.

⁷ Przekład na język polski dokonany w 1632 roku, przez kilkaset lat podstawowe tłumaczenie kościołów i wspólnot protestanckich.

⁸ Wydany w 1975 roku przekład Biblii z języków oryginalnych, aktualnie najpopularniejszy przekład Pisma Św. wśród polskich protestantów.

bezpośredni do języka i są używane w „znaczeniu biblijnym”, często różnym od potocznego⁹.

Rozmawiający z ludźmi spoza swojego kręgu ewangelikalni chrześcijanie zdają sobie zresztą sprawę z archaiczności czy innego znaczenia części używanych zwrotów (Modnicka 2009, 224) pochodzących z Biblii, dlatego starają się tłumaczyć, co przez nie rozumieją. Jednakże dotyczy to tylko niektórych sformułowań – inne tak bardzo zakorzeniły się w języku, że ich właściwe rozumienie przez rozmówcę wydaje się oczywiste.

3.1.2. Przekłady innych tekstów

Ostatnie 30 lat, a zwłaszcza rozkwit Internetu to okres bardzo zintensyfikowanych kontaktów z treściami ewangelikalnymi w językach innych niż polski. Przekłady pieśni, kazań czy książek i artykułów (przede wszystkim z języka angielskiego) zaowocowały wieloma nowymi słowami i zwrotami stanowiącymi częstokroć kalki językowe. Należą do nich takie sformułowania jak „mieć relację z Bogiem”, „mieć społeczność z Bogiem”, „chodzić z Bogiem”, „przyjąć Jezusa jako osobistego Zbawiciela”, „mieć dobry czas”, „poprowadzić w...”, „być zachęconym”. Oczywiście zapożyczenia i kalki nie pochodzą wyłącznie z języka angielskiego (Modnicka 2009, 224), jednak takich można znaleźć najwięcej. Przyczyniły się do tego przekłady kazań misjonarzy odwiedzających Polskę na przełomie wieków, ale także translacje pieśni czy artykułów, dokonywane w najlepszej wierze przez osoby o średniej znajomości języka angielskiego, w tym jego idiomów. Przykładami takich tłumaczeń mogą być chociażby popularne broszury dla konwertytów, obfitujące we wspomniane (i różne inne) sformułowania, ale też ulotki i inne materiały rozdawane podczas spotkań i ewangelizacji (wiele z nich zawiera na przykład pytanie „Czy przyjąłeś już Jezusa jako swojego osobistego Zbawiciela?”).

Przykłady słów i zwrotów ich pochodzenia, sposobu rozumienia przez środowiska ewangelikalne i ew. znaczeń w innych środowiskach

Wyrażenie	Prawdopodobne pochodzenie	Rozumienie w środowiskach ewangelikalnych	Rozumienie potoczne/odbiór
Cichy czas	ang. <i>quiet time</i> (lepiej przetłumaczyć jako np. czas wyciszenia)	Czas indywidualnej modlitwy, czytania Pisma Świętego.	„Ciche dni” na przykład po kłótni.

⁹ Przykłady niektórych słów i zwrotów, ich pochodzenia, sposobu rozumienia przez środowiska ewangelikalne i znaczeń nadawanych w innych środowiskach znajdują się w tabeli nr 1.

Mieć społeczność z Bogiem	ang. <i>to have community with God</i> (dosł. mieć, posiadać więź z Bogiem)	mieć więź, pozostać w relacji	Społeczność rozumiana na wzór grupy w portalu społecznościowym, nie kojarzone z relacjami
Być namaszczoneym	Biblia	Znajdować się pod natchnieniem Ducha Świętego	Odniesienie do „robić coś z namaszczeniem”, czyli w skupieniu lub z powagą, także do wyznaczenia przez kogoś „z namaszczenia”.
Być światowym	Biblia	Grzeszyć, być z dala od Jezusa, odchodzić od niego.	Być obytym, umieć się zachować, mieć doświadczenie towarzyskie.
„Bracie”, „Siostró”	Biblia	Zwrot grzecznościowy, zastępujący „pan”, „pani”.	Członkowie rodziny albo odbiór jako archaizmu, sztuczności.
Pokuta	Biblia	Żałowanie za grzechy, chęć odwrócenia się od nich.	Spowiedź, sakrament pokuty.
Usługiwać, usługa	Biblia, ang. <i>to serve</i> (służyć)	Stosowane do czynności takich jak modlitwa, śpiew, kazanie.	Kojarzenie z usługami świadczonymi w ramach jakiejś działalności.
Uwielbienie	ang. <i>praise</i> (np. <i>praise service</i> tłumaczony dosłownie w Polsce jako służba uwielbienia), ale także <i>worship</i> (czyli oddawanie czci)	Wychwalanie Boga, modlitwa, wyrażana najczęściej poprzez śpiew.	W wielu kontekstach niezrozumiałe, odbierane jako „przeduchowiona” nazwa zespołu muzycznego.

Tabela 1. Opracowanie – przeprowadzone ankiety, wywiady, lektura kazań.

3.1.3. Negacja katolicyzmu

Wiele odmienności językowych w polskim ewangelikalizmie wynika z chęci pokazania swojej odrębności wobec dominującej w naszym kraju religii. Między innymi z tego względu w swoisty sposób pielęgnowane są różnice w języku religijnym, wynikające z powodów omówionych we wcześniejszych punktach. Kościoły ewangelikalne w Polsce, jak już wspomniano, są kościołami konwertytów, którzy stanowią większość tych społeczności. Zmiana języka, przyswojenie nowych zwrotów, to element postrzeganej jako radykalna odmiany życia, zerwania

ze „starym, martwym kościołem”. Wiąże się z tym pewnego rodzaju niechęć do używania słów i zwrotów uważanych za „katolickie”, takich jak „Pan Jezus”, „Maryja”, „Pismo Święte”, „parafia”, „wierny”. Niektóre osoby unikają słowa „sakrament”, zamiast którego używają „ustanowienie”, zastępują słowo „misja” określeniem „ewangelizacja” (Bosch 2010, 433) czy nawet odrzucają termin „kościół” jako określenia mniejszej społeczności lub budynku – tu konsekwentnie używano „zbór” lub „zbór Boży”.

Oczywiście, niektóre ze zmian leksykalnych idą w parze ze zmianami znaczeniowymi (np. ksiądz – pastor, lider czy komunია lub eucharystia – Wieczerza Pańska), jednak inne nie niosą przewartościowań merytorycznych, a jedynie językowe, mające podkreślać zmianę w życiu mówiącego.

3.1.4. Zmiana narracji

Specyficzne dla ewangelikalnego języka wyrażenia i zwroty, przez emocjonalny ładunek, który często niosą, doskonale służą jako swego rodzaju sceneria konkretnych narracji, wynikających z samej koncepcji Kościoła, misji czy relacji osób wierzących i niewierzących. Przykład takiej narracji podaje W. Kowalewski pisząc o tradycyjnym triumfalistycznym podejściu do osób nienawróconych, przywołując zwroty narracji militarnej takie jak „zdobywanie dusz dla Pana”, „walka ze światem” czy „ewangelizacyjna krucjata” (Kowalewski 2011, 6). Można tu dodać także „bój modlitewny”. Inna ze scenerii, którą można przywołać, odnosi się do poczucia bezpieczeństwa i sytości – mamy więc określenia „mała trzódka”, „Pan mnie pasie”, „obfitować w Panu” czy „nasycić się Słowem”.

3.2. Wiara blisko życia

Paradoksalnie wiele ewangelikalnych odmienności językowych wywodzi się z prób przybliżenia języka religijnego do mowy potocznej i odwrotnie. Ma to związek z przeświadczeniem tego nurtu chrześcijaństwa o konieczności codziennego praktykowania wiary i wcielania w życie nauk ewangelicznych. Próby zbliżenia tych dwóch światów owocują z jednej strony „upotocznieniem” języka religijnego, z drugiej zaś strony zjawiskiem określanym mianem „ewangelicznej fabularyzacji”, czyli funkcjonowaniem zwrotów pochodzących z Biblii i kręgów kościelnych w języku codziennym (Kowalewski 2011, 6). To właśnie z tych prób wywodzą się częste przypadki (niekiedy nawet zabawne) niezrozumienia czy zdziwienia odmiennościami leksykalnymi prezentowanymi w ewangelikalizmie, a także poczucie sztuczności czy niewłaściwości pewnych określeń. Zwroty takie jak „Jezus jest super!”, „Jezus to mój kumpel”, „Jeden gość oddał za mnie

życie na krzyżu”, „Mam hotline z niebem”¹⁰ mają podkreślać bliską więź z Bogiem, jednak u osób wychowanych w tradycyjnych nurtach religijnych budzą niekiedy zgoda odmienne odczucia – wrażenie braku szacunku a nawet lekceważenia *sacrum*.

Druga strona medalu to „przeduchowienie” języka – czyli używanie (a raczej nadużywanie) zwrotów o zabarwieniu religijnym. „Duchowy język do mówienia o sprawach duchowych” w pewien sposób zaczął być używany w odniesieniu do wszystkich treści (podobnie jak wiara ma przenikać całe życie). Mamy tu do czynienia z wyrażeniami typu „Pan położył mi na sercu”, „dostałem Słowo od Pana”, „Boże standardy / prowadzenie”, „napominam Cię w imieniu Jezusa”, „nie jestem z tego świata”, „upamiętaj się”. Przyczyny takiego właśnie używania sformułowań o zabarwieniu religijnym tkwią między innymi w chęci zademonstrowania swojej *duchowości*¹¹ lub bliskości z Bogiem, stanowiąc pewnego rodzaju sposób na wyróżnienie się pobożnością. Do innych powodów można zaliczyć pragnienie odróżnienia się od *tego świata*¹² również mową, związane z jednymi z największych problemów komunikacyjnych polskiego ewangelikalizmu, do których – za Tadeuszem J. Zielińskim – zaliczam separacjonizm i antykturowość (Zieliński 2004, 133).

4. Problemy wynikające ze stosowania ewangelikalnego języka ekskluzywnego

Kwestię „osobliwości mowy” ewangelikalnej omawia obszernie w swoim opracowaniu Noemi Modnicka (Modnicka 2009, 213-226). Nie skupia się ona bezpośrednio na problemach wynikających z używania tego języka, jednak można w jej tekście znaleźć wiele przykładów na niezrozumienie, czy odczuwanie go jako zauważalnie odmiennego. Mają tego świadomość nawet sami rozmówcy przeprowadzających wywiady studentów, starając się „przełożyć” niektóre wyrażenia na język potoczny, czy wytłumaczyć je rozmówcy¹³. Pojawiają się zwroty typu „my tak mówimy”, „tak to nazywa Nowy Testament”, „tak jest w Słowie Bożym” itp.

¹⁰ Zwroty zasłyszane podczas ewangelizacji czy spotkań międzywyznaniowych.

¹¹ Celowo użyto tu słowa „duchowość” w znaczeniu stosowanym przez środowiska ewangelikalne – nie oznaczającym pewnej niestopniowalnej właściwości człowieka czy kwestii związanych z Bogiem („sprawy duchowe”), ale związanej ze stopniowalnym pojęciem „człowiek duchowy” przeciwstawianym „człowiekowi cielesnemu”.

¹² Ponownie wyrażenie w znaczeniu przyjmowanym przez ewangelikalnych – czyli świata grzesznego, nie znającego Jezusa.

¹³ Podstawą analizy N. Modnickiej są wywiady, które studenci etnologii przeprowadzali z przedstawicielami kościołów ewangelikalnych.

Osoba, która po raz pierwszy ma do czynienia z językiem używanym przez ewangelikalnych chrześcijan, często przeżywa zdziwienie, a nawet szok. Sposób wyrażania się jest odbierany jako bardzo ekspresywny, emocjonalny, niekiedy staroświecki, zaś często – jako trudny do zrozumienia. Taki obraz wyłania się z rozmów przeprowadzonych zarówno na potrzeby tej pracy, jak i wcześniej, na etapie pierwszych kontaktów z odmiennościami leksykalnymi w środowisku ewangelikalnym. Potwierdzają to odpowiedzi na konkretne pytania zadawane osobom pozostającym poza kręgiem ewangelikalnego chrześcijaństwa – zarówno osobiście, jak i w formie sond internetowych, a także znalezione w Internecie komentarze i opinie na temat zamieszczanych kazań i artykułów.

Ekskluzywnego języka często używają pastory i liderzy, również w treściach przeznaczonych dla szerszych kręgów odbiorców niż tylko członkowie własnego kościoła. Należy przy tym zauważyć, że to właśnie oni często nadają ton niemal wszystkiemu, co dzieje się w danej wspólnotcie. Konsekwentnie, ich język jest przejmowany i upowszechniany przez innych członków kościoła, w tym przez osoby, które niedawno się do niego przyłączyły.

Noemi Modnicka przywołuje wypowiedź jednego z respondentów jej ankietów, który stwierdził: „Ja czasami słuchałem jak ci ludzie rozmawiali i się zastanawiałem, czy ja będę umiał tak rozmawiać. Okazało się, że tak” (Modnicka 2009, 226). Specyficzny, ekskluzywny język stał się dla tej osoby wzorem do naśladowania, pewną normą, którą należy spełnić. Dla innych jednak staje się przyczyną braku dalszego zainteresowania środowiskiem ewangelikalnym, czy wręcz negatywnym nastawieniem do niego.

Dzieje się tak na przykład w czasie ewangelizacji. Inny język może oczywiście przynieść wiele korzyści, ale także problemów. Te ostatnie dostrzegają coraz częściej sami członkowie ewangelikalnych wspólnot. Taki wniosek nasuwa się między innymi przy analizie materiału zebranego w ankiecie badającej stosunek osób ze środowisk ewangelikalnych do ekskluzywizmu językowego w ich kręgach.

Czy w Twoim Kościele używa się następujących zwrotów (podczas kazań, w pieśniach, w rozmowach – poza czytaniem Biblii)?

Zwrot, wyrażenie	Wcale	Rzadko	Od czasu do czasu	Często
Pan (Bóg) położył mi na sercu	11 (14,11 %)	20 (25,65 %)	27 (34,62 %)	20 (25,65 %)
Usłuży, służy (słowem, pieśnią etc.)	14 (17,5 %)	17 (21,25 %)	16 (20,0 %)	33 (41,25 %)

Chodzić z Panem (za Panem etc.)	8 (10,26 %)	18 (23,08 %)	18 (23,08 %)	34 (43,59 %)
Mieć cichy czas	21 (25,93 %)	20 (24,7 %)	23 (28,4 %)	17 (20,99 %)
Mieć społeczność	14 (17,29 %)	12 (14,82 %)	17 (20,99 %)	38 (46,92 %)
Mieć relację z Bogiem	2 (2,57 %)	7 (8,98 %)	16 (20,52 %)	53 (67,95 %)
Być ze świata, być światowym, sprawy światowe	7 (8,75 %)	19 (23,75 %)	22 (27,51 %)	32 (40,0 %)
Być duchowym (lub nie z tego świata), duchowe sprawy	5 (6,42 %)	20 (25,65 %)	32 (41,03 %)	21 (26,93 %)
Być namaszczone (lub namaścić kogoś)	23 (28,75 %)	26 (32,5 %)	20 (25,0 %)	11 (13,76 %)
Postępować biblijnie (lub niebiblijnie)	4 (5,0 %)	29 (36,25 %)	23 (28,75 %)	24 (30,0 %)
Poprowadzić w... (modlitwie, śpiewie, uwielbieniu)	7 (8,87 %)	19 (24,06 %)	17 (21,52 %)	36 (45,57 %)
Chwała Bogu!, Panu! (jako powitanie)	33 (41,78 %)	9 (11,4 %)	12 (15,19 %)	25 (31,65 %)
„Bracie”, „Siostro” (jako zwrot do kogoś)	10 (12,35 %)	19 (23,46 %)	16 (19,76 %)	36 (44,45 %)
Ubłogosławiony	42 (51,86 %)	18 (22,23 %)	11 (13,59 %)	10 (12,35 %)
Upamiętnianie	12 (15,19 %)	26 (32,92 %)	15 (18,99 %)	26 (32,92 %)
Pokuta, pokutować z czegoś	4 (4,94 %)	22 (27,17 %)	29 (35,81 %)	26 (32,1 %)
Na niwie Pańskiej	48 (60,76 %)	18 (22,79 %)	12 (15,19 %)	1 (1,27 %)
Amen lub Alleluja (jako odpowiednik „Tak, zgadzam się” lub przerywnik)	13 (16,05 %)	23 (28,4 %)	18 (22,23 %)	27 (33,34 %)
Mieć dobry (duchowy, błogosławiony) czas	7 (9,1 %)	19 (24,68 %)	21 (27,28 %)	30 (38,97 %)

Tabela 2. Odpowiedzi na pytanie o częstość używania niektórych słów i zwrotów, skierowane do ewangelikalnych chrześcijan za pomocą ankiety internetowej.

Ankieta opierała się na zaprezentowaniu kilkunastu zwrotów pochodzących z kazań, modlitw czy innych wypowiedzi w środowisku ewangelikalnym¹⁴. Odpowiadający mieli między innymi wskazać, czy wyrażenia te są używane w ich kościołach, a także opisać swój stosunek do tych form językowych.

¹⁴ Patrz Tabela 2.

Badanie wykazało, że istnieje relatywnie duże zainteresowanie omawianym w niniejszej pracy problemem. W ciągu kilkunastu dni działania ankiety odpowiedzi udzieliło 89 osób, zaś większość z nich odpowiedziała także na pytania otwarte, wymagające większego zaangażowania własnego czasu. Nie jest to oczywiście próba reprezentatywna, upoważniająca do przeprowadzenia analizy statystycznej, jednak sam fakt zaangażowania w wypowiedzi na temat sytuacji we własnym środowisku wskazuje na rosnące znaczenie tej kwestii.

Jako najczęściej używane wskazano sformułowania: „Mieć relację z Bogiem”, „Chodzić z Panem (za Panem itp.)”, „Być ze świata, być światowym, sprawy światowe”, „Poprowadzić w... (modlitwie, śpiewie, uwielbieniu)”, „Mieć społeczność”.

Równocześnie ponad 70 proc. odpowiadających przyznało, że część zwrotów uważa za sztuczne lub w jakiś sposób rażące, zaś ponad 42 procent poinformowało o związanych z używaniem słownictwa ekskluzywnego sytuacjach, w których nastąpiły problemy w komunikacji polegające na błędnym zrozumieniu przekazu.

Na pytanie o opaczne zrozumienie niektórych zwrotów twierdząco odpowiadały 33 osoby, a ponad 20 z nich było w stanie wskazać konkretne zwroty lub sytuacje, w których nieporozumienie miało miejsce.

„Chwała Panu! (jako powitanie) – zrozumienie jako chwała dla adresata pozdrowień. Mieć cichy czas – być obrażonym na kogoś. Być namaszczone (lub namaścić kogoś) – nieznane lub tajne praktyki danego kościoła (społeczności)” – napisał jeden z respondentów. Wyrażenie „Chwała Panu” było wskazywane zdecydowanie najczęściej jako źródło nieporozumień. Niektóre z przykładów były wręcz humorystyczne jak choćby: „Pan mi powiedział, na co odpowiedź – ja nic nie powiedziałem”. Inny przykład powołuje się na maturzystę, który będąc po raz pierwszy na młodzieżowym spotkaniu, gdy padło sformułowanie „złożyć świadectwo” zaniepokoił się, gdyż on swojego świadectwa (szkolnego) jeszcze nie miał.

Powyższe wypowiedzi wskazują, że znane ze środowisk ewangelikalnych anegdoty dotyczące nieporozumień na gruncie językowym, mają w sobie ziarno prawdy¹⁵. Nieporozumienia te rzeczywiście występują, czasem bywają zabawne, jednakże stanowią one słabość i hamulec w docieraniu do ludzi. Wiedzą o tym również sami członkowie kościołów ewangelikalnych i w wielu wypadkach sta-

¹⁵ Na przykład ta przytoczona przez Noemi Modnicką, opowiadająca o transakcji sprzedaży domu. Gdy wszystko było uzgodnione chrześcijanin sprzedający dom, stwierdził „muszę jeszcze porozmawiać z moim Panem”, co zdziwiło nabywcę, który miał powiedzieć „myślałem, że to Pan jest właścicielem tego domu” (Modnicka 2009, 218).

rają się wytłumaczyć, co mają na myśli, używając takich, a nie innych określeń (Modnicka 2009, 224).

Jeszcze większy problem można dostrzec w sposobie odbioru niektórych wyrażań czy zwrotów. Tu również osoby z kręgów ewangelikalnych przyznawały, że niektóre z nich właśnie poprzez język były odbierane negatywnie, kojarzone z sektami lub uważane za podkreślające swoją duchową wyższość lub wyizolowanie. Kilku rozmówców przyznało, że właśnie reakcje innych na typowo ewangelikalne zwroty skłoniły ich do namysłu – a w konsekwencji do zmiany metod komunikacji werbalnej.

Podsumowanie

W ujęciu lingwistycznym nowomowa to język tworzony mniej lub bardziej celowo na potrzeby propagandy (historycznie – komunistycznej), arbitralny, służący przede wszystkim wyrażaniu jednoznacznych ocen, w dużym stopniu rytualny i raczej tworzący niż opisujący rzeczywistość (Głowiński 2003, 598-599). Jedną z najgroźniejszych cech nowomowy jest dewastacja języka ogólnego poprzez sprowadzanie całego procesu komunikacji do frazesu i formuł mających na celu ocenę bądź rytuał, przez co utrudnia komunikację na wielu poziomach i budzi nieufność w stosunku do komunikacji werbalnej w ogólności (Głowiński 2003, 598-599). Styl językowy, którym posługują się kręgi ewangelikalne, nie jest nowomową w pierwotnym czy w pełnym tego słowa znaczeniu, dlatego w niniejszej pracy nie zostało użyte sformułowanie „chrześcijańska nowomowa” w stosunku do tego zjawiska. Jednak w niektórych sytuacjach – podobnie jak klasyczna nowomowa – styl ewangelikalnego przekazu działa destrukcyjnie na język, jakim opisuje się zagadnienia wiary. Negatywny odbiór języka przekłada się wówczas także na zaufanie do treści oraz do źródeł, z których one pochodzą.

Dwa podstawowe problemy, które można powiązać z używaniem ekskluzywnego języka w ewangelikalnych środowiskach to przekazywanie przesłania w sposób niezrozumiały lub – ze względu na formę – niemożliwy do przyjęcia przez odbiorców. Dlatego wydaje się pożytecznym dokonanie zmian w kierunku, który można określić mianem semantycznej inkulturacji chrześcijaństwa, czy mówiąc prościej – poprawy jasności i mocy przekazu.

Żywy język jest materiały niezwykle plastyczną i nie poddającą się narzuconym z góry schematom. Co więcej – zmienność i stały rozwój stanowią o sile danego języka czy dialektu (Humboldt 2003, 65). Oznacza to, że zmian nie można zadekretować, wprowadzić odgórnie czy wymusić bez szkody dla samego procesu komunikacji. Dotyczy to również języka ewangelikalnego – zwłaszcza że używa-

nie go przynosi także pozytywne skutki, a czasem jest wręcz konieczne, by opisać i przekazać ewangeliczne prawdy.

Dlatego zmiany powinny być przeprowadzane w sposób bardzo delikatny i naturalny, a jednocześnie z zaangażowaniem zainteresowanych ich przeprowadzaniem autorytetów. Nie chodzi tu bowiem o całkowite zaniechanie używania specyficznego religijnego języka, a o korektę i przybliżenie go do realnego życia i realnego świata.

Wiele wyrażen i zwrotów, tak często używanych w ewangelikalnych kościołach, można bez większego kłopotu i bez szkody dla przesłania Ewangelii zastąpić sformułowaniami, których nie trzeba tłumaczyć na język zrozumiały dla ludzi spoza kościoła. Grupa, która w sposób naturalny jest w stanie tego dokonywać to pastory, kaznodzieje i osoby mające związek z używaniem języka w kościołach. To im należałoby wskazywać konieczność dokonywania korekt w sposobie werbalnej komunikacji – na przykład podczas spotkań, szkoleń czy w ramach programów studiów teologicznych. Zmiany w ich podejściu do języka najszybciej zostaną zauważone i przekazane do szerszych społeczności. Podobnie jak w innych grupach wpływ autorytetu ma w całym procesie znaczenie decydujące (Cialdini 2016, [ePUB]). To właśnie te osoby wskazują kierunek rozwoju języka, wyznaczają trendy – również w ekspresji werbalnej.

Z drugiej strony należy od samego początku zainteresować się językiem, w który wprowadzani są katechumeni, którego w istocie ich się uczy – zarówno w bezpośrednich rozmowach jak i poprzez broszury czy inne materiały dla osób niedawno nawróconych. Dobrym momentem, by zmienić trend „dostosowywania się” nowych członków do językowych zwyczajów ewangelikalnych wspólnot może być przygotowywanie przez taką osobę własnej historii nawrócenia. Warto ośmielać ją, by o swojej wierze mówiła we własnym, bliskim sobie języku, a już na pewno, żeby rozmawiała w nim na te tematy ze swoimi bliskimi. Wspólny język zbliża ludzi, ułatwia zaakceptowanie zmian i wprowadza poczucie bezpieczeństwa. Nie oznacza to, że w warstwie językowej nie ma miejsca na radykalne zmiany – nie muszą się one jednak przejawiać w postaci przejmowania wszystkich ewangelikalnych „językowych osobliwości” (Modnicka 2009, 224).

Pozytywnym krokiem będzie zatem dalsze skłanianie osób zajmujących się ewangelizacją do namysłu nad tym, co chcą przekazać i skłonić ich do posługiwania się słowami rzeczywiście płynącymi z głębi serca i umysłu, nie zaś (jak to niekiedy bywa) zestawem gotowych wyrażen i zwrotów. Wychodząc poza standardowe formuły, w które obfitują zasoby leksykalne ewangelikalnego języka, można na nowo przemyśleć swoje miejsce w kościele, stosunek do innych ludzi, a nawet więź z Bogiem.

Bibliografia

- Aronson, Elliot, Timothy D. Wilson i Robin M. Akert. 2012. *Psychologia społeczna*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Blachnicki, Franciszek, Wacław Schenk i Rudolf Zielasko. 1967. *Wprowadzenie do Liturgii*. Poznań – Warszawa – Lublin: Wydawnictwo św. Wojciecha.
- Bosch, David. 2010. *Oblicza misji chrześcijańskiej*. Katowice: Liga biblijna.
- Cialdini, Robert. 2016. *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Dobek-Ostrowska Bogusława. 2004. *Podstawy komunikowania społecznego*. Wrocław: Wydawnictwo Astrum.
- Eberhard, David M., Gary F. Simons i Charles D. Fennig (red.), 2022. *Ethnologue: Languages of the World, 25th edition*. Dallas, Tex.: SIL International. <https://www.ethnologue.com>
- Ekumeniczny Serwis Informacyjny Kosciol.pl. b.d. Data dostępu 20.04.2022. <http://www.kosciol.pl>.
- EWST Centrum Edukacyjne. b.d. „Ewangelikalizm”. Data dostępu 24.05.2022. <https://ewst.pl/centrum-edukacyjne/ewangelikalizm>.
- Febvre, Lucien i Henri-Jean Martin. 2003. „Książka, ten zaczyn”. W *Antropologia słowa zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, 521-533. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Głowiński, Michał. 2003. „Nowomowa.” W *Antropologia słowa zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, 597-603. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grabias, Stanisław. 2019. *Język w zachowaniach społecznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Humboldt, Wilhelm von. 2003. „O różnicach w budowie ludzkich języków oraz ich wpływie na duchowy rozwój rodzaju ludzkiego”. W *Antropologia słowa zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, 63-67. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jakobson, Roman. 1989. *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*. Tom II. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kadlec Jaroslav. 1991. *Přehled českých církevních dějin*. Tom I. Praga: Zvon.
- Klemensiewicz, Zenon. 1953. *O różnych odmianach współczesnej polszczyzny*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kowalewski, Wojciech. 2011. „Nielubiane słowo na e...” *Słowo Prawdy*, czerwiec 2011: 6.

- Krok, Dariusz. 2006. „Perswazyjne oddziaływanie języka religijnego”. W *Język przekładu religijnego. Perspektywa psychologii i homiletyki*, red. ks. Dariusz Krok, ks. Sławomir Pawiński. Opole: Wydawnictwo WAM.
- Leeuw, Gerardus van der. „Słowo święte i uświęcające”. W *Antropologia słowa zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, 288-292. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Libiszowska-Żółtkowska, Maria. 2003. *Konwertyci nowych ruchów religijnych*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Łęcki Krzysztof i Andrzej Szóstak. 1999. *Komunikacja interpersonalna w pracy socjalnej*. Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Modnicka, Noemi. 2009. „Nie jestem z tego świata czyli o osobliwościach mowy protestantów ewangelikalnych”. W *Protestancka kultura słowa*, red. Zbigniew Pasek, 212-226. Kraków: NOMOS.
- Kresa, Monika (red.). 2016. *Słowniczek współczesnej gwary uczniowskiej*. Warszawa: Fundacja Uniwersytet Dzieci.
- Sacrosanctum Concilium (Konstytucja o liturgii świętej)*. Data dostępu: 20.05.2022. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_lt.html.
- Sapir, Edward. 2003. „Język”. W *Antropologia słowa zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, 49-57. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sinka, Tarsycjusz. 1997. *Liturgika*, Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misyjnych.
- Tillich, Paul. 2003. „Istota języka religijnego”. W *Antropologia słowa zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, 321-324. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wycliffe Bible Translations. b.d. Data dostępu 20.04.2022. <https://www.wycliffe.org>.
- Zieliński, Tadeusz. 2001. „Ewangelikalizm”. W *Religia. Encyklopedia PWN*. Tom III. red. Tadeusz Gadacz, Bogusław Milerski, Warszawa: PWN.
- Zieliński, Tadeusz. 2004. „Hamulce i podniety rozwoju ewangelikalizmu polskiego u progu XXI stulecia. Studium o profilu teologiczno – systematycznym”. W *Ewangelikalny protestantyzm u progu XXI stulecia*. Red. Tadeusz J. Zieliński, 127-147. Warszawa – Katowice: Credo.

**“The Lord Laid It On My Heart” –
The Linguistic Exclusivity in Evangelical Circles**

A b s t r a c t

Linguistic exclusivity – that is, the use of a specific language, often incomprehensible to others – occurs in many communities. It has many advantages, but it can cause communication problems both within them and (especially) during external contacts. In the case of Christian communities, communication problems may result in a reduction in the effectiveness of missionary activities and a negative reception of the activity of such communities.

Keywords: rhetoric, homiletics, information, language, evangelization, communication, verbal communication, social communication, linguistics

Słowa kluczowe: retoryka, homiletyka, informacja, język, ewangelizacja, komunikacja, komunikacja werbalna, komunikacja społeczna, lingwistyka

EMERY DE GAÁL

University of St Mary of the Lake: Mundelein, Illinois, US

ORCID ID: 0000-0001-6490-1076

THE THEOLOGICAL LANGUAGE OF MUNICH'S NEW SACRED HEART CHURCH – AN INTELLECTUALIST STATEMENT CALLING FOR A RETRIEVAL OF A SYNTHETIC AND SYMBOLIC THEOLOGY

In view of current developments in the Church – specifically in Germany – the question arises whence these come? This paper attempts to provide an answer by way of describing and analyzing a much celebrated (post-) modern church in Munich, Germany: *Herz Jesu Kirche* (Sacred Heart Church), which was consecrated at the turn of the millennium. In the second part, it tries to shed light on the central philosophical ideas and theological concepts that energize such sacred architecture. In conclusion, it shows that the architects and the ecclesiastic commissioners of this edifice first and foremost intend to make a philosophical statement.

1. Art and the Sacred

The preserved monuments of Europe's past art and architecture serve overwhelmingly religion. Popular piety gave Christianity her riches. The decisive phenomenon was that artistic endeavors were unleashed by a yearning to serve the Lord of hosts. The power of Christ working in the souls evoked creative forces

– and the churches proved art's most fruitful field. Still during the Renaissance do we encounter a preponderance of sacred art. This was by no means the case merely because the Church possessed at that time the greatest wealth. Rather, the world was preoccupied with the realm of the sacred and the Spirit, which strove for the continuously renewed incarnation of the Christian idea and the praise of the triune God. Only with such knowledge could the Sistine Chapel, the Stanza della Segnatura and the refectory of the Milan Dominicans have been painted.

Art history reminds us that well into the sixteenth century art originated from a dialogue with higher powers. Greeks and Romans, Egyptians and Indians, Chinese and Aztecs, Africans and Polynesians served and celebrated Gods. Only in the wake of the Western schism in the sixteenth century were religion and art torn asunder. Now, in modernity, it seems a commonplace to presume piety to be in no need of figurative expression. Modern art is considered by its very nature profane. The sacred and the beautiful are now two distinct and autonomous realities – that on rare occasions might collaborate (von den Steinen 1965, 7-12; Bouyer 1967; Jones *et al.* 1992, 528-542; Adam 1984).

However, is it not a central early Christian insight that the temple curtain had been torn apart precisely at the moment Our Lord died on the cross? Thereby unveiling what had up to that point been veiled in the Old Testament? Jesus' appearance had already led to this insight – in the human form of Jesus the Godman is revealed. When the Lord asks His disciples who He is in their own opinion, Peter on his own could have considered Jesus merely an extraordinary man, a citizen of Nazareth, the son of Joseph and Mary – and nonetheless, he responds: "You are the Christ, the Son of the living God". His Master – Jesus – does not react by remarking: "Peter, you observe well." Rather, the Lord states emphatically "(Not) flesh and blood has... revealed this to you, but my Father, who is in heaven" (Mt 16:16f). Only God can see God. Despite this a mere human being beheld in Jesus' human form His divinity – somewhere in the vicinity of Caesarea Philippi in northern Israel.

It is precisely this biblical scene that constitutes a constant challenge to art – in the fifth century AD as much as now, at the beginning of the twenty first century. Art and architecture are called upon to invite us ever anew to acquire, to claim the gospel – to behold like Peter the form of the Godman – and to profess Jesus as the Son of the living God – so that Christian discipleship might succeed also here and now. Imitation of Christ is the decisive concern for Christian art in late antiquity and in the Middle Ages. Church architecture is also today called upon to enable this.

In response to Jesus' miraculous words once a voice from the crowd cried out: "Blessed is the womb that bore you...!" Jesus does not thank for the well-intentioned compliment. Instead, Our Lord responds, "Blessed rather are those who hear the word of God and keep it!" (Lk 11:26f). Faith means active participation and cooperation. This active testimony springs forth also from an active participation in liturgy – as also the Second Vatican Council does not tire to stress (SC 27; Cordes 1995).

Art and architecture in the church are charged to achieve a penetration and representation of Christian faith, which enable the beholder to be responsible for him-/herself in front of the sacred figures and scenes.

How does contemporary architecture succeed in rendering present that what is meant by the words "*qāhāl Jahwe*", "*ekklesia*", "Church"? How do architects create space for the celebration of the Eucharist, for the people of God to assemble?

2. Munich's Sacred Heart Church – an Example of Modern Church Architecture

For this it is helpful to examine closer Germany's newest Catholic Church – the *Herz Jesu Kirche* – the Sacred Heart Church in Munich. From the Middle Ages to the future, it only takes a subway ride of ten minutes. Some four miles west of Munich's cathedral, the Church of Our Lady, situated in Downtown Munich is located Sacred Heart Church in the borough of Neuhausen, in the vicinity of beautiful Nymphenburg Castle. This edifice enjoys attention from all parts of Germany and even from abroad. On daily basis tourists, art historians and architects visit Munich's "most modern church" – thus Cardinal Friedrich Wetter, Munich's archbishop (Neuhauser Nymphenburger Anzeiger 2000). Or, as the current pastor, Hans Späth, calls it "the Ferrari among churches" (Herwig 2001).

2.1. Historical Background

It was by no means intended that Munich would become a prominent place for contemporary church architecture. The first parish church, built in 1890, a former *Festhalle* for athletes, had been destroyed during World War II. The second church had been the former movie theatre for the SS troops guarding Hitler's resort on the Obersalzberg in the Bavarian mountains. Due to faulty electric wiring this house of God burnt down in 1994 (Herwig 2001).

As a reaction to the archdiocese's call for a new church 158 designs were submitted. The offices Markus Allmann, Amandus Sattler and Ludwig Wappner won the competition. The chancery of the Archdiocese of Munich spent sixteen million

Euros or seventeen million Dollars on the new church. On November 26, 2000 Cardinal Wetter consecrated the third church for Sacred Heart parish.

2.2. Architecture's Leitmotiv – Luminosity and Immateriality

The leitmotiv or leading theme of the design team was to create a church, which has “no conceptual predecessor”¹ and is independent from any examples that evolved during the long history of church architecture. The edifice should not be the result of a drawing process, but rather should be an expression of “the word and its self-explanation”.² The structure is intended to become a symbol for openness to the exterior and at the same time a symbol for security in the interior. Thus the design team developed a church whose appearance varies and whose multifaceted message can be accessed only gradually by the visitor.

In architects' view architecture should give sensory expression to the fact that “the comprehensible becomes incomprehensible in the metaphysical realm,” “transcendence through transparency” (Herwig 2001). Light is therein allocated the central, space-constituting role. This church embodies the characteristic properties of our age: “conflicting contrasts and simultaneity”. It is considered an expression of contemporary architecture's “reflexive modernity” (Allmann, Sattler, Wappner 1998, 9-12).

As this church wants to attract people and enter into dialogue with its neighborhood, this is the first church of this parish to have a campanile. It is about 120 feet high and possesses a metallically charged surface. Likewise also the church itself stands out from its environment. It is a simple cube with a conspicuously blue front façade.³ As its predecessors, it is oriented towards the north. A large square separates the façade from the tree-lined street – signaling openness and change, faithful to the architects' principle of conflicting contrasts and simultaneity. Large plates of limestone continue from the outside square into the interior without threshold – producing an inviting effect. This effect is being heightened when the huge portal doors are wide open on high feast days – *nota bene* the world's largest church doors. They symbolize outreaching arms uniting by way of one singular gesture the open square with the narthex and the church's interior. Calling to mind Ps 118:20: “This is the gate to the Lord” or John 10:9: “I am the door; if any one enters by me, he will be saved, and will go in ... and find pasture.” On the other hand, wooden, lamellar walls shield the interior from the profane (Baumeister 1999, 38-40).

¹ This claim is not quite true – see below 2.2.

² It is not indicated whether “word” is understood in the sense of the Prologue to John's Gospel.

³ A number of cube-like religious edifices are now under construction in Germany: Christian churches in Hamburg and Vienna, synagogues in Munich and Dresden.

In a special way this church embodies permanent change – brought about by the way light is being deployed and employed. Changing light conditions are the formative theme of this church and lead the beholder gradually from spatial quality to the iconographic overarching program with its theological statement.

The church forms a cube measuring $52\frac{1}{2}$ yards long, 23 yards wide and 17 yards high (Römisch 2002, 8). Two translucent boxes form the walls. The exterior wall consists of glass closing the building thermally. The inner wall consists of wood and limits the actual liturgical space very much like an ancient “cella.” Between the two walls one finds a circumambulatory walking space providing for the Stations of the Cross and connected to the narthex. From the narthex these two u-shaped walls enclose the church. As the outside walls are almost exclusively made of glass, they seemingly reach into the sky. However, due to increasing saturation, the glass windows gradually change their optical property from transparent in the front to opaque as they near the altar. The inner walls consist of maple and oak wood panels that continuously are more open as they approach the altar. Thus, wood transports the organ’s sound and the orchestra’s voices to the front and that of the presider to the rear – but not that of the congregation to the front. They also serve to modulate the entrance of light. The inner rear wall – behind the altar – is a curtain consisting of tombac, a brass-copper alloy, used as casing also for rifle cartridges. As in the case of the front façade, also this curtain contains a picture program. Behind the congregation is perched on low columns a massive cube housing the organ and providing space for the orchestra (Römisch 2002, 8).

The formal architectural severity – with its simple and clear forms – contrasts favorably to the complicated construction realized here. The building consists of a steel skeleton with hanging glass façade and flexible wooden panels, which are steel re-enforced. An ingenious thermal system was developed solely for Sacred Heart Church. The elaborate construction employed and sophisticated techniques developed recede in favor of the overall impression. The varying moods and impressions this created space evokes, stand in the foreground and immediately catch the visitor’s attention (Römisch 2002, 9f). In comparison with other churches Sacred Heart appears less material. Indeed, it conveys an ethereal feeling. Common to almost every component is light transparency. Thereby built architecture steps in the background and structure dematerializes. Light becomes the space forming factor, orienting the church towards its interior and generating varying moods. George Sexton from Washington, D.C. consulted the architects on employing light to bring across well-calculated messages, highlighting liturgical events, producing as the occasion may arise gentle conditions conducive for con-

templation. In recognition of their innovative solutions the German Museum of Architecture awarded in 2001 Sexton along with the architects the Prize for Light Architecture (Römisches 2002, 10).

Direct light entering from above and the side produces a shrine-like atmosphere. The blue of the portal doors creates a cool filter. Given the cold light entering it, the narthex is sobering, almost verging on the profane. Very much like a paradise or forecourt in the early Christian basilicas or a Romanesque narthex, this space serves as the connecting link between outside world and church interior. The clear windows afford an unimpeded view of the surrounding neighborhood.

Two massive columns grace the entrance to the interior. The visitor's sight is thereby focused on the liturgical path from the baptismal font to the altar. The vestibule is low, almost mystically semi-dark, and thereby constitutes the actual threshold to the liturgical space. Here are located the confessional, a place to venerate Our Lady, and a seasonal crèche. Through a slight inclination the floor and the large oak panels are turned towards the altar, and the visitor is guided to the front – and is invited to the center, into the fullness of this church's spatial dimensions and luminosity. Very much like a protective gesture – corresponding to the inviting doors of the portico – the warm wooden panels embrace the liturgical space. While granting a view of the outside, they simultaneously also protect the faithful from intrusive looks. Again light is given the role of careful modulation of liturgy: baptismal area, pews, and the area around the altar. The closed position of the wood panels near the baptismal font and the pews veils them in subdued light. The more open position of the wood panels and the opaque windows near the altar allows the altar and the tabernacle to be immersed in more luminous and even diffuse light. It transforms the liturgical center into a metaphysical space, which has one sense of the numinous. Seams of light in the tombak curtain and ceiling heighten the impression of levity and levitation – almost to one of immateriality. As the architect Allmann describes it: "the path from comprehending terrestrial light to mystical light, the origin of which one cannot make out" (Römisches 2002, 12). Artificial light enables the liturgical area to glow like a shrine from within. Viewed from outside, a warm lantern-like effect is being produced (Maak 2000, 23).

The topos of immateriality is not novel to church architecture. Already the alabaster windows of antiquity and the rising walls of Gothic churches effected a diaphany of walls. Due to recent technological advances, the whole wall can serve immateriality, as it is exclusively glass hung unto a steel beam construction. Already in 1964 Franz Füg used a similar construction for St. Pius church at the

Vierwaldstätter Lake in Switzerland. Already that church employs a cube with an inverted translucent marble shrine. However, a different impression of space is being conveyed in that case.

There exist some structural, but not topical parallels between Munich's Sacred Heart church and other profane buildings designed by Jean Nouvel, Edward Suzuki, or Herzog and de Meuron. Like in the case of Munich's church dematerialization, multiplicity, and vividness of architecture, as well as the paradox between simplicity in the ground plan and complexity in the statement and construction figure prominently. Such relational and tension-filled space without symbolic representations and focal point produces a quintessentially postmodern ambience: ambivalence. The surfaces of the materials chosen and their potential for adaptability play a decisive role. One must add to this the willingness to experiment with materials used and with the construction to be chosen. This includes the development of refined technologies in the field of glass processing, especially as regards silk-screen printing (Römisches 2002, 13).

2.3. Liturgical Equipment

As already at the beginning of liturgical reform, represented for example by Dominikus Böhm or Martin Weber, directed light serves to unite assembly and altar. Allmann, Sattler and Wappner achieve this by choosing soft light for the liturgical area in contrast to the hard light of the outside, the narthex and the circumambulatory walk. The idea is that in a "directed" area, with pews accordingly set, liturgy can also be celebrated in the old practice of "circumstantes" (Römisches 2002, 14).

The locations for the respective liturgical events were consciously chosen. The baptismal stone is made of alabaster and placed on the center axis. It illustrates symbolically baptism as the sacrament of initiation within Christian life – as it is in proximity to the dark area under the choir loft – from darkness to the light filled area around the altar. The goal of this path – which is the center aisle – is the altar. The altar is cut from the same limestone as the floor. Thus the altar seems to grow out of the floor. The mensa is deliberately chosen from the same quarry, but is somewhat more light-colored than the floor – as this area should be the one most flooded by light, and therefore also reflecting the most light. The same design and material was utilized for the ambo, the chair for the priest celebrant and the other seats. Disassociated from the altar is the tabernacle, positioned in front of the tombak curtain showing at times a cross. This is in conformity with the post-conciliar suggestion to establish for the Blessed Sacrament a distinct and

separate place. This explains also the cage consisting of tombak rods surrounding the alabaster tabernacle. From a distance this fragile, dematerializing metallic weave makes the appearance of a protective, impregnable cocoon. Here again one encounters the architects' formal principle of a space introverted by making use of a light flooded shell (Brinkmann 2000, 6f).

2.3.1. Pictures

Pictures have been loosely selected to fit the namesake of Sacred Heart Church. Thus the large entrance doors depict the nails of Our Lord's crucifixion. These have been applied to 432 dark blue colored glass plates of the 44 feet high entrance doors. Alexander Beleshenko, an artist living in England, is responsible for the design. Only vaguely noticeable is the cross on the exterior surface of the door. Reference is made on the inside to chapters 18-20 in John's Gospel – the only gospel mentioning the side wounds of Jesus. Beleshenko forms the nails to a grid showing the cross and uses a specially developed combination of nails to encode the gospel message – alluding to cuneiform. At random the gospel verses start somewhere in a sentence – thereby conveying the feeling of Christ's passion being both derailed and boundless. It stresses the simultaneity of the passion events, rather than their consecutive sequence. Blue symbolizes heaven (Erflé 2001).

Beyond this iconographic mission the portico functions within the architects' light agenda. To the outside it reflects the immediate surroundings. It is the beginning of a path from real light to mystical light. Also stylistically there exist parallels between art and architecture. Both work with flat areas, graphic means, with overlapping themes and reciprocal penetrations, which undo the bounds of space. Both strive for simultaneous and paradox representations and stress the visual versatility of surfaces.

2.3.2. Stations of the Cross

The abstract rendering of the passion narrative is mirrored in the pictures chosen for the Stations of the Cross in the side corridor. Matthias Wähner from Munich created them. The fourteen stations show stations on the *Via Dolorosa* in present-day Jerusalem as black and white slides. They are placed in aluminum steles facing to the church's interior, allowing outside light to shine through them. The pictures are unique in that they make do with no representation of Jesus. They are shots taken seemingly at random without using a flash or a tripod, as mundane situations in today's Jerusalem might present themselves to any passing tourist. The photographer wants to demonstrate that in a time of an uncon-

trollable flood of pictures and unlimited possibilities, art is able to produce pictures that, out of deference for the unportrayable, stay mute (Römisches 2002, 16-19). The philosopher Ludwig Wittgenstein's observation involuntarily comes to mind: "One should keep silent about what one cannot speak" (cf. Wittgenstein 1963, 7).

The architects' intention is thereby echoed in the Stations of the Cross. As the properties of light transform the ambience from the real to the mystical, the beholder receives a concrete framework for space and time. He is granted the freedom and latitude to develop his own imagination and possibilities for identification with the sufferings of Christ. As translucent pictures, slides are ideally suited for this undertaking. Also here a close symbiosis between architecture and art is found. Wähner continues in an intensified form the signative image language prevalent after the Second Vatican Council.

2.3.3. The Old Cross

At the intersection of the interior and the outside a heavy, almost untreated wood cross hangs from the wall in the narthex. The Munich sculptor Karl Knappe had carved it for the preceding church. It had survived the fire that had destroyed in 1994 the second Sacred Heart Church. But it does show scars from this fire, which witness to the parish's history. In addition they intensify the intended impression of suffering and passion. The proximity to the new cornerstone must be considered as a sign of parochial continuity (Römisches 2002, 17-19).

2.3.4. Madonna with Child

Under the choir loft is located a place for veneration in front of a painting of Our Lady. The "Friends of Sacred Heart" expressly donated this rendering for the new church. It has an alabaster frame and is mounted in the same tombak lattice fabric as the tabernacle – suggesting vaguely Gothic altar wings. The painting originates in the workshop of Jan Pollack, is dated around 1500 and is ascribed to the master of the annunciation altar in Blutenburg Castle. This type dates back to the icon *Salus Populi Romani* from the 6th century (Römisches 2002, 17-19).

2.3.5. The Five Wounds

The Munich artists Marc Weis and Martin De Mattia created the five wounds of Christ. These are visible through five light shafts lowered into the floor – thereby suggesting the floor as the body of Christ. In order to be visible, they have been anamorphically stretched. Each cavern is one meter deep – but suggesting an in-

finitely luminous space. The pictures were reproduced by silkscreen print on glass and hung from the glass plate covering the cavern vertically downward. Lucas Cranach and Pasolini have inspired the pictures. Jesus Christ's wounds become the foundation of the Church.

An unusually high degree of imagination is demanded on part of the beholder – and at the same time strong emotionality. While taking recourse to images and topics that are familiar from art history, this is not done in the sense of topical examples but rather merely by way of association – in order to demonstrate expressivity (Römisches 2002, 20f). This is typical for the postmodern *modus operandi* (Römisches 2002, 20f).

2.3.6. The Cross as Curtain

The cross curtain behind the altar is undoubtedly the iconographic climax. The couple Susanna and Bernhard Lutzberger designed the curtain. It is formed of a two-layered metal fabric with wires of varying strength and hangs from an invisible steel construction. The front layer of wires is more transparent than the rear one. In addition, it is partially chain- and partially weft-woven. Moreover, both are counter-rotating. These factors produce the optical difference between the symbol of the cross and its background. Because tombak is most like gold in color and effect, it was chosen as material. During daytime diffuse light enters the altar area and makes the cross symbol recede and become invisible. The motive of a diaphanous rear wall with no visible supports, seemingly floating, conveys a metaphysical ambience around the altar. However, during the evening an immaterial golden cross steps visually to the foreground. More than any other architectural component, the curtain has different phases of appearance. Thus, it imparts a sense of vividness. The cross in Sacred Heart Church becomes both a symbol for the passion of Jesus and – due to the light captured therein - also a symbol for the light of Easter - a symbol for redemption and resurrection. It corresponds to the wooden nail cross at the entrance. Both embrace as program the whole of the church.

2.4. Appreciation

At the beginning of the 21st century the Sacred Heart Church of Munich sets new standards in sacred architecture. While picking up individual themes from art history – especially the last century's theme of dematerialization - both the architecture and the furnishings make do with few predecessors. In this case architecture and art form one total piece of art. In the sixties and seventies of the

past century a number of matter-of-fact, functional churches – looking more like pastoral centers - were produced. Munich's Sacred Heart church strives again for expressions of the sensory kind, indeed of emotionality. It adds to contemporary church architecture again the dimension of the mystical.

With its characteristic components of clear, reductionistic elements, formed by translucent surfaces with transformable structures and complex constructions Sacred Heart of Munich becomes a signature of the present time and a means for interpreting it. It connects easily to the subtle elegance of contemporary architectural avant-garde.

By way of renunciation of previously known forms and motives the architects and artists intend to offer the visitor a living church for liturgy and contemplation. New, unusual sensory experiences should lead to a radically personal experience of the transcendental.

3. A Theological-Philosophical Assessment

This church manifests a fresh style of architecture: it has departed from a "heroic" modernity. It is moderate; it is not full of itself. Not self-assured, but pensive. It lacks altogether a false sense of progress. It is a church almost without memory, without recollection. The philosopher Friedrich Nietzsche asked in despair: "What did we commit, as we severed this earth from its sun?" (Nietzsche 2001, 164). Decades later the author Alfred Döblin responds: "the cross becomes the symbol for a world that need not stagger about aimlessly" (Döblin 1980). It is as if Sacred Heart's architects had chosen these two quotes as their leitmotifs.

Every generation and age have a right and even obligation to design its own churches. The style is a manifestation of its faith. Original approaches to church architecture can be signs of a strong faith. Whenever church history passed through a neo-phase, such as Neo-Baroque or Neo-Gothic or Neo-Byzantine, it was a time of weakness or of impending weakness. A nostalgic, retrospective, idealizing attitude seem to have dominated then, frequently shying away from the challenges the present *hic et nunc* posed and not taking up the impulses a particular age might offer. Such transfiguring romanticizations usually do not yield much. They produce plagiarisms of doubtful quality. The term "mannerism" comes to mind. Already from afar one recognizes their flaws of duplication and lack of originality.

This accusation certainly cannot be levied against Munich's Sacred Heart Church. This church is almost singular. There is no actual precedent for this church in church architecture. Certainly this church is not meant for the fast-food consumer or the fetishist of baroque art. The beholder is challenged to discover what the architects and artists have in mind, what message they intend to convey.

The choice of John's passion narrative as inscription of the large doors is felicitous. It is the only biblical basis for the veneration of the sacred heart: "but when they came to Jesus and saw that he was already dead, they did not break his legs. But one soldier pierced his side with a spear, and at once there came out blood and water" (John 19:33f).

In a time when suffering is passionately and deliberately suppressed, Sacred Heart Church does not shy from taking up this topic – but, alas, in an encoded way. As a Christian one may not deny oneself and others the reality of suffering. One is called to confront it with honesty and seriousness. The willingness to take up one's cross remains a lasting sign of recognition who the disciples of Christ are: "If anyone would come after me, let him deny himself and take up his cross and follow me" (Mk 8:34).

The 44 feet high portico-like doors on the southern façade – when hydraulically opened – contain also another message. They are appealing gestures of invitation. Their openness is Sacred Heart's second message: welcome, reception and thereby catholicity. The open doors signal an all-encompassing embrace for all seeking Christ. Thus, Cardinal Wetter prayed at the consecration: "May the poor find mercy, the oppressed freedom and every human being the dignity of your childhood." The doors give eloquent testimony to the gospel words: "Come to me; all who labor and are heavy laden, and I will give you rest" (Mt 11:28) (Römisches 2002, 9).

Depending on the position of the sun, weak outlines of a cross may become visible on this blue glass façade. While the cross on the front façade might suggest passion, the rear one – resplendent at times in shining gold – reminds one of the joy of resurrection. It is the architects' intention to accentuate passion and resurrection equally. Do they succeed? The double crosses perform an arch around the central Christian mystery of faith: "Lord, by your cross and resurrection you set us free. You are the savior of the world" the congregation responds during the Eucharist. What theology considers the core and nucleus of the Christian creed, namely "suffered, died, buried and resurrected", Sacred Heart attempts to translate into architecture.

The shafts depicting the five wounds of Christ are part of this theological message. The same applies to the painting of Our Lady. The position of this place of prayer is significant. Our Lady is not isolated, but stands in reference to Christ. The painting is located on a diagonal pointing towards the tabernacle. Already in the picture she shows us the child Jesus – the incarnate Son of God, who in turn brings the message from the eternal Father. Jesus almost appears adult. He

holds in his left hand a scroll; thereby indicating HE is the Word of God, the *Logos*, revealing Himself definitively to humankind.

It is much more difficult to interpret the third picture sequence in Sacred Heart: the 14 Stations of the Cross. Graffiti on walls, street peddlers, bored passers-by, noisy tourists, souvenirs, crowds of pilgrims, so-called holy sites characterize these intentional snapshots. It is what the average tourist perceives to be glaring banality and stupid degeneration. There is no other rendering of the Stations of the Cross resisting in such determined manner to depict Jesus. The artist Wähner challenges our imagination, our ability to abstract and perhaps even challenges our faith.

These stations are ordered around the church and signify thereby that suffering is a part of Christian discipleship. They reveal something of the nature of being a member of the Church. The circumambulatory Stations of the Cross around the liturgical interior of the church also signify the people of God as on a constant pilgrimage. Eyes from outside could at any time observe the one praying the Stations of the Cross through the transparent glass wall. Being Christian means being constantly put to test by one's environment. Insofar Sacred Heart Church reminds one of the pioneering words of the Second Vatican Council: "The joys and hopes, the grief and anguish of the people of our times ... are the joys and hopes, the grief and anguish of the followers of Christ as well" (GS 1). This way of thinking perceives the Church not as a refuge, but in interaction with the outside world. Sacred Heart of Munich confronts head on this tension of being not of the world, but in the world. But does it address it adequately?

The pictures' intention is to speak a very discreet language. The whole of the church is meant to stress liturgy and to come to life during the Eucharist. No picture distracts or offers diversion. Light welcomes the visitor and lets him experience an atmosphere. Eucharist is not intended to be celebrated against, but along with, and sustained by the space provided and the assembled people of God. In a time of a constant deluge of impressions and stimuli it is difficult to perceive, let alone comprehend liturgical sign language. Sacred Heart church attempts to enable a concentration on the liturgical events. The interior is one single invitation to have oneself be stirred, spiritually moved and led to theological depths.

The German convert and author Alfred Döblin (1878-1957) wrote 1931 something regarding the then new Corpus Christi Church in Aachen, which also applies to Munich's new Sacred Heart Church: "The human being entering this church finds nothing but the living God – provided he seeks him – and no picture should make this task easier for him. This task he should perform all by his own" (Römisches 2002, 9).

Indeed Döblin's quote sums up well the isolation of modern lives, their forsakenness and forlornness – indeed their speechlessness when confronted with religion. Sacred Heart Church is an eloquent testimony at the beginning to the 21st century to existential and architectural veracity. This church is truly “honest to God”. But does it suffice for a church to be “honest to God”?

4. The Parishioners' Reception of their New Church

What is the reality of church life in Sacred Heart today? Have parishioners accepted the new church?

The seating capacity of the old church was exactly one thousand. On feast days sometimes two thousand would attend one single mass. The new church offers seating for 396 parishioners. Until 1995 there were four Sunday masses held at Sacred Heart. Now, 2003, only one Sunday mass is held. Previously the parish was famous for concert masses. Now something more in keeping with the spirit of the times is scheduled for every Sunday evening: a high-quality concert with accompanying meditative texts written by the new pastor. In fact, more people attend the concert than Sunday Eucharist. Intriguing and highly informative is another piece of statistics. In the years prior to the fire Sacred Heart registered 2 to 5 converts per year all coming from the parish territory. In 2001 and 2002 the same parish had 20 and 31 converts respectively. The new converts are attracted by the concerts and the pastor's meditative texts and are by and large singles. These converts come from a variety of parishes now, while the vast majority of actual Sacred Heart parishioners now prefer going to neighboring parishes – *nota bene* all having churches built after 1950. In 2000 90% of all parishioners rejected the new church.

No survey has been conducted as to the causes for these developments. From conversations with locals it seems that the new church is considered as being “an aquarium”, “a container hall”, “revolutionary”, “sober”, “not uplifting”, “cool”, “uninviting”, “too intellectualistic”, “nowhere is there a profession of faith found”, “the tabernacle is a bird's cage”, “out of step with our faith”, “an unreasonable demand”, “it is more a philosophical statement than a House of God”, “in this church I couldn't believe that God became one of us” and finally “an imposition on us by architects who cannot pray and do not live a Christian faith”.⁴

Indeed, the architects – who readily admit being non-practicing Christians (*sic*) – have had no intention of hanging up the old wooden cross from the former parish. Also, parishioners had insisted upon having the venerated painting

⁴ The author has given several tours of this church to clergy and laity working in two deaneries in Bavaria. He also attended mass there on different occasions in 2002 and 2003.

of Our Lady installed – overcoming the architects' opposition. In addition, it was the parish, which wanted the wounds of Christ somehow present in the Church. Thereupon, Munich's auxiliary bishop Wolfgang Siebler introduced the notion of having five shafts inserted into the floor showing the wounds of Christ. Last but not least, parishioners alerted the architects that they had altogether forgotten to make provision for a sacristy.

The majority of parishioners prefer attending Sunday services elsewhere, but the new church enjoys popularity among some. The concerts are full to capacity. What factors contribute to these contradictory results?

5. Sacred Heart Church and the GIRM

In seven points one can summarize an evaluation of the art and architecture of Munich's Sacred Heart Church, bearing the GIRM (General Instruction of the Roman Missal 2011) in mind:

1. The church's architecture is one of the best expressions and manifestations of the *Zeitgeist* it lives in – *nota bene* in Central Europe. Formulated theologically, it eloquently gives form to "the signs of the time" (Lk 12:56). Insofar it is much in keeping with the General Instruction of the Roman Missal, which calls for "new works of art that are in harmony with the character of each successive age" (GIRM 2003, 289).

2. The revolutionary way light is employed creates an ethereal, indeed mystical place – reminding one of Hugh of St. Victor's theology, perhaps best expressed in the Sainte Chapelle of Paris. Hugh teaches that through Jesus Christ illumination is imparted to humankind. The origin of this illumination is Christ (St. Victor 1879-80, 923-1154; Roques 1962, 214-365).

3. The light message is well manifested in the glass walls and large portico doors. But where is its focal point, its fulcrum? Frequently people walk around aimlessly in the sanctuary with no visible center – they have a sense of being lost. At no place does the church convey a feeling of security – aside in front of the picture of Our Lady. By virtue of its clear colors and strong expressiveness this painting stands in stark contrast to its surroundings, which lacks a clear message *prima vista*. The rear, flat curtain is a silent wall. In addition, the beholder cannot relate to the passion of Our Lord when looking at the photos from the *Via Dolorosa* in Jerusalem. The Roman Missal, however, calls for "art, which nourishes faith and devotion and accords authentically with both the meaning and the purpose for which it is intended" (GIRM 2003, 289). By making do with no central theme for the pictures and supported by black and white photos, he is able to con-

vey a heightened sense of dislocation and distance between the onlooker and the Passion of Christ. The Stations of Cross do not invite to prayer or meditation, but rather encourage thought and reflection.

4. The acoustics are superb, but lend themselves less to a dialogue between priest and congregation. In addition, also the way the pews are arranged suggests little appreciation for the “*communio-structure*” of the church. A church should be “clearly expressive of the unity of the entire holy people” (GIRM 2003, 294). Is Sacred Heart Church essentially a place to marvel at, to listen to superb concerts, but not to celebrate together as a living Eucharistic community faith (Langer 2003, 14)? The renowned German liturgist Klemens Richter (Münster) describes the church even as “a step back into the 19th century” (Pfarrei Herz Jesu München 2003).

5. The leitmotiv “cross” is not as present and engaging as the architects had hoped for. The cross on the front blue glass façade is barely visible. The old wooden cross hanging in the narthex is far too large and too high for such a narrow space. It does not speak to those entering the church. The much celebrated cross woven into the tombak curtain behind the altar becomes clearly discernable only when illuminated by artificial light, i.e. during the evening hours. The cross on the curtain does not repeat the inviting theme of the entrance doors. Rather it confronts abruptly and this in a very impersonal, abstract way. The Roman Missal, however, calls for “a cross, with the figure of Christ crucified upon it, either on the altar or near it” (GIRM 2003, 308). This is not the case. All crosses refrain from depicting the body of Christ. They provoke – but do they invite to follow the cross? Do they evoke compassion and gratitude for someone’s vicarious sufferings?

6. The opaque alabaster tabernacle is inconspicuous, not in dialogue and interaction with the rest of the church – there is no discernable relationship between the altar and the tabernacle. On the contrary, the tabernacle is set apart, is seemingly inaccessibly locked in a cage. It even conveys the impression of having been put aside but not been picked up yet. Must church architecture reflect this epochal God-forsakenness? No one is felt invited to adore and worship. This is all the more the case, as the eternal light is now white and so thin that it is hardly noticeable. Perhaps a separate chapel set aside for the Blessed Sacrament might have been better. As there is no figure representing Christ and as the tabernacle plays no positive role, does not Jesus Christ suffer the danger of becoming superfluous here? The Catholic convert and author Gertrud von le Fort (1876-1971) paralleled history with the stages in life of Our Lord and called our age the one in which Jesus remains hidden, unrecognized and therefore unacknowledged (von le Fort 1949).

7. As the solemn consecration ceremony and the institutio of 1969 bear out, the altar is the fulcrum of a church. It is there that the presence of God among His people occurs. This significance of the altar as the church's architectural center finds little expression in Sacred Heart. Neither is this altar sufficiently visible nor is artistically rendered in such a way that it could convey its twofold meaning as cultic table and as sacrificial stone. This church is not conducive for a congregation's responding to the priest's *sursum corda* with a *habemus ad Dominum*.

8. Indeed, the architects seem to have born little in mind the actual nature of the Eucharist as "thanksgiving" (GIRM 2011, 296) as *actio sacra praeecellenter*. The paucity of signs and symbolic language puts the burden too much on the spoken word and on liturgical gestures. This lack of artistic forms is conducive to a cultic verbosity. Priest and congregation are called upon to compensate for this lack of forms beyond their means and possibilities.

6. Possible Causes for Architectural Imbalances in the Sacred Heart Church

It is precisely the strength and genius of Sacred Heart Church, which renders it theologically problematic and liturgically difficult to accept. It is a perfect seismograph for the temper of our time – one is reminded of the French-Jewish mystic and philosopher Simone Weil's (1909-1943) observation: "speak quietly of God to me". While a product of the close of the 20th century, Sacred Heart church is also a perfect expression of existentialist philosophy: we must draw up and design our own life. Only we as individuals can give our own existence meaning – apart from society, family and friends (Sartre 1948).⁵ This, however, runs counter to the nature of the church as *communio sanctorum*: communion with Jesus Christ, the saints and all members of the Church, past and present. The Church is the mystery and sacrament of unity for the council fathers. Truly, in the Europe of today the *bon mot* circulates of Christianity's "self-secularization". As the Church is inextricably communion and the mystical body of Christ, it may never promote an existentialist/individualistic understanding of life or faith. Common symbols and signs establish common points of identification.

As the Second Vatican Council eloquently affirms, it is the task of the Church to seek for the "signs of time" (GS 4). But the church is an edifice where the church assembles and celebrates in thanksgiving the death and resurrection of Jesus Christ. As such it cannot be content merely in expressing these signs of a particular time. It is more than the experience of some nebulous, mystical form

⁵ Philosophers traditionally attribute the concept of a self-caused being to God. Sartre has claimed that every human being seeks becoming self-caused – thus the ultimate project of every human being must be to become God.

of the transcendental. It must undertake the effort to transform these features of every specific age into a profession of faith, into an active participation in the Eucharist. Church architecture's vocation is to struggle time and again for a critical balance between "the signs of the time" and abiding Catholic faith. Neither is the Eucharist an actualistic event, produced by human beings isolated and set apart from preceding generations of believers, by a group of people in their very own way. Nor is it simply representing a past event. It is the one and always Eucharist of Jesus Christ spanning and transcending the centuries, but becoming present in a specific parish. Faith is not something spontaneous, individualistic and momentary, being "created" new every Sunday. Not as a cheap compromise, but out of a genuine concern to have the concrete parish at a specific place celebrate the one Eucharist – as Logos-containing liturgy – in an authentic manner a new form of church architecture must develop.

If new forms in architecture and art do not relate to an ever youthful and ageless faith, active participation of all becomes difficult. Signs and symbols, as well as architecture should have churchgoers rediscover their belief after a week immersed in a secularized and non-religious environment. A church – as edifice and as community of believers – should strive to overcome the harmful dualism of sacred and profane, of world and Church, of earth and heaven, of individualism and society, of time and eternity. Precisely by virtue of the Eucharist celebrated there is always greater continuity than discontinuity. In addition, liturgy is a significant *locus theologicus* attesting to the Church's faith, explaining and constituting it (Schumacher 2002, 161-185; Vagaggini 1976, 519; Guardini 1935, 135f).⁶ The rule *lex orandi – lex credendi* confirms this insight (Prosper of Aquitaine 1866, 664f).⁷ Architectural minimalism is suitable for confrontation and provocation, but not "to lift up your hearts" and join with previous generations of believers, with the saints and angels in praising the one and same triune God (Vincent of Lérins 2016).⁸ The difference between what truly Eucharist is, i.e. the assembly called to participate in actively and the degree believers can achieve, coming from a secularized society, remains in such a church almost unbridgeable. Church architecture must take people from where they are, bring them to a conscious celebration of the Eucharist and release them again in such a fashion that they can sanctify the world. For this reason art must be symbolic – it must express more than mere fac-

⁶ Liturgy cannot be found as one of Melchior Cano's *loci theologici*. Nonetheless, the forerunner of liturgical reform, Romano Guardini, speaks of it as interwoven with dogma and thus "prayed truth".

⁷ The clearer formula reads *legem credendi lex statuat supplicandi* (the law of prayer should statuate a law for belief). Liturgy as the Church's prayer presupposes the Church's belief and is an expression of the same.

⁸ "*Semper ubique ab omnibus creditum*" (Vincent of Lérins 2016, 2, 23).

ticity. As Gotthold Lessing (1729-1781) famously reminded in his treatment of art in *Laokoon*: the fine arts are called to allow the beholder to see beyond the merely tangible. The open mouth of the snake permits the beholder to imagine the snake devouring its victim in the next moment (cf. Lessing 2020).

6.1. Two famous Brothers

As a theologian one ponders the causes for this imbalance and searches for an explanation also within the boundaries of one's own discipline. One arrives at an interesting conclusion: of two brothers who equally have contributed greatly to theology in the 20th century, today one remains well known and the other is almost forgotten. Perhaps this injustice need be corrected in order to improve on contemporary church architecture? The two theologian-brothers are Hugo and Karl Rahner.⁹ While Karl Rahner's transcendental theology is a well-established part of contemporary theology, his brother Hugo's contributions are valued only by the few experts in the field. One cause may be that Hugo passed away already early on in 1968, while Karl lived until 1984 (Fischer 1986, 58; Rahner 1968, 53-135, 93,106; Imhof, Biallowons 1983, 39).¹⁰

It is a thesis of this presentation – to simplify matters a bit – that both brothers' contributions must equally be appreciated and appropriated in order to repair the imbalance one sometimes encounters in contemporary church architecture. Karl Rahner's transcendental approach ascertains the rooting of the one and same faith in the contemporary here and now. Hugo Rahner's symbolic-synthetic approach secures our joining the saints, church fathers, angels and previous generations of believers in the one and same faith. Transcendental theology must be supplemented by and conjoined with symbolic and synthetic theology. Anthropocentric humanism finds its fulfillment in a christocentric existence.

A precursor of modern theology, Henri de Lubac, stated in his book *The Splendor of the Church* that giving up a genuinely theological symbolic thinking occasioned in the case of the Eucharist a one-sided emphasis on the real presence and thus the disintegration of the Church-Eucharist mystery (de Lubac 1993, 202-235).

As an expert in the Church Fathers, as a theologian and dean of the famous Jesuit theology department in Innsbruck, Austria, Hugo Rahner had been held in

⁹ Incidentally, Karl Rahner was a frequent homilist in the second Sacred Heart Church.

¹⁰ Karl Rahner apprehends the mysticism of St. Ignatius as a model for "transcendental experience". For him Ignatian retreats have the sole purpose of unlocking existential self-experience as transcendental experience. In contrast, Hugo Rahner sees Ignatius' mystical experiences as priestly mysticism: Christocentric and Trinitarian spirituality springing forth from the Eucharist and serving the concrete Church as "*sichtbare(n) Christuswirklichkeit*". To Karl Rahner Ignatius' immediacy to God is not granted through liturgy. On the other hand, Hugo Rahner discovers the mass's "*Te igitur, clementissime Pater*" as a source of mystical graces for Ignatius.

high esteem during his life. His perhaps central thought is: the awareness, “that the primordially old Church is always positioned to become new and that the presence lives from a circulating stream, flowing through humanity ever since Pentecost” (Ernst 1966, 15-16), the founding of the Church.

The Second Vatican Council speaks of different images unlocking the innermost nature of the Church for us (LG 6). Hugh of St. Victor defined symbols as “bringing together, what belongs together, presented to the eye in visible forms along with the invisible matter, by which they are suited to refer to the invisible matter” (Werbeck 1994, 38). It serves an accord of contents and form, of thought and expression. Symbols become something of “a living form (*Gestalt*) of the Spirit” (Cassirer 1971, 84). In this sense Hugo Rahner’s concern is an alternative plan to a rationalistic, abstract and speculative philosophy. While Hugo thinks historically and symbolically, his brother approached theology transcendently – much indebted to the philosophies of Thomas Aquinas, Heidegger, Hegel and Kant. This means Karl Rahner reflected on the a priori conditions of insight and belief on part of the believing subject. In his central book he therefore consciously often avoids using theological biblical arguments (Manz 1990, 37).¹¹ “Knowing, subject-like self-possession” leads to “self-determination”. This thematizes human beings as creatures of transcendence already always positioned with a reference to God (Rahner 2000, 22).¹² Here the individual “mirrors” a person’s transcendentality (Rahner 1966, 221-252, 230; Manz 1990, 37).¹³

6.2. Hugo Rahner’s Thoughts as a Contribution to a Retrieval of a Synthetic and Symbolic Architecture

Incarnation as the entry of God into human history is the origin and the secret as mystery of the visible Church. This incarnational structure of faith means there are a divine element and a human element indissolubly in the Church as the mystical body of Christ. This means that the history of humankind becomes an interior part of “divine history” (Rahner 1937, 99-104). Thus the symbols are not mere allegories, but belong to the historical embodiment – body as *Gestalt* – of the visible Church. The unity of soul and body, of form and matter, with other words the hylemorphic principle, is for Hugo Rahner the essential category to comprehend theological symbols (Rahner 1967, 46). This symbolic-morphological understanding was lost in the Renaissance and Goethe regained it. With such a method one wards

¹¹ Some call his theology a “*Phänomenologie des Bewußtseins*,” a phenomenology of consciousness.

¹² For an in-depth discussion of Karl Rahner’s understanding of “transcendental” see Knoepffler 1993. The term “revelation” is associated with the subject.

¹³ For Karl Rahner, on the other hand, symbols are a part of a phenomenology of consciousness.

off Platonic and Neo-Platonic tendencies spiritualizing faith. In the *Gestalt* or form, the essence of something becomes apparent. Interior and exterior, kernel and shell belong together. What Thomas Aquinas calls "*forma substantialis*", Goethe calls "primordial image" (*Urbild*) or "primordial phenomenon" (*Urphänomen*) (Trunz 1974, 358).

It is in this vein then that the great precursor of liturgical renewal, Romano Guardini, defined liturgical education as an initiation into the *Gestalt*, the form. Upon this canvas Guardini states in his small gem *Sacred Signs*: "The liturgy is not a matter of ideas, but of actual things, and of actual things as they now are, not as they were in the past" (Guardini 1956, 9). We partake in a centuries-old continuous movement. A symbol comes about if something interior, spiritual, finds its expression in something exterior, tangible. The scale is merely allegorically a representation for justice. In contrast, human movements and mimics of the face can be seen and addressed – but they express the invisible human soul. In this sense the altar is a symbol (Guardini 1955, 27).

Upon this background one then understands Scripture. While upon first glance it has no interest in abstract ontological speculation – it speaks of the "form" of God, who took on the "form" of a servant (*morphe tou Theou – morphe tou doulou*) (Phil 2:6.7) so that humankind may be of similar "form" with Him, "conformed to" God (*symmorphos*) (Rom 8:29). Here one sees what a vital role the term "form" enjoys in the New Testament. On this the *analogia entis* is based.

It is with this in mind that Hugo Rahner wrote his classic *Greek Myths and Christian Mystery* and *Symbols of the Church*. A few of these symbols could well find modern, contemporary expression in church architecture and art.

6.2.1. The Cross

For Christendom's self-understanding the cross possesses great symbolic strength. In this sign Christianity's self-assertion in an erstwhile inimical environment unfolds. The realism of the cross did away with pagan cults of mysteries; likewise with evil spirits. "From this point onward there goes through the whole of ancient Christian literature an unceasing hymn to the cosmic mystery of the cross and to the outstretched hands of the Logos, who from the cross embraces the entire world and brings it home to his Father" (Rahner 1963, 51). The cross is the world's protological and eschatological secret, mystery. It unites the primordial beginnings of the world and is world history's finality and consummation. Expressing this in art in the midst of modernity's anonymity would be a message of immeasurable consolation. Such a rendering of the cross would uplift people

and give their lives a greater, lasting, eternal meaning – beyond efficiency and performance, beyond net value and status.

6.2.2. Ark of Noah as Ship of Salvation

No subject has been treated more often by the church fathers as a symbol for the Church than the ark of Noah. Like Noah's ark the Church preserves humankind from God's judgment. Rahner draws here heavily on the research the French Patrologist and editor of *Sources chrétiennes* Jean Daniélou, had conducted. It is the central theme for Rahner's "nautic ecclesiology". Already in his *Baptismal Book*, published in 1523, Martin Luther spoke of the Church as "the holy ark, which has kept Christianity dry and secure" (Rahner 1964, 505). In the typology of the Letter to the Hebrews (Heb 11:7) and of the Second Letter of Peter (2 Peter 2:5) Noah becomes a precursor for Jesus Christ. Due to the justice of one the new ark, the church has become the vessel of eternal life, no flood can threaten. What a powerful symbol against modern-day individualism and in favor of the Church as community.

6.2.3. Isaac – Christ Typology

The vision of the lamb coming forth from the brushwood and being sacrificed in place of Isaac by Abraham (Gen 22) is realized in Jesus. He, the shepherd has himself bound and sacrificed, in order to liberate us. Would not this be a felicitous way to adorn an altar? Would not this be a wonderful way to encourage the congregation to conform to Christ by becoming a sacrifice? Consonant with this typology Petrus Chrysologus calls upon Christians: "Therefore, human being, be sacrifice and priest ... God seeks faith, not death; sacrifice not blood" (Petrus Chrysologus 1894, 499). By becoming one with Christ, we are transformed unto the Logos, we contain the Logos.

6.2.4. Ulysses and the Mast

The history of Christian interpretation of Homer is for Hugo Rahner a particularly appealing example for Christian humanism. Greek wisdom continues to influence humankind. In Raphael's painting in the *Stanza* of the Vatican, the blind Homer gazes on something, it is Christian Dante who is granted the chance to behold with open eyes.

Among the many motifs a scene from the 12th book of the Odyssey was particularly striking for Christianity: Ulysses and the Sirens. On Ulysses' way home to Ithaca, his ship must pass the island of the sirens. With sweet songs they at-

tempt to cast spells on the seafarers, and thus detracted many suffer shipwreck. In Ulysses one encounters the eternal human being, who in spite of all the trials and temptations masters life. To the early Christian Ulysses is the embodiment of a true Christian. The Christian is in fact a sailor, "a seafarer, truly a heavenly Ulysses" (Rahner 1963, 328-386). Little wonder then that already around 200 BC the Septuagint translated the Hebrew words "*tanîm*" and "*benôt ya 'anâh*" – literally "jackals" and "female ostrich" – six times as *Seirenes* (Job 30:29; Isa 13:21.22; 43:20; Jer 50:39; Micah 1:8). The Church Fathers continue this reception process. At first, they use the image of Ulysses bound to a mast to encourage combat against pagan culture and gnosis. Beginning with the Constantinian turn Ulysses bound to a mast becomes a warning not to succumb to the threat of accommodation to the ways of the world. In the fourth century a sarcophagus depicts Ulysses on the mast of the cross.¹⁴ Ulysses as the traveler is the human being *par excellence* amidst the aberrations and vicissitudes of life, but also the Christian as the *homo viator*, the pilgrim on the way to heaven, in the discipleship with the cross of Christ.

The Irish author James Joyce uses the name Ulysses for his classic description of a thoroughly nihilistic, broken modern society (Joyce 1961). Therefore, bringing the theme of Ulysses into church architecture today may be a particular challenge and timely response.

In contrast to the lack of orientation that befell Joyce's *Ulysses*, Hugo Rahner states:

The strength of Christian humanism lies in the following fact – and the symbolic interpretation of the story of Odysseus brings this home most effectively: only a human being in touch with the eternal, who can see the earth as a thing reborn, can recognize it and love it in a manner that befits the true nature of a created being. Only by becoming detached from the world can human beings recognize and embrace the true humanistic values. They alone who renounce find, and they alone who are bound have freedom. The clear and lovely forms of earthly things stand revealed by the light that streams through that door which we enter only on our death (Rahner 1963, 386).

Such is the beautiful commission, indeed the vocation of church architecture.

7. Epilogue: *Mater Ecclesia* – Seeing the Church in Mary

One final consideration: Hugo Rahner calls parallelly to a retrieval of a synthetic-symbolic theology for a symbolic-mystagogic evangelization. "It is central to learn, seeing Mary in the Church and the Church in Mary, because both mysteries of our faith belong closely together. Only when having descended again to the

¹⁴See picture in: Rahner 1963, 266-267.

profound depths of these Christian mysteries can we joyfully know what our own state of grace, our spiritual life is" (Rahner 1951, 8; cf. de Lubac 1993, 236-278, 314-379).

A Church beholding itself in Mary discovers its own countenance as mother. Where the secret of the Church's Maryhood is overshadowed or surrendered altogether, the Church runs the risk of becoming merely organized. A church – as edifice – without some Marian reference runs the risk of being an ultimately empty, pointless, because a solipsistic and rationalistic celebration (von Balthasar 1998, 64-72).¹⁵

What does it mean to be Christian? It means free election, to be a tool for the world. Christianity is charism, not glory by virtue of one's own achievements; it means election by virtue of divine choice. Therefore, the promise, which Paul assured the Jews of, applies equally also to us today as Christians, architects, artists and theologians: „the gifts and the call of God are irrevocable" (Rom 11:29).

Bibliography

- Adam, Adolf. 1984. *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*, Feiburg: Herder.
- Allmann, Sattler, Wappner. 1998. "Katholische Pfarrkirche 'Herz Jesu' München", in: *Glasforum* 48:1998 (1).
- von Balthasar, Hans Urs. 1998. *Elucidations*. San Francisco: Ignatius.
- Bouyer, Louis. 1967. *Liturgy and Architecture*. Notre Dame IN: Notre Dame University Press.
- Brinkmann, Ulrike. 2000. "Siebdruck, Sand und Seidengespinnst". *Bauwelt* 91: 6f.
- Cassirer, Ernst. 1971. *Idee und Gestalt, Goethe-Schiller-Hölderlin-Kleist*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cordes, Paul J. 1995. *Actuosa participatio – tätige Teilnahme*. Paderborn: Bonifatius.
- Döblin, Alfred. 1980. *Der unsterbliche Mensch*. Olten: Walter.
- "Einweihung der Herz-Jesu-Kirche". 2000. Special Edition of the *Neuhauser Nymphenburger Anzeiger*, November 26, 2000.
- Erfle, Alois. 2001. "Leuchtende Andachtsbilder". *Süddeutsche Zeitung*, January 4, 2001.
- Fischer, Klaus P. 1986. *Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*. Mainz: Echter.
- von le Fort, Gertrud. 1949. *Unser Weg durch die Nacht*. Wiesbaden: Insel.

¹⁵ It degenerates to a functionalistic entity, to a Church of permanent dialogues, organizations, councils, congresses, synods, structures and structurings, of sociological experiments and statistics.

- General Instruction of the Roman Missal* (Third Typical Edition) (GIRM). 2003. Liturgy Documentary Series 2. Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops.
- „Gespräch mit den Architekten Allmann Sattler Wappner, München“. 1999. *Bau-meister* 96: 1.
- Guardini, Romano. 1955. *Meditations before Mass*. Westminster MD: Newman.
- Guardini, Romano. 1956. *Sacred Signs*. St. Louis MO: Pio Decimo.
- Guardini, Romano. 1935. *The Spirit of Liturgy*. New York: Sheed & Ward.
- Herwig, Oliver. 2001. „Gläserner Kubus und gebaute Schwere“. *Neue Zürcher Zeitung*, Feb 22, 2001.
- Hugh of St. Victor. 1879-80. *Commentaria in Hierarchiam coelestem*. PL 175. Paris: Garnier.
- Imhof, Paul, Hubert Biallowons. 1983. *Karl Rahner im Gespräch*, Bd. 2, 1978-82. München: Kösel.
- Jones, Cheslyn, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, Paul Bradshaw, eds. 1992. *The Study of Liturgy*. New York: Oxford University Press.
- Joyce, James. 1961. *Ulysses*. New York: Random House.
- Knoepffler, Nickolaus. 1993. *Der Begriff "transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*. Innsbruck-Wien: Tyrolia.
- Lessing, Gotthold. 2020. *Laokoon; oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie*. Berlin: de Gruyter.
- Langer, Stephan. 2003. „Wie offen sind wir?“. *Konradsblatt*, May 21: 14.
- de Lubac, Henri. 1993. *The Splendor of the Church*. San Francisco: Ignatius.
- Maak, Niklas. 2000. „Licht gestalten“. *Süddeutsche Zeitung*, November 25/26: 23.
- Manz, Ulrich. 1990. *Das Wesen der Gestalt, Eine theologische Systematik zur Analyse der dialogischen Inexistenz*. München: Kaiser.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. *The Gay Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petrus Chrysologus. 1894. „Sermo 108“, PL 52. Paris: Garnier.
- Pfarrei Herz Jesu München. Accessed May 6, 2003. www.herzjesu-muenchen.de.
- Prosper of Aquitania. 1866. *De vocatione gentium*, PL 51. Paris: J. P. Migne.
- „Hugo Rahner“. 1966. in Böhm, Ernst, ed. *Forscher und Gelehrte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rahner, Hugo. 1937. „Dialektik der Papstgeschichte“. *Zeitschrift für katholische Theologie* 61: 99-104.
- Rahner, Hugo. 1963. *Greek Myths and Christian Mystery*. London: Burns & Oates.

- Rahner, Hugo. 1968. *Ignatius the Theologian*. New York: Herder and Herder.
- Rahner, Hugo. 1967. *Man at Play*. New York: Herder and Herder
- Rahner, Hugo. 1951. *Maria und die Kirche*. Innsbruck: Marianischer Verlag.
- Rahner, Hugo. 1964. *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg: Müller.
- Rahner, Karl. 2000. *Foundations of Christian Faith: an introduction to the idea of Christianity*. New York: Crossroad.
- Rahner, Karl. 1966. *Theological Investigations*, Vol. IV. Baltimore MD: Helicon.
- Römisch, Monika. 2002. *Kath. Pfarrkirche Herz Jesu München-Neuhausen*. Lindenberg: Josef Fink, 2nd ed.
- Roques, René 1962. *Structures théologiques*. Paris: Aubier.
- Sartre, Jean-Paul. 1948. *Existentialism and Humanism*, trans. by P. Mairet. London: Methuen.
- Schumacher, Joseph. 2002. "Die Liturgie als *locus theologicus*". *Forum katholische Theologie*, Vol. 18/3:161-185.
- von den Steinen, Wolfram. 1965. *Homo Caelestis, Das Wort der Kunst im Mittelalter*. Bern and Munich: Francke.
- Trunz, Erich, ed. 1974. *Goethes Werk*. Vol. I 10th ed. (Hamburg Edition). Munich: Beck.
- Vagaggini, Cypriano. 1976. *Theological Dimensions of the Liturgy*. Collegeville MN: Liturgical Press.
- Vincent of Lérins. 2016. *Commonitorium*. Leuven: Brepols.
- Werbick, Jürgen. 1994. *Kirche, Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Wittgenstein, Ludwig. 1963. *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge.

**The theological Language of Munich's new Sacred Heart Church –
An Intellectualist Statement Calling for a Retrieval of a Synthetic
and Symbolic Theology**

A b s t r a c t

By presenting the architecture of the *Herz Jesu Kirche* (Sacred Heart Church) in Munich, and unlocking its undergirding worldview, this article accesses aspects of the contemporary "liquid" (Zygmunt Bauman) postmodern era. The tension sensed in the cube that is church, expresses quite felicitously the fundamental difference of views espoused by the two famous Rahner brothers: Hugo (1900-68) and Karl (1904-84). Overall, the Church as institution has given too little attention

to the spiritual and liturgical criteria required for a form of Church architecture that is conducive to both the *ars celebrandi* and “fully conscious and active participation” of the faithful, so eloquently advocated by Pius X and the Second Vatican Council in *Lumen Gentium*.

Keywords: *Herz Jesu Kirche*, Sacred Heart Church, Munich, architecture, Hugo Rahner, Karl Rahner, modern, postmodern, art, the sacred, cross as curtain, liturgy, worship, philosophy, theology, *Zeitgeist*, Second Vatican Council, *ars celebrandi*, active participation

Słowa kluczowe: *Herz Jesu Kirche*, kościół Najświętszego Serca Pana Jezusa, Monachium, architektura, Hugo Rahner, Karl Rahner, nowoczesny, ponowoczesny, sztuka, świętość, krzyż jako zasłona, liturgia, nabożeństwo, filozofia, teologia, *Zeitgeist*, II Sobór Watykański, *ars celebrandi*, aktywne uczestnictwo

TRACEY ROWLAND

St. John Paul II Chair of Theology

University of Notre Dame, Australia

ORCID ID: 0000-0002-2349-0677

CARDINAL FRANCIS GEORGE AND THE RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE AND CULTURE

Prior to his death in 2015, the late Cardinal Francis George of Chicago was the undisputed intellectual leader of the US bishops' conference. Although his Archdiocese was in the top five most important in the country (along with Boston, New York, Los Angeles and San Francisco) he managed to at least browse through every book that had been purchased by the library at his seminary so that he would know what his seminarians were reading. He also helped to establish the Lumen Christi Institute at the University of Chicago. It grew to become a centre of Catholic intellectual life on this strategically important campus. In short, Cardinal Francis George was a man who understood the importance of the intellectual apostolate and he was keenly interested in the task of the new evangelization. He believed that the culture of the United States, like much of the Anglosphere, was primarily Calvinist, and thus American Catholics had a tendency to be Catholics in their minds, but Protestants in their social practices. While this is not true of all American Catholics he saw this tendency as a danger for all Catholics living in cultures infused with Calvinist sensibilities. His interest in the relationship between faith and culture was the focus of his doctoral dissertation titled *Inculturation and Ecclesial Communion: Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II*. In this work

he made a number of pastorally significant points about the relationship between language and culture.

Theological discussions about the language and culture subject often begin with the statement of John XXIII in his opening address to the Second Vatican Council. John XXIII famously declared that the “substance of the ancient doctrine of the *depositum fidei*” is one thing and its formulation or linguistic expression is something else. This statement was often received by the Council Fathers as an exhortation to present Catholic teaching in the idioms of contemporary philosophical frameworks rather than in classical Greek or later scholastic categories. At the time when the statement was made it was generally thought to be unproblematic. However in the decades since the 1960s linguistic philosophers (not theologians) have drawn attention to what is called the difference between an instrumental understanding of language and the expressivist theory of language. Academic opinion is on the side of the expressivist theory. It holds that culture is prior to language. Concretely this means that we only understand the meaning of words, including theological concepts, if we are first immersed within the culture that created them.

This expressivist theory of language is similar to Theodor Haecker’s theory about “heart-tone” words. Haecker (the German translator of Newman and Kierkegaard) argued that there are words used in particular cultures that lie at the very heart of the intellectual life of their cultures that are untranslatable into other languages. In order to understand their full meaning with none of the nuances or textures lost or muted, one needs to be first immersed in the culture with which they are associated. Haecker gave as examples *logos* in Greek, *res* in Latin, *raison* in French, *sense* in English and *schicksal* in German (Haecker 1934).

Another example of the expressivist theory of language is to consider the Australian folk song *Waltzing Matilda*. It begins with the words:

Once a jolly swagman camped by a billabong under the shade of a coolibah tree
And he sang as he watched and waited ‘til his billy boiled
You’ll come a-Waltzing Matilda, with me.

It’s an Australian joke that were Australia to be invaded by another English speaking nation it would be easy to distinguish the invaders from the Australians by asking people to explain the meaning of these lines. A mere fluency in the English language is not enough to decode them. The lines contain idioms that are unknown in the Anglophone world outside of Australia. Translated into international English the lyrics would be mean something like ‘a homeless man serenaded his sleeping bag (wife substitute) while boiling water under a tree near

a stagnant lake'. A knowledge of life in the Australian outback in the late nineteenth century and during the economic depression of the 1930s is necessary to make any sense of this. As the verses of the folk song continue they become even less comprehensible to non-Australians.¹

To return to Cardinal George, a point he made in his doctoral dissertation is that John XXIII assumed something like an instrumental theory of language where concepts are easily translated from one language to another. He wrote:

Implicitly, Pope John's statement seems to support an instrumental view of language, regarding language as the means whereby a speaker gives expression to thoughts which exist independently of the language, through the employment of words whose meanings are the object of explicit agreement between prospective speakers. By contrast, an expressivist view of language holds that thought has no determinate content until it is expressed in a shared language (George 1990, 88, fn. 21).

Cardinal George concluded:

Cultural forms and linguistic expressions are, in fact, not distinguished from the thoughts and message they carry as accidents are distinguished from substance in classical philosophy. A change in form inevitably entails also some change in content. A change in words changes in some fashion the way we think (George 1990, 47).

The Scottish Catholic philosopher, Alasdair MacIntyre, while not relating this issue directly to the statement of John XXIII, has also argued that "to abstract any kind of concept, but most notably moral concepts, from the traditions which they inform and through which they are transmitted is to risk dangerous misunderstandings" (MacIntyre 1991, 69). MacIntyre is acutely aware of these dangers because he grew up immersed within four different and in many ways antithetical cultures: one Scots Gaelic, one English, one Catholic and one Presbyterian-style Protestant. He believed that in order to understand the meaning of concepts frequently used in each of these cultural traditions, one needed to be immersed within the culture. One needed to be first a Catholic, a Presbyterian, an Englishman and a Scot. He also had his awareness raised of the problems associated with translating philosophical concepts from one language to another by the experience of George Thomson, a Professor of Greek, who was engaged in a project of translating Platonic dialogues into Irish.

Given this background, MacIntyre has been highly critical of the Church's strategy of adopting concepts from rival traditions (such as the adoption of the

¹ For a more extensive analysis of the concept of a narrative tradition and the expressivist theory of language see chapter 6 of the authors' *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II* (Rowland 2003).

rights language from the liberal tradition) and then attempting to give the concept a Christian-friendly content. This kind of intellectual practice is in MacIntyre's words, "a dangerous risk", because unless people are professional philosophers or theologians they will not understand that the Church's scholars have given these concepts borrowed from rival traditions, a meaning that is different from that popularly understood to be the meaning of the rival tradition. MacIntyre also argues that proponents of the liberal tradition enjoy creating concepts whose sole purpose is to "paper-over" or camouflage matters at issue between rival traditions. A classic example is the use of the word "partner" in preference to "spouse". Spouse implies marriage. Partner can mean any kind of a relationship. It is therefore a liberal tactic to promote the use of the word "partner" since it socially marginalises the standing of the marital bond. From a Catholic perspective these kind of linguistic practices commonly promoted by the liberal tradition should be resisted.

In the recent publication *Disputed Teachings of Vatican II: Continuity and Reversal in Catholic Doctrine*, Thomas Guarino argued that a majority of the Conciliar fathers wanted to abandon the language of scholasticism with its hundreds of logically interconnected concepts in favour of a more personalist rhetoric undergirded by the philosophical concept of analogy (Guarino 2018). He also argued that the Council's participants and their theological advisors wanted documents that sounded irenic and emphasized what Catholicism has in common with other world-views. This was seen to be an alternative to a dialectical approach that emphasizes difference, uniqueness and thus exclusivity rather than similarities, common ground and inclusivity. Guarino concluded that one of the problems of the post-Conciliar era is that ordinary Catholics (those not formally trained in theology and philosophy) did not always see the continued operation of the Thomistic theology behind the new language. The new language operated as a veil over the predominately Thomistic, but more broadly magisterial theology, that the Conciliar fathers took for granted. The problems associated with the reception of the documents of the Second Vatican Council are therefore the pastoral epiphenomena of the failure of a generation of ecclesial leaders to understand what linguistic philosophers know to be important issues in the relationship between language and culture.

These issues are also highly important in the context of catechesis. One post-Conciliar trend has been to present the teachings of the faith to children in contemporary social idioms. However, if one follows the expressivist theory of language this is a dangerous and even a counter-productive approach. The important

task from an expressivist perspective is to immerse the child within an uncompromisingly Catholic culture and the child will acquire, over time, a connatural understanding of the meaning of key theological concepts. To take the alternative instrumental approach is to run the risk that the baptized Catholic child remains marooned in a secular culture, unable to comprehend the Church's own "heart-tone" concepts. While a six year old child may not understand what the words "the angel of the Lord declared unto Mary, and she conceived of the Holy Spirit" mean, if he or she repeats them every day when hearing the Angelus prayer recited at noon, the Holy Spirit will guide the child in understanding, and he or she will grasp the meaning of the Incarnation in the deepest recesses of his or her soul. An understanding of the Incarnation will become fused with the child's Catholic identity.²

These few ideas in no way exhaust the complex topic of the relationship between language and culture and its pastoral significance. However they are an introduction to the research of Cardinal Francis George. His reading in the area of linguistic philosophy (not a common area of study for bishops and cardinals) brought to his attention the fact that John XXIII's assumption that one can easily take the doctrinal skeleton of the faith and dress it up in different linguistic frameworks like updating a wardrobe for a new fashion season, is very problematic. The Church has her own culture, her own "heart-tone" concepts, and the best way to understand them is to be baptised and immersed in her liturgical life. When one knows what it means to live and think as a Catholic one can then start to make some intellectual judgments about how much and in what way, this or that idea or social practice, is consistent with the faith or hostile to it. One can then be a mediator between traditions without fear of becoming what moral philosophers call a "narrative wreck".

Bibliography

- Bursma, Brad. 2022. *Because He has Spoken to Us: Structures of Proclamation from Rahner to Ratzinger*. Oregon: Cascade Publishing.
- George, Francis. 1990. *Inculturation and Ecclesial Communion: Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II*. Rome: Urbaniana University Press.
- Guarino, Thomas. 2018. *Disputed Teachings of Vatican II: Continuity and Reversal in Catholic Doctrine*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Haecker, Theodor. 1934. *Vergil: Father of the West*. London: Sheed & Ward.

² For a recent work that addresses faith, language and culture issues in the context of catechesis see: Bursma, 2022.

MacIntyre, Alasdair. 1991. "Interview with Cogito". *Cogito*, Vol. 2: 67-73.

Rowland, Tracey. 2003. *Culture and the Thomist Tradition: after Vatican II*. London: Routledge.

Cardinal Francis George and the Relationship between Language and Culture

A b s t r a c t

The difference between instrumental and expressivist theories of language identified by Cardinal Francis George in his *Inculturation and Ecclesial Communion* helps to explain the problems that arose in the post-Conciliar era with pastoral programs that sought to present the perennial teachings of the faith in contemporary philosophical idioms. Theologians working within the territory of the relationship between faith and culture need to study linguistic philosophy before embarking on ambitious cultural and linguistic transposition projects.

Keywords: Instrumental theory of language, expressivist theory of language, "heart-tone" concepts.

Słowa kluczowe: instrumentalna teoria języka, ekspresywistyczna teoria języka, pojęcia „języka serca”.

PIOTR LOREK

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0003-4345-5235

WYBRANE STAROŻYTNE OPISY POCZĄTKU I KOŃCA MOJŻESZA, ROMULUSA, BUDDY, ALEKSANDRA WIELKIEGO ORAZ JEZUSA

W niniejszej pracy przybliżę pięć przykładów początku i końca istotnych dla starożytności postaci. Będą to kolejno: Mojżesz (XIII w. p.n.e.), Romulus (VIII w. p.n.e.), Budda (VI/V w. p.n.e.), Aleksander III Macedoński (IV w. p.n.e.) oraz Jezus (I w. n.e.). Te pięć postaci omówię w oparciu o teksty pochodzące ze źródeł datowanych mniej więcej na przełom er. Celem pracy jest wskazanie na wybrane podobieństwa przedstawień. Wyakcentowane będą zbieżności dotyczące początków i końców losów bohaterów przekraczające ich doczesną egzystencję. Dyskusja będzie prowadzona na poziomie zestawienia porównawczego wybranych tekstów. Ta literaturoznawcza perspektywa pracy nie zostanie poszerzona o analizy, których celem byłoby wyodrębnienie z zebranych opisów elementów historycznych i mitycznych w nich zawartych. Końcowe refleksje skupią się raczej na kilku wybranych wątkach wskazując na problematykę nieweryfikowalności i niefalsyfikowalności postulatów o losie ludzkim wykraczającym poza doczesność, a także na niejednoznaczności i nieprzystawalności samej ekspresji językowej tych opisów.

Mojżesz (XIII w. p.n.e.) u Filona z Aleksandrii (I w. p.n.e.-I w. n.e.)

Filon z Aleksandrii (10 r. p.n.e.-40 r. n.e.), żydowski uczony hellenistyczny, w pierwszej księdze dzieła pt. *O życiu Mojżesza* ukazuje rodziców Mojżesza jako niepewnych przyszłości urodzonego Mojżesza. Filozof zestawia tę niepewność z boską opatrnością, która wykorzystuje brak męskiego potomka u córki króla. Zaadoptowany Mojżesz ma zapewnić ciągłość władzy królewskiej. Mojżesz więc otrzymuje królewskie pochodzenie i przeznaczenie. Staje się dzieckiem bezdzietnej matki i potencjalnym następcą władcy:

(12) And so they departed in ignorance of the future, being wholly overwhelmed with sad misery; but the sister of the infant who was thus exposed, being still a maiden, out of the vehemence of her fraternal affection, stood a little way off watching to see what would happen, and all the events which concerned him appear to me to have taken place in accordance with the providence of God, who watched over the infant. (13) Now the king of the country had an only daughter, whom he tenderly loved, and they say that she, although she had been married a long time, had never had any children, and therefore, as was natural, was very desirous of children, and especially of male offspring, which should succeed to the noble inheritance of her father's prosperity and imperial authority, which was otherwise in danger of being lost, since the king had no other grandsons (Philo of Alexandria 1995, 460).

W drugiej księdze tego samego dzieła Filon ukazuje tytułową postać tuż przed jego śmiercią. Ten jest napełniony Duchem Świętym i prorokuje przed odejściem do nieba. Proroctwo dotyczy jego śmierci oraz pogrzebania – nie ręką ludzką, lecz boskimi mocami:

(291) For when he was now on the point of being taken away, and was standing at the very starting-place, as it were, that he might fly away and complete his journey to heaven, he was once more inspired and filled with the Holy Spirit, and while still alive, he prophesied admirably what should happen to himself after his death, relating, that is, how he had died when he was not as yet dead, and how he was buried without any one being present so as to know of his tomb, because in fact he was entombed not by mortal hands, but by immortal powers, so that he was not placed in the tomb of his forefathers, having met with particular grace which no man ever saw; and mentioning further how the whole nation mourned for him with tears a whole month, displaying the individual and general sorrow on account of his unspeakable benevolence towards each individual and towards the whole collective host, and of the wisdom with which he had ruled them (Philo of Alexandria 1995, 517).

Początek więc życia Mojżesza nie jest zdany na ślepy bieg wypadków, lecz prowadzony przez boską opatrność sprawiającą, że Mojżesz nabywa królewską

godność. Koniec życia Mojżesza i jego odejście do nieba, także nie pozostaje bez ingerencji Boga, który sam dba o jego pochówek.

Romulus (VIII w. p.n.e.) u Tytusa Liwiusza (I w. p.n.e.-I w. n.e.)

Tytus Liwiusz (59 r. p.n.e. – 17 r. n.e.), rzymski historyk, jest autorem 142. woluminowego dzieła pt. *Od założenia Miasta*. W I Księdze występuje historia Romulusa, legendarnego założyciela miasta Rzymu (753 r. p.n.e.). We fragmentach wybranych rozdziałów zawarte są zapiski o boskim początku i końcu Romulusa. W rozdziałach 3 i 4 wspomniane jest boskie ojcostwo Romulusa, wieczne dziewictwo jego matki Rei Sylwii:

(3) Amuliusz wypędził brata i sam zasiadł na tronie. Do jednej zbrodni dodał drugą: męski potomstwo brata zgładził, a córkę tegoż, Reę Sylwię, skazał na wieczyste dziewictwo (łac. *perpetua virginitate*), czyniąc ją, niby dla zaszczytu, westalką, i w ten sposób odjął jej nadzieję potomstwa. (4) Ale w wyrokach przeznaczenia, jak sądzę, nieuniknione było powstanie tak ogromnego miasta i początek państwa największego po bogów potężde: Westalka zgwałcona przemocą powiła bliźnięta, a za ojca potomstwa o niepewnym pochodzeniu, czy to z przekonania, czy dlatego że bóg (łac. *deus*) jako sprawca tego winę jej uszlachetniał, podała Marsa. Ale ani bogowie, ani ludzie nie uchronili jej samej czy jej dzieci od okrucieństwa króla: kapłankę w kajdanach wrzucano do więzienia, a chłopców kazał król wrzucić w nurt rzeki (Liwiusz 1968, 9-10).

W rozdziałach 15 i 16 odnotowujemy pośmiertne wniebowstąpienie, nieśmiertelność, ubóstwienie i późniejsze objawienia Romulusa. Przywołajmy dłuższy fragment Tytusa Liwiusza:

(15) Takie są mniej więcej dzieje panowania Romulusa w czasie wojny i pokoju. Wszystko w nich w pełni odpowiadało utrzymującej się wierze w jego boskie pochodzenie i ubóstwienie po śmierci (łac. *divinae originis divinitatisque post mortem*) [...]

(16) Po dokonaniu tych czynów godnych nieśmiertelności odbywał raz na polu koło Koziego Stawu zgromadzenie w celu przeglądu wojska. Nagle zerwała się burza ze strasznym łoskotem i grzmotami i tak gęstą mgłą osłoniła króla, że zniknął z oczu zgromadzonych. I więcej już Romulusa na ziemi nie było. Gdy zaś po takiej burzy zabłysło znowu pogodne i spokojne niebo, wojownicy rzymscy ocknąwszy się z pierwszego przerażenia spostrzegli, że krzesło królewskie jest puste. Uwierzyli wprawdzie patrycjuszom stojącym najbliżej krzesła, że burza porwała go do nieba, mimo to stali jakiś czas w smutnym milczeniu jakby lękiem przejęci z powodu osierocenia. Po chwili najpierw kilku, następnie wszyscy uczcili uroczystie Romulusa jako boga i syna boga, króla i ojca miasta Rzymu, i poczęli błagać o łaskę, by zawsze życzliwie raczył opiekować się swym potomstwem.

Jestem przekonany, że już wtedy znaleźli się tacy, którzy po cichu oskarżali patrycjuszów, że to oni własnymi rękami rozszarpali króla; bo i taka, ale w wielkiej tajemnicy,

poszła pogłoska. Jednakże cześć dla bohatera i świeżość przerażenia rozpowszechniły bardziej ową pierwszą wersję. Podobno też wiara w tę właśnie wersję utwierdziła się dzięki zręcznemu pomysłowi jednego człowieka. Bo gdy miasto zmartwione z tęsknoty za królem wrogo patrzyło na patrycjuszów, Prokulus Juliusz, poważny, jak mówią, świadek, choć z tak niesłychaną rzeczą przychodził, wstąpił przed zgromadzeniem i tak przemówił: „Kwiryci! Romulus, ojciec tego miasta, dzisiaj o świcie zjawił się nagle z nieba i stanął przede mną. Gdy przerażony i wciąż przejęty przystanęłam i błagałam, bym mógł spojrzeć na jego oblicze, odrzekł: — Idź i powiedz Rzymianom, że taka jest wola niebian, by Rzym mój był stolicą świata. Niech więc pielęgnują sztukę wojenną i niech wiedzą i potomnym to przekażą, że żadna siła ludzka nie może się oprzeć orężowi rzymskiemu. — To rzekłszy uniósł się w niebo”. Dziwna rzecz, żeby tyle wiary znalazło to oświadczenie tego człowieka i żeby tak ukoilią się tęsknota za Romulusem u ludu i wojska przez zapewnienie ich o jego nieśmiertelności (łac. *immortalitatis*) (Liwiusz 1968, 23-24).

Budda (VI-V w. p.n.e.) w Mahāvastu, Lalitavistara Sūtra, Mahāparinibbāna Sutta

Mahāvastu to kanoniczny tekst buddyjski powstały między II wiekiem p.n.e. a IV wiekiem n.e. Związany jest z jedną ze wczesnych szkół buddyskich, Lokotarāvada, która przedstawiała Buddę doketycznie jako nieziemską postać (por. Jones 1949, IX). W tym utworze dostrzec można boskie pochodzenie preegzystującego Buddy, który nie zadając bólu swej matce i oszczędzając jej łono, przychodzi na świat przez jej prawy bok. Oto przełożony na język angielski z sanskrytu i prakrytów fragment:

(217) Again, Mahā- Maudgalyāyana, the Bodhisattva's mother does not give birth to him as she is lying down or sitting. Nor does she give birth to him without his being perfectly free of bile, phlegm, blood or any other foul and unclean matter, but his body is bathed with perfumes and washed clean. She, tired in body, leant with her arm on the branch of a tree and comfortably stretched herself at the moment of giving birth to the Glorious One. Then twenty thousand deva maidens quickly flocked thither, (218) and, raising their joined hands, addressed the queen with devoted intent. "Today, O queen, you will give birth to him who crushes old age and disease, a noble youth of immortal stock, honoured and beloved in heaven and on earth, a benefactor of devas and men. "Do not give way to anxiety, for we shall render service to you. Only tell us what is to be done, and lo! it is all done." Then the Four Great Lords of the world with their thick celestial tresses of hair, attended by their retinues, speedily foregathered there and drew near to the queen from the right. And all the deva hosts hovering in the air as they attended upon the queen, carrying fragrant garlands, and with their own attendant hosts, presented a bright array. The Bodhisattva, mindful and thoughtful, issues through his mother's right side without doing her any injury.

For the Supreme of Men are born from their mothers' right side. It is here that all the valiant men abide [when in their mother's body]. Why is not that side of the Conqueror's mother rent as she is delivered of the Best of Men, and why does no pain ensue? Tathāgatas are born with a body that is made of mind, and that is why the mother's body is not rent and why no pain ensues. Tired out with his stay in the womb, the Bodhisattva takes seven strides over the earth, scans the regions of it, and laughs a loud laugh (Jones 1949, 173-174).

Powstała w pierwszych wiekach n.e. Lalitavistara Sūtra także przedstawia moment przyjścia na świat Buddy. We fragmencie 6. rozdziału Budda zstępuje z nieba na ziemię do prawej części łona swej matki. Czyni to pod postacią słoniątka, a swoją obecnością uszczęśliwia swą matkę – królową o imieniu Māyā. Oto odpowiedni fragment tłumaczenia z języka tybetańskiego na angielski:

The Lord of the Three Worlds, revered by all the worlds, now judged that the time had come. On the fifteenth day, during the full moon, while his future mother was observing the poṣṇadha precepts during the constellation of Puṣṇya, the Bodhisattva moved, fully conscious and aware, from the fine realm of the Heaven of Joy to the womb of his mother. He entered through his mother's right side in the form of a baby elephant, white in color with six tusks. His head was the color of a reddish insect, and the tusks were blazing gold. He had all his limbs intact and his full faculties. As he entered, he stayed only at the right side of the womb and never on the left. As this occurred, Queen Māyā was sleeping on her pleasant bed and saw the following in her dream: A snowy-silver colored elephant with six tusks, Beautiful feet, exquisite trunk, and a pretty red head, Moving in a fine gait with joints as stable as a diamond. That perfect elephant entered her womb. She had never seen, heard of, or experienced Such a rare happiness. Feeling this physical and mental bliss, She became absorbed in concentration. As she awoke, Queen Māyā first adorned herself with ornaments and flowing garments. Refreshed in body and mind, she felt affectionate, joyful, and calm. She then arose from her bed and made her way down from the upper floors of the palace, surrounded by her female attendants. She proceeded to the aśoka-tree forest, where she felt at ease. Once there, she sent a message to King Śuddhodana: "Your Majesty, please come, the queen would like to see you" (Dharmachakra zespół tłum. 2013. 46).

Teksty buddyjskie ukazują nie tylko boski początek życia Buddy, ale także pozaziemski koniec jego życia. Mahāparinibbāna Sutta (IV w. p.n.e.), pochodząca z pierwszego kosza kanonu palijskiego Tipiṭaki, zawiera opis wejścia Buddy w parinirwanę (czyli w nirwanę po śmierci). Wydarzenie miało mieć miejsce w V wieku p.n.e. Wtedy to Budda odchodzi osiągając sferę „nieskończonej przestrzeni”, stan „nieskończonej świadomości”, „nicości”, „ani-postrzegania-ani-niepostrzegania”, „zniszczenia postrzegania i uczucia”:

(9) I Błogosławiony wkroczył w pierwszą jhanę. Wkroczywszy w pierwszą jhanę, osiągnął drugą jhanę. Osiągnąwszy drugą jhanę, osiągnął trzecią jhanę. Osiągnąwszy trzecią jhanę, osiągnął czwartą jhanę. Osiągnąwszy czwartą jhanę, osiągnął sferę nieskończonej przestrzeni. Osiągnąwszy sferę nieskończonej przestrzeni, osiągnął sferę nieskończonej świadomości. Osiągnąwszy sferę nieskończonej świadomości, osiągnął sferę nicości. Osiągnąwszy sferę nicości, osiągnął sferę ani-postrzegania-ani-niepostrzegania. Osiągnąwszy sferę ani-postrzegania-ani-niepostrzegania, osiągnął zniszczenie postrzegania i uczucia. (10) I Czcigodny Ananda rzekł do Czcigodnego Anuruddhy: „Czcigodny Anuruddho, Błogosławiony odszedł.” „Nie, przyjacielu Anando, Błogosławiony nie odszedł. Osiągnął stan zniszczenia postrzegania i uczucia.” (11) Wtedy Błogosławiony osiągnąwszy zniszczenie postrzegania i uczucia, osiągnął sferę ani-postrzegania-ani-niepostrzegania. Osiągnąwszy sferę ani-postrzegania-ani-niepostrzegania, osiągnął sferę nicości. Osiągnąwszy sferę nicości, osiągnął sferę nieskończonej świadomości. Osiągnąwszy sferę nieskończonej świadomości, osiągnął sferę nieskończonej przestrzeni. Osiągnąwszy sferę nieskończonej przestrzeni, osiągnął czwartą jhanę. Osiągnąwszy czwartą jhanę, osiągnął trzecią jhanę. Osiągnąwszy trzecią jhanę, osiągnął drugą jhanę. Osiągnąwszy drugą jhanę, osiągnął pierwszą jhanę. Wkroczywszy w pierwszą jhanę, osiągnął drugą jhanę. Osiągnąwszy drugą jhanę, osiągnął trzecią jhanę. Osiągnąwszy trzecią jhanę, osiągnął czwartą jhanę. Osiągnąwszy czwartą jhanę, Błogosławiony ostatecznie odszedł” (Siristru, <http://sasana.pl/dn-16-sir>).

Aleksander III Macedoński (IV w. p.n.e.) u Plutarcha (I w. n.e.-II w. n.e.)

Plutarch (50-125 r. n.e.), grecki uczony, w *Żywotach równoległych* przybliża różne historie mające wskazać na posiadanie przez Aleksandra III Macedońskiego boskiego ojcostwa. Pojawiają się wzmianki o piorunie uderzającym w łono królowej Olimpiady, żony króla Macedońskiego Filipa II, a także o zbliżeniu Olimpiady z bóstwem pod postacią węża. Oto boski początek Aleksandra zwanego Wielkim:

Aleksander wywodził się od Karanosa i po ojcu należał do rodu Heraklidów. Po matce wywodził się od Neoptolemosa i przez to był potomkiem Ajakosa. Są to dane, które zyskały sobie całkowitą wiarę. Ojciec jego, Filip, zakochał się w Olimpiadzie podobno w czasie wtajemniczenia w misteria. Był on wtedy jeszcze młodzieńcem, a ona także była młodą dziewczyną, ale już osieroconą przez rodziców. Umowę małżeńską z nią zawarł przez uzyskanie na nią zgody jej brata Arybbasa. Otóż ta panna młoda w noc przed ich zamknięciem się w komnacie weselnej śniła, że w żywot jej uderzył wśród grzmotu piorun i przy jego uderzeniu błysnął wielki ogień, a ten z kolei rozdzielił się na ulatujące we wszystkie strony płomienie. Filipowi zaś w jakiś czas po ślubie śniło się, że sam sygnetem swoim opieczutował żywot żony, przy czym zdawało mu się, że na sygnecie wyryty był obraz lwa. Sen ten u wielu wieszczków budził podejrzenie, że sprawy małżeńskie Filipa wymagają baczniejszej czujności. Natomiast Aleksander z Telmessosu orzekł, że ta kobieta nosi płód w żywocie: „Nie pieczętuje się przecież

niczego pustego. A płodem tym jest chłopiec odznaczający się odwagą i lwią naturą". Widziano też kiedyś, jak w czasie snu Olimpiady rozciągnął się obok niej wąż, i to, jak mówią, najbardziej osłabiło u Filipa miłość i życzliwość do żony, tak że udając się na spoczynek rzadko już przychodził do niej, czy to bojąc się jakichś czarów z jej strony przeciw sobie i trucizny, czy też nie chcąc wbrew sumieniu obcować z nią jako żyjącą z kimś potężniejszym (Plutarch z Cheronei 2004, 126-128).

Aleksander po wizycie w wyroczni Ammona w Siwa sam miał uznawać swe boskie pochodzenie (Plutarch z Cheronei 2004, 168-170; por. dyskusję: Robinson 1957, 326-344).

Późniejszy z autorów, Diogenes Laertios (pierwsza połowa III w. n.e.) w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* pisze o Anaksarchosie z Abdera (c. 340 r. p.n.e.), który „[u]miał [...] w nadzwyczaj łatwy sposób nakłaniać ludzi do rozumnego życia. Potrafił np. przywołać do rozsądku Aleksandra, gdy ten sobie uroił, że jest bogiem [...]” (Diogenes Laertios 1968, 544).

Plutarch w *Żywotach równoległych* pisze pod koniec (Plutarch z Cheronei 2004, 239-243) o śmierci Aleksandra, lecz nie wspomina o jego wniebowstąpieniu. Motyw wniebowstąpienia Aleksandra jako boskiego Dionizosa od V-VI w. n.e. jest już udokumentowany w sztuce (Por. Lechitskaya 2013, 177-193). Motyw niebiańskiej wędrówki Aleksandra pojawia się między innymi w III w. n.e. u pseudo-Kallistenesa w dziele pt. *Aleksandreida* (*Romans o Aleksandrze*) (Lechitskaya 2013, 177)¹.

Jezus (I w. n.e.) w dwudzielu Ewangelii Łukasza i Dziejach Apostolskich (I w. n.e.)

Początek Jezusa oraz jego niebiański koniec opisuje dwutomowe dzieło wchodzące w skład kanonu chrześcijańskiego. Brak w nim idei preegzystencji, niemniej jednak wyakcentowano boskie pochodzenie Jezusa poprzez dziewicze poczęcie w łonie Marii z Ducha Świętego. Początek pierwszej części tego dzieła (Łk 1,26-38) opisuje dziewicze poczęcie. Początek zaś drugiej części (Dz 1,1-11) przedstawia wniebowstąpienie zmartwychwstałego Jezusa. Dodajmy jeszcze, że idea preegzystencji Syna Bożego obecna jest w innych pismach Nowego Testamentu, takich jak w listach Pawła z Tarsu (Flp 2, Kol 1), w Ewangelii Jana (m.in. rozdz. 1) oraz w Liście do Hebrajczyków (rozdz. 1).

¹ Por.: „Then appeared a great star falling from heaven into the sea. And with it came a great eagle, and the bronze statue of Zeus in Babylon was shaken. Then the star went back to heaven, and the eagle ascended carrying with it a brilliant star. And when the star was hidden in heaven, at once Alexander closed his eyes” (Haigh 1955, księga 3, rozdz. 33).

Podsumowanie

Zestawiono pięć obrazów początku i końca boskich bohaterów. Dostrzec można między nimi pewne analogie. Romulus, Budda i Jezus nie zadają bólu swym matkom, odpowiednio Rei Sylwi, Māyi oraz Marii. Poczęcie bądź inkarnacja ma ponadnaturalne pochodzenie, zachowywane jest na różne sposoby dziewictwo, a przez to podkreślane przekraczanie tego, co naturalne, przesiąknięte bólem rodzenia i groźbą śmierci. Niebezpieczeństwo śmierci urodzonego Mojżesza zostaje zniwelowane ingerencją boską. Boskie poczęcie Aleksandra zapowiada jego dalsze losy. Opisy początków wszystkich pięciu postaci na różne sposoby wskazują, że ich pochodzenie nie jest jedynie ziemskie-ludzkie, ale i niebiańskie-boskie. Podobnie ma się sprawa z ostatnimi chwilami przybliżonych boskich bohaterów. Zwykle negatywne oblicze śmierci nie jest w stanie uśmiercić ich dziejów. Ich losy wykraczają poza zwykłą przypadłość ludzką i przekraczają próg śmierci. Ukazują, że ich przeznaczenie nie sięga tylko ziemi, ale i samego nieba. W opisach z ostatnich chwil czytamy o boskim pochówku, wniebowstąpieniu czy nirwanie.

Przybliżone opisy pierwszych i ostatnich chwil z ziemskiego życia Mojżesza, Romulusa, Buddy, Aleksandra i Jezusa można poddać dalej badaniom z wykorzystaniem różnych metodologii. Można je analizować z perspektywy historycznej i oddzielać elementy historyczne od legendarnych. Można dokonywać analizy porównawczej ukazując zbieżności i różnice oraz zastanawiać się nad ewentualnymi wzajemnymi zapożyczeniami. Można także wskazywać na miejsce opowieści o Mojżeszu, Romulusie, Buddzie, Aleksandrze i Jezusie w związanych z nimi systemach wierzeń żydowskich, rzymskich, buddyjskich, hellenistycznych i chrześcijańskich. Można wreszcie zinterpretować zarysowane losy pięciu postaci jako egzemplifikacje pragnień ludzkich, dążących do przekroczenia własnego losu naznaczonego bólem rodzenia i nieuchronnością śmierci. Z tą perspektywą interpretacyjną wiąże się problem nieweryfikowalności i falsyfikowalności postulatów, a także nieprzystawalności i niejednoznaczności ich ekspresji językowych. W ramach końcowych uwag chciałbym w tym duchu poczynić kilka obserwacji.

Otóż początek i koniec człowieka noszą ze sobą dozę nieweryfikowalności i niefalsyfikowalności. Czy człowiek powstaje jedynie z połączenia gamet, czy może potrzebna jest dodatkowa ingerencja boska, odrębnie nadająca człowiekowi jego transcendujący naturę wymiar? Czy człowiek w pełni umiera, czy też pozostaje po nim jakaś forma istnienia utrzymująca jego jednostkowość i tożsamość? Na tego typu pytania nie daje się konkluzywnie odpowiedzieć. Stąd rodzą się światopoglądy religijne i filozoficzne, których nie sposób jednoznacznie dowieść, ale i ostatecznie podważyć.

Niejednoznaczność początku i końca staje się szansą na takie interpretacje, które dają nadzieję człowiekowi na wyjątkowość jego pochodzenia i niezbywalność istnienia, pomimo oczywistości cielesności początku oraz nierzadko naznaczonej cierpieniem śmierci. Ziemski początek i koniec człowieka jawią się jako oczywiste. Nie są one jednak zwykle przyjmowane wyłącznie jako takie. Nieraz oczekiwany jest także niebiański początek i koniec. Tę właśnie potrzebę wzmacniają i egzemplifikują opowieści o założycielach państw i religii.

Nieweryfikowalności i niefalsyfikowalności początku i końca człowieka towarzyszy także nieprzystawalność i niejednoznaczność ekspresji językowych. Nieopisywalność początku i końca, ograniczoność technicznego użycia języka w tym zakresie, pozwala na kreatywność i poetyckość stwierdzeń o narodzinach i śmierci. Dzięki temu rodzą się mity, opowieści, historie, legendy, symbole, przekonania i dogmaty. Dokonywane są rozróżnienia człowieka na duszę, ducha, ciało oraz inne przemijalne i wieczne komponenty. Zachodzi również proces abstrahowania nadający poszczególnym pojęciom antropologicznym sens nie dający się uchwycić zwykłą obserwacją. Tworzą się takie pojęcia jak natura, istota, tożsamość, substancja, byt i inne, których niekończące się definicje niełatwo desygnują, zaś nieustannie generują nowe znaczenia odrywające od potoczności doświadczenia.

Próba ucieczki od ostatecznej nieopisywalności jednostki ludzkiej jest skupienie się na jej fizycznym wymiarze i sprowadzanie jej początku i końca egzystencji do materialnych przedstawień. Takie ujęcia odważnie biorą na siebie powszechnie obserwowalną fizyczność początku i końca człowieka. Niemniej jednak narażone są na zarzut redukcjonizmu. Poprawność owego zarzutu znów nie poddaje się weryfikacji czy falsyfikacji. Z kolei, odpowiedzi wymijające (mistyka, zen, sceptycyzm), chociaż intelektualnie ciekawe, raczej nie przystają do szerszych potrzeb społeczeństw. Społeczeństwa zwykle potrzebują pozytywnej odpowiedzi na pytania o początek i koniec człowieka, choćby była narażona na zarzut nienaukowej, obarczonej ryzykiem wierzeń.

Bibliografia

- Dharmachakra, zespół tłum. 2013. *The Play in Full (Lalitavistara)*. Fremont: 84000 Translating the Words of the Buddha.
- Diogenes Laertios. 1968. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. Irena Kolońska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Haigh, Elizabeth Hazelton, tłum. 1955. *Pseudo-Callisthenes. The life of Alexander of Macedon*. New York: Longmans Green.
- Jones, J. J., tłum. 1949. *The Mahāvastu*. London: Luzac and Company.

- Lechitskaya, Olga. 2013. „Tabula with the ascension of Alexander-Dionysus in The Pushkin State Museum of Fine Arts”. W *Drawing the threads together: Textiles and footwear of the 1st millennium AD from Egypt, 177-193*. Tilt: Lannoo.
- Liwiusz, Tytus. 1968. *Dzieje Rzymu od założenia miasta*. Księgi I-V. Tłum. Andrzej Kościółek. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Philo of Alexandria. 1995. *The Works of Philo: Complete and Unabridged*. Tłum. Charles Duke Yonge. Peabody: Hendrickson.
- Plutarch z Cheronei. 2004. *Żywoty sławnych mężów (z Żywotów równoległych)*. Tom I. Tłum. Mieczysław Brożek. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Robinson Jr., Charles Alexander 1957. „The Extraordinary Ideas of Alexander the Great”. *The American Historical Review* 62 (2): 326-344.
- Siristru, tłum. b.d. „Mahāparinibbāna Sutta – Sutta o Wielkim Ostatecznym Zdmuchnięciu”. SASANA.PL 07.07.2022. <http://sasana.pl/dn-16-sir>.

Selected ancient descriptions of the origin and destiny of Moses, Romulus, Buddha, Alexander the Great and Jesus.

A b s t r a c t

The paper presents selected descriptions of the divine beginnings and endings of religious and national heroes. Five such ancient examples are provided from sources dated more or less at the turn of the eras: Moses (13th century BC), Romulus (8th century BC), Buddha (6th/5th century BC), Alexander III of Macedon (4th century BC) and Jesus (1st century BC). The aim of the work is to indicate basic similarities in the representations. The final reflections focus on a few selected threads, pointing to the issue of the non-verifiability and non-falsifiability of postulates about human fate beyond the world, as well as the ambiguity and incompatibility of the linguistic expression itself of these descriptions.

Keywords: Moses, Romulus, Buddha, Alexander the Great, Jesus

Słowa kluczowe: Mojżesz, Romulus, Budda, Aleksander Wielki, Jezus

RECENZJE

DAWID JAN MARCINÓW

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

ORCID ID: 0000-0003-2081-9278

**OD WIARY DO TEOLOGII.
DOKUMENTY MIĘDZYNARODOWEJ
KOMISJI TEOLOGICZNEJ 1969-2000,
RED. J. KRÓLIKOWSKI, KRAKÓW 2022**

Teologia jest dziedziną pochylającą się nad Tym, który w Apokalipsie świętego Jana mówi o sobie „Ja jestem Pierwszy i Ostatni. Jestem żywy” (Ap 1, 17b-18a). Naukę o Bogu można zatem porównać do żywego organizmu, który karmiony, rozwija się i rośnie. Teolog szukający odpowiedzi na pytania o Boga, „którego nikt nigdy nie widział”, winien czerpać z dorobku wypracowanego przez poprzedników. Tak jak młodzieniec wkraczający w dorosłe życie, podejmuje własne decyzje, wsłuchuje się w ciche echo słów wsparcia swoich rodziców, tak teolog, korzystając z opracowanych problemów, może ubogacać teologię o swoje przemyślenia w poszukiwaniu Prawdy. Staje się niczym „pan domu, który wydobywa ze swego skarbcza to, co nowe, i to, co stare” (Mt 13, 52b).

Pomocą dla teologów – poszukiwaczy Prawdy – może stać się wydana w 2022 roku antologia dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej z lat 1969-2000 o intrygującym tytule *Od wiary do teologii*. Pozycja ukazała się pod redakcją Janusza Królikowskiego – katolickiego duchownego, profesora nauk teologicznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownika Katedry Teologii Dogmatycznej oraz Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu na Wydziale

Teologicznym w Tarnowie. Autor wielu naukowych publikacji, doskonale znając potrzeby współczesnej myśli teologicznej, zadbał o poprawione i uzupełnione po dwudziestu dwóch latach drugie wydanie *Od wiary do teologii*. Wykorzystano pierwsze tłumaczenia dokumentów na język polski przez Jerzego Bieleckiego, Janusza Królikowskiego, Andrzeja Michalika, Zbigniewa Morawca oraz Krzysztofa Niczyja. Całość opatrzona jest w przypisy odsyłające do dokumentów Soboru Watykańskiego II oraz wielu publikacji teologicznych.

Sam tytuł recenzowanej publikacji nie traci na znaczeniu po upływie niespełna ćwierć wieku, wręcz przeciwnie: ukazuje właściwe wartościowanie – niezmiennie od czasów Jezusa Chrystusa. Poznawanie Boga – a więc również uprawianie teologii – swój początek czerpie z wiary w Pana i Zbawiciela. Publikacja potwierdza znaczenie Pisma Świętego i nauczania Kościoła, które nie tracą na wartości mimo zmienności dziejów. Tymczasem teologia rodzi się z wiary, a jej owocność zależy od gotowości przyjęcia Objawienia. To nie Kościół i Jego nauka, wyrażana chociażby w opublikowanych w *Od wiary do teologii* dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej, jest przestarzała, lecz brakuje chęci przyjęcia Prawdy przez współczesnych ludzi pogrążonych w zlaicyzowanym *dzisiaj*.

Publikację Janusza Królikowskiego otwiera wstęp do wydania pierwszego napisany przez Stanisława Nagyego – kardynała, profesora nauk teologicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Szkoda, że nowej publikacji nie otwiera wstęp samego redaktora, tym niemniej ten autorstwa Nagyego wciąż w sposób zwięzły przybliża genezę i funkcjonowanie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, której inspiratorem był papież Paweł VI w czasie soboru *Vaticanum II*. Komisja ta miała za zadanie tchnąć świeżość w działanie dwóch ważnych rzeczywistości Kościoła: samego Magisterium oraz zaangażowanej pracy teologów w Kościele. Komisja działająca przy Kongregacji Nauki Wiary jest więc konkretną pomocą dla teologów doświadczonych, jak również dla młodego pokolenia badaczy, zgłębiających treść Objawienia. Dlatego właśnie tak ważne są wypracowywane przez nią dokumenty, które również i dzisiaj mogą stać się punktem wyjścia do stawiania pytań o kondycję człowieka i jego relacji z Bogiem.

Publikacja Janusza Królikowskiego *Od wiary do teologii* łączy w sobie dwadzieścia dokumentów z lat 1969 – 2000, które odpowiadały pojawiającym się problemom w życiu Kościoła. Niewątpliwie świat na przestrzeni tych lat uległ zmianie. Z pewnością wypracowano już wiele nowych rozwiązań, jednak dokumenty zawarte w tej publikacji nie straciły na swej aktualności i znacząco pomagają dzisiaj poszukiwaniom Prawdy.

Dwadzieścia dokumentów można uporządkować, przyjmując za punkt wyjścia relacje: człowieka z samym sobą, z drugim człowiekiem i z Bogiem.

W nazywaniu i opisie relacji człowieka z samym sobą należy przywołać „Godność i prawa osoby ludzkiej” (1983), które mogą prowadzić do poznania „Moralności chrześcijańskiej i jej norm” (1974). Osobistą relację z Panem możemy zgłębić dzięki lekturze dokumentów „Wiara i inkulturacja” (1988) czy „Chrześcijaństwo i religia” (1996), które podkreślają, że wiara każdego człowieka jest osobistą Drogą.

W relacji człowieka z drugim człowiekiem każdy chrześcijanin powinien myśleć o wspólnocie – Kościele, dlatego tak przydatne mogą okazać się dokumenty: „Apostolskość Kościoła i sukcesji apostolskiej” (1973), „Wybrane zagadnienia z eklezjologii” (1985), „Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia” (1976), a kończąc na najmłodszym dokumencie „Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości” (2000). W antologii znajdziemy również dokument traktujący o miłości międzyludzkiej „Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa” (1977), który w obliczu współczesnych wyzwań pozwala odkryć, nazwać i dzielić się przez człowieka miłością nadającą jego życiu sens, pozwalającą odnajdywać prawdziwe źródła szczęścia.

Ostatnią i najważniejszą relacją dla człowieka wierzącego jest ta z Niewidzialnym. Ma ona to do siebie, że nie sposób raz na zawsze określić, kim jest dla mnie Jezus. Dlatego istotne jest ciągle poznawanie „Teologii, chrystologii, antropologii” (1981). Szukając Jezusa, musimy sięgać do „Wybranych zagadnień z chrystologii” (1979), uświadamiać sobie „Teologię odkupienia” (1995), ufać w obietnicę życia wiecznego, wnikać i przezwyciężać „Aktualne problemy eschatologii” (1992). W rozumieniu, rozwoju i umacnianiu tych relacji – jak serdeczny przyjaciel – przychodzi publikacja *Od wiary do teologii*.

Publikacja Janusza Królikowskiego wpisuje się w konkretną sytuację dzisiejszego Kościoła, który kroczy synodalną drogą. Książka ta stanowi bowiem doskonały szlif metodyczny i nauczycielski, uchwytyjący nie zrodzone teraz, ale kształtowane od soboru myśli, które są właściwym punktem wyjścia do współczesnych rozważań o Bogu, Kościele i człowieku. Jest również doskonałym źródłem do konfrontowania myśli dawniejszych z aktualnie rodzącymi się podczas synodalnych obrad. Co przewidywalne, te ostatnie budzą liczne kontrowersje. Wspomniany synod, zwołany przez papieża Franciszka, umożliwił wypowiedzanie się na tematy wiary i funkcjonowania Kościoła ludziom świeckim. Tym, którzy często nie posiadają specjalistycznej wiedzy teologicznej, a swoje spostrzeżenia opierają w dużej mierze na emocjach i osobistych odczuciach. Dokumenty zawarte w publikacji, afirmowane przez Kongregację Nauki Wiary, jawią się jako konieczny szkic

let w dyskusjach synodalnych, które mogą oszczędzić niepotrzebnych rozbieżności w myśleniu doktrynalnym. Dlatego właśnie publikacja ta skierowana jest zarówno do świeckich, jak i duchownych.

Polecam lekturę publikacji.