

S E M I N A R E

S E M I N A R E

Poszukiwania naukowo-pastoralne

Tomy wydane

1 – 1975

2 – 1977

3 – 1978

4 – 1979

5 – 1981

6 – 1983

7 – 1985

8 – 1986

9 – 1987–1988

10 – 1994

Redaguje Zespół

*Adam Durak, Jan Gliściński (redaktor naczelny), Jarosław Koral (sekretarz),
Zbigniew Łepko, Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, Jacek Rylko,
Henryk Skorowski (zastępca redaktora naczelnego),
Henryk Stawniak, Stanisław Wilk*

Adres redakcji

05-092 Łomianki, Malarska 6, tel. (0-22) 75-13-533

Projekt okładki

Janusz Nowiński SDB

Za zezwoleniem władzy duchownej

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE
90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel. (0-42) 36-04-81

KS. MICHAŁ RYCHERT SDB

W NURCIE TEOLOGII SEKULARYZACJI
– EGZYSTENCJALNE IMPLIKACJE BIBLIJNEJ DOKTRYNY
O STWORZENIU

UWAGI WSTĘPNE

Nauka biblijna o stworzeniu stojąca u podstaw religii judeochrześcijańskiej okazała się w zetknięciu ze światem rzymsko-hellenistycznym wręcz rewolucyjna. Przyniosła bowiem nowy obraz rzeczywistości, a więc nową koncepcję człowieka, świata, czasu i kosmosu, również władzy i państwa, religii, nauki i filozofii oraz wolności i wpływającej z niej moralności człowieka.

Proces przetwarzania mentalności w świecie chrześcijańskim był długotrwały, obejmował również samych chrześcijan. Obejmował właściwie wszystkie dziedziny życia, chociaż w niektórych kwestiach, proces przemian dokonywał się bardzo długo i dokonuje nadal.

Artykuł ten jest próbą ukazania przemian jakie dokonały się w rozumieniu świata, instytucji nim kierujących, a przede wszystkim sytuacji człowieka pod wpływem judeochrześcijańskiej doktryny o stworzeniu, która rozpoczęła proces sekularyzacji. W odróżnieniu od sekularyzmu, który pozbawia człowieka odniesienia do Boga i całą rzeczywistość tłumaczy w kategorii *profanum*, sekularyzację rozumiemy jako proces autonomizacji *profanum*, przy jednoczesnym zachowaniu wymiaru sakralnego. *Sacrum* zatem, nie tyle rozumiane jest jako oddzielona rzeczywistość, ale jako głębszy wymiar *profanum*.

Sobór Watykański II nie posługuje się pojęciem sekularyzacji. W odróżnieniu od teologii protestanckiej wypracował pojęcie autonomii rzeczywistości ziemskich. Samemu zaś pojęciu sakralizacji, przez które rozumie się wyłączenie ze świata, Sobór przeciwstawia proces uświęcania, który nie niszczy słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, przywraca Bogu należne mu miejsce oraz uznaje Go za cel wszystkich rzeczy.

Zauważamy, że teologia klasyczna posługuje się językiem abstrakcyjnym, który nie przylega do naszych codziennych doświadczeń. Zachodzi zatem potrzeba przełożenia stwierdzeń klasycznej teologii na język ludzkiej egzystencji, tak aby człowiek rozpoznał siebie, swój los i swoją pozycję w świecie jako konkretny kształt i ucieleśnienie – może jeszcze niedoskonałe – swojej nadprzyrodzonej wiary. Warto zatem się zastanowić, jakimi egzystencjalnymi skutkami zaowocował biblijny obraz stworzenia świata i powołanie człowieka do czynnej w nim obecności.

Pragniemy ukazać konsekwencje tej doktryny na różnych płaszczyznach, na których wydaje się, że przybrała konkretny kształt, oddziałując na ludzką egzystencję poprzez poszerzenie sfery wolności i właściwej autonomii człowieka.

OD WYZWOLENIA NATURY PO WYZWOLENIE Z FATUM

W nauce o stworzeniu teologia katolicka zawsze upatrywała głównych podstaw do mówienia o wolności człowieka. Pierwszym problemem, z jakim musiała się uporać było przełamanie pogańskiej doktryny, a co więcej również i mentalności o fatum rządzącym losem człowieka. Już tutaj zauważamy, że nie był to tylko problem teoretyczny, ale istotnie egzystencjalny.

Różnice w chrześcijańskim i pogańskim pojmowaniu wolności wynikały już z samego charakteru kosmogonii. W kosmogoniach pochodzenia pozabiblijnego cała natura jest ubóstwiona. W świadomości starożytnego Greka martwa natura nie istniała. Cała natura była życiem, cała duchem, cała bóstwem. Boskie są łąki, góry, lasy, źródła, boskie jest niebo, którego panem jest Zeus, boscy są mieszkańcy nieba: Helios i Selene¹. Nie tylko boski jest kosmos, ale bogowie obejmują również swój patronat i władzę nad sztuką, handlem, wojną, nad miastem, a więc nad całą rzeczywistością, w której porusza się człowiek. Bogowie są częścią rodziny, są w świecie, stanowią ten świat od wewnątrz, nie tylko jako jego zewnętrzni twórcy². We wszystkich religiach naturalnych niebo było archetypem powszechnego porządku. Porządek kosmiczny decydował o całym życiu człowieka, człowiek zaś czuł się jego integralną częścią³. Nic więc dziwnego, że człowiek, mając przed sobą taką wizję rzeczywistości, mógł się czuć niejako osaczony przez siły nadprzyrodzone, wobec których ostatecznie skapitulował, uznając, że jego los jest w rękach, może czasami kapryśnych i nie pozbawionych swoich słabości, ale za to boskich sił. Warto również zaznaczyć, że w systemach politeistycznych nie zachodzą zasadniczo między człowiekiem a poszczególnymi bóstwami relacje osobowe.

¹ Por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991, s. 42–47.

² Por. A. H. Armstrong, R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964, s. 7.

³ Zob. T. Dajczەر, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993, s. 44–48.

Bogowie to raczej symbole, hipostazy lub personifikacje sił kosmosu, przed którymi człowiek staje w codziennej konfrontacji⁴.

Stąd właśnie człowiek o tak ukształtowanej mentalności we wszystkich dziedzinach swojego życia pyta o wyrocznieść bogów, czy to wówczas, gdy chce uprawiać rolę, czy zająć się handlem, czy toczyć wojnę. W tym mitologicznym obrazie bogowie pogańscy nie pozostawiają człowiekowi właściwie żadnej przestrzeni, w której mógłby się czuć całkowicie niezależny i wolny w swoim działaniu. Artysta otrzymywał boskie kanony sztuki, pisarz był wtajemniczony w boską zdolność odczytywania i zapisywania słowa, wódz pytał bogów o zwycięstwo. Podmiotowość człowieka w tak rozumianej rzeczywistości ogranicza się do roli integracyjnej. Człowiek rozumie siebie jako mikrokosmos, a ideał moralny sprowadza się do naśladowania i uczestnictwa w kosmicznym porządku. To podstawowe odkrycie siebie w porządku kosmicznym jest tak silne, że stanowi siłę determinującą całą podświadomość człowieka, jak również najwznioślejsze wyrazy jego życia wewnętrznego⁵.

Możliwość interpretacji relacji człowieka do rzeczywistości mitologicznej w starożytności nie ogranicza się tylko do tego jednego wymiaru, celowo koncentrujemy się na tym jednym aspekcie dla jasności myśli. Taka interpretacja jest jednak uzasadniona z punktu widzenia naszych doświadczeń i wynika z możliwości porównywania dwóch obrazów rzeczywistości mitologicznej i zawartej w opisie biblijnym.

Na tym tle biblijny opis stworzenia zwraca uwagę nie tylko swoją prostotą – brakuje tu owego gąszczu imion bóstw – ale również całkowitym odejściem od kategorii mitologicznych.

Bóg stwarza świat z niczego, jawi się tym samym jako niczym nieograniczony władca, który w sposób absolutny czyni to, co zechce bez żadnych uprzednich i niezależnych od siebie założeń. Bóg w ten sposób nieograniczony powołuje wszystko do istnienia jako byty naturalne, słońce jako gwiazdę, która świeci w dzień, księżyc – aby świecił w nocy, ziemię – aby przynosiła o właściwej porze wszelakiego rodzaju owoce i wreszcie człowieka, który stworzony jest jako korona stworzeń (por. Rdz 1, 1–30). Nie ma tu miejsca na siły pośrednie. Wszystko się staje przez Słowo Boga. Wolny w działaniu Bóg, stwarza wolnego człowieka, któremu zostaje poddana ziemia jako dar i zadanie. Człowiek tak rozumiejący swoje istnienie nie musi już pytać Boga o sposób uprawy ziemi, budowania miast czy prowadzenia wojny. Człowiek jawi się jako pan stworzenia podbijający ziemię i kosmos, ale nie pozbawiony odpowiedzialności za dzieło przez siebie prowadzone.

Człowiek przeżywający swoją wolność musi się liczyć z wolnością całego świata, gdyż cała rzeczywistość została powołana do istnienia z łaski Boga, a więc

⁴ Tamże, s. 83.

⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 44.

cała rzeczywistość została wyzwolona przez miłość Boga⁶. Kosmos i człowiek został uwolniony tym samym od bóstw ich przypadłości i kaprysów. Świat biblijny jest zdemitologizowany. Jediną nadprzyrodzonością jest sam Bóg, który stworzył świat, ale nie jest światem.

Dzieje człowieka, jego decyzje, umiejętności i prace nie zależą już od tajemnych mocy i bóstw, którym trzeba było przypisywać pomyślność, ale na których również można było zrzucić odpowiedzialność w razie niepowodzeń. To bowiem suponowało zwolnienie człowieka z odpowiedzialności skoro cała historia i los poszczególnego człowieka są zdeterminowane wolą nieba. Chrześcijaństwo naturalizuje świat i czyni zeń materiał ludzkiej podmiotowości⁷.

Świat, który w mitologicznych obrazach jawił się jako poligon doświadczalny bogów staje się w świetle biblijnego obrazu miejscem, w którym człowiek ma potwierdzać swoją podmiotowość poprzez decyzje rozumne, wolne i odpowiedzialne. Człowiek jest rzeczywistym „menedżerem” świata. Wolność, jaką człowiek otrzymał od Boga, ma w sobie nieustannie pomnażać, coraz głębiej rozpoznając swoją podmiotowość i zakres swojej wolności.

AUTONOMIA CZASU

Podstawowym elementem ładu kosmicznego jest czas. Rozumienie czasu, jakaś jego koncepcja nie jest czymś bezpośrednio danym, lecz jest podporządkowana dwóm różnym układom: kulturze i systemowi społecznemu. Czas zatem ma wymiar społeczny, wywodzi się bowiem z aktywności ludzkiej zdeterminowanej systemem społecznym oraz sferą kultury wyrażającą się w symbolach i pojęciach⁸. To wzajemne powiązanie oznacza, że skoro nie może się zmienić ład kosmiczny, to załamania się lub zmiana ładu społecznego, musi zafunkcjonować nowym rozumieniem kosmosu i koncepcji czasu.

Tradycyjne koncepcje czasu związane z kulturami pierwotnymi i religiami kosmicznymi: cykliczna i wahadłowa są wyrazem pewnej konieczności, która najpierw odkrywana jest w kosmosie i stąd przenoszona na dzieje świata i historię ludzką jako na cząstkę kosmicznego porządku. W obu wariantach historia, tak jak się ją pojmuje w kulturze chrześcijaństwa nie istnieje. Dzieje człowieka i świata rozgrywają się poza czasem, a rządzi nimi rytm stwarzania i zniszczenia stanowiący odwzorowanie archetypicznego wzorca. Czas pierwotny służy jako model wszystkich czasów⁹. Nic ani nikt nie może przeciwdziałać, owej konieczności

⁶ Por. W. Kasper, *Chrześcijaństwo*, [w:] *Pięć wielkich religii świata*, red. E. Brunner–Traut, Warszawa 1986, s. 119.

⁷ Por. K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, s. 55–56.

⁸ Por. A. Flis, S. Kaprański, *Czas społeczny: między zmianą a nieśmiertelnością*, „Studia Socjologiczne”, 2, 1988, 109, s. 63.

⁹ Por. M. Eliade, dz. cyt. s. 379–380.

dziejów. Zmiana zastałych struktur, tradycji, porządku społecznego, kształtowanie przyszłości według czysto racjonalnych przesłanek jest tu tak nie do pomyślenia jak to, że można uciec od czasu. Porządek kosmiczny rządzi światem i człowiekiem. Przeciwwstawienie się temu porządkowi jest równoznaczne z wyjściem poza ten porządek, a więc poza czas, a to oznacza śmierć. Człowiek nie może istnieć poza kosmosem, a więc poza ładem, który go określa. Tak wygląda sytuacja człowieka w koncepcji czasu kosmicznego.

Wydarzenie Jezusa Chrystusa rozumiane jako fakt jedyny i niepowtarzalny, nie mający swego archetypu w mitycznej przeszłości i niesprowadzalny do innego, obala ostatecznie koncepcję czasu opartą na stałych powrotach mitycznego wzorca. Transcendentność wydarzenia zbawczego wobec całej ludzkiej historii jest tak doniosła, że stała się probierzem czasu. Jego kryterium i punktem wyjścia jako autonomicznej, ale i nie określonej do końca przez siebie przestrzeni.

W judeochrześcijańskiej koncepcji czasu zasada przyczynowości została przeniesiona z nieuchwytnej mitycznej rzeczywistości w świat człowieka. Dopiero linearna koncepcja czasu pozwala na to, aby człowiek zauważył siebie jako podmiot umieszczony na linii czasu stojącego przed nim otworem, zapraszającego do twórczego, realnego udziału bez obawy pozorności działań w cyklicznej konieczności przyczyn i skutków sterowanych stałym prawem kosmosu. Czas uwolniony od konieczności cyklicznych powrotów nie tylko sam stał się autonomiczny, ale jako taki właśnie stał się podstawowym wymiarem realizacji wolności człowieka. Linearna koncepcja czasu, sprawia, że człowiek niejako staje przed przyszłością niezdefiniowaną do końca, stąd może dostrzec swoją rolę i miejsce w kształtowaniu biegu historii. Zmienność, która dla kultur posługujących się czasem cyklicznym, oznaczała chaos i wprowadzała lęk egzystencjalny, w kulturze chrześcijańskiej, posługującej się czasem linearnym, została usankcjonowana. Do tego co niezmiennie został włączony obszar zmian niepowtarzalnych i nieodwracalnych¹⁰. Oczywiście chrześcijaństwo, stojąc na zasadzie względnej autonomii nie uważa człowieka ani społeczność za absolutnego kreatora historii świata. Punkty A i W należą do prerogatyw samego Boga, a w gruncie rzeczy są Nim samym. Człowiek jednak między swoim punktem wyjścia i punktem dojścia, a więc w swojej historii, może czuć się wolny wobec absolutnych punktów odniesienia ustalonych przez Boga, wręcz punkty te są podstawą jego wolności i kreatywności.

Pełniejszy obraz wolności człowieka umieszczonego w porządku A i W ujawnia się, gdy uzmysłowimy sobie, że w tym porządku człowiek to nie tyle jednostka, przedstawiciel większej całości, to nie tylko punkt w bezkresie historii. Prymat osoby przed jednostką zabezpiecza niebagatelność historii tego, co jednostkowe i konkretne wobec tego, co ogólne i powszechne. Ponieważ człowiek jest osobą, stąd jego udział w historii jest niczym niezastępowalny, a więc konkretny i realny, a nie pozorny i jednostkowy. Wszystko wobec nieubłagalnego przemijania

¹⁰ Por. A. Flis, S. Karpalski, art. cyt, s. 73.

nabiera szczególnej wagi, ponieważ niczego nie można pozostawić na później, aby zachowało swoją jedyność, a każdy wybór wiąże się z rezygnacją z czegoś, co w takiej formie nigdy nie powróci¹¹. Jest to zasada rzeczywistości, która w sposób nieskończony dowartościowuje osobę i zapewnia jej pozycję w historii. Sama osoba zaś musi być rozumiana nie jako zastępowalny przez inny punkt, ale jako wolność realizującą się w czasie.

Cywilizacja chrześcijańska dała możliwość przeciwstawienia się zastanemu porządkowi i tworzenia go według nowych wzorców. Do natury chrześcijaństwa należy możliwość pojawienia się alternatywnego rozwiązania. Na przedłużeniu tak rozumianej wolności i wiary w zdolność współtworzenia historii mogły się pojawić ruchy ideowe i społeczne kwestionujące zastany porządek w imię ostatecznej ważności ludzkich rozwiązań. Reformy, schizmy, herezje i rewolucje, jako zjawiska kwestionujące istniejący ład w sposób istotny należą do swoistych zjawisk kultury europejskiej i zostały wyzwolone przez chrześcijańską koncepcję czasu, która odsłania wartość kreatywności ludzkiej tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym.

W obrębie samego Kościoła przejawem funkcjonowania linearnej koncepcji czasu jest potrzeba i zdolność ciągłego autoreformowania. *Ecclesia semper reformanda* zatem, to nie tylko pobożne życzenie, ale postulat bardzo mocno osadzony w realiach światopoglądu chrześcijańskiego. Hasło to bowiem oznacza, że historię można i należy poprawiać i kształtować, że nie tylko żyjemy między koniecznością przeszłości i przyszłości, ale jesteśmy wezwani do projektowania terażniejszości. Nasz udział w historii nie jest tylko biernym przyjmowaniem zachodzących procesów, ale tworczą obecnością realizującego się podmiotu.

AUTONOMIA ŚWIATA

Analiza dokumentów Kościoła odpowiedzi na znaki czasu, szczególnie Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II wskazuje nie tylko na konkretne obszary występowania procesu autonomizacji człowieka, ale także ukazuje pozytywny wydzźwięk tego procesu. Kościół nie tylko przestał gonić za uciekającą zdawałoby się historią, ale swoim pozytywnym nastawieniem do świata i procesów w nich zachodzących tę historię zaczął na nowo współtworzyć. Przyczynia się w ten sposób do podniesienia podmiotowości człowieka nie tylko na obszar techniki i panowania nad przyrodą, ale również – o czym człowiek mniej chętnie pamięta – nad samym sobą w wymiarze moralnym. Doskonałym tego przykładem jest nauka soborowa o względnej autonomii rzeczy doczesnych, która przysługuje rzeczywistościom ziemskim w tym sensie, że mają one własne prawa i wartości (KDK 36). W opisie stworzenia wartość świata stworzonego jest wyrażona powtarzanym rytmicznie stwierdzeniem „i widział Bóg, że

¹¹ Por. K. R a h n e r, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 221–223.

było dobre” (Rdz 1, 3.12.18.21.25.31). Bóg Księgi Rodzaju zawiera przymierze nie tylko z człowiekiem, ale również z całą przyrodą, rozciągając nad całym światem znak swego przymierza.

Świat ma swoją własną podmiotowość i swoje własne dobro niezależne od rzeczywistości sakralnych. W konsekwencji literatura, polityka, państwo, szkolnictwo, nauka nie są i nie mogą być ze swej istoty chrześcijańskie¹². Z istoty swojej chrześcijański jest i ma być jedynie Kościół. Rzeczywistości te mają swoją własną autonomię, a istotę swojej wartości czerpią nie z chrześcijaństwa, ale z natury ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boga.

Sobór Watykański II mówi także i ostrzega przed źle pojmowaną autonomią, polegającą na pozbawianiu wszystkich wymiarów życia ludzkiego wymiaru sakralnego i odniesienia do norm prawa Bożego (KDK 41). Nie można pozbawić człowieka wymiaru sakralnego w różnych przejawach życia, jest on bowiem zabezpieczeniem wszelkiej autonomii człowieka, ale również nie można zastępować *profanum* przez *sacrum*. Każdy totalitaryzm godzi pośrednio albo bezpośrednio w wolność człowieka.

Sacrum to nie jakaś odrębna rzeczywistość, ale głębszy wymiar świeckości wskazujący na Stwórcę¹³. Chodzi zatem o znalezienie i zabezpieczenie w *profanum* miejsca na *sacrum* – ów głębszy wymiar, na relację do Boga, który stworzył świat jako *profanum*. Dopiero świat pojęty w ten sposób może stać się twórczym twórczej działalności człowieka. Ten kierunek świadomości Kościoła wypływa z nowego odczytania Ewangelii w dialogu ze światem, który został potraktowany jako partner, a nie jako rywal. Stąd zwrócenie światu wolności w tym, co jest jego własne i co nie może być zarządzane przez Kościół jako instytucję, nie jest ani kapitulacją wobec autonomicznej wizji życia ludzkiego, nie oznacza zatem sekularyzmu, który pozbawiłby człowieka relacji do *sacrum*, ani wycofaniem się ze świata świeckiego w dziedzinę czysto sakralną. Taki ruch wprowadzałby sztuczny – nie stworzony przez Boga – podział całej rzeczywistości, a więc i samego człowieka na to co sakralne i profaniczne. Sam Kościół zaś, ograniczając się siłą rzeczy do sfery *sacrum*, zatraciłby znamię powszechności¹⁴.

Świat nie może być traktowany jako przedmiot oddziaływania Kościoła. Kościół nie może się traktować jako jedyna siła zdolna do tworzenia cywilizacji, nie może zająć miejsca bogów helleńskich, próbując podbijać świat i pozbawiać go jego własnej autonomii. Nie istnieje bowiem antynomia cywilizacji i religii przeciw światu. Świat ma swoją własną autonomię nadaną przez Boga, a nie przez Kościół, stąd powinien być traktowany jako podmiot dialogu z zachowaniem szacunku do jego własnej wartości i celu. Natomiast, jeśli mówimy o zjednoczeniu ostatecznym wszystkiego w Bogu, o wspólnym celu, to z uwzględnieniem, iż dokonuje się to na mocy własnego powołania każdej z tych rzeczywistości.

¹² Por. K. Rahn er, *O możliwości...*, s. 187–191.

¹³ Por. J. Da l r y m p l e, *Chrześcijańskie tak*, Kraków 1975, s. 83.

¹⁴ Por. T. Wę c ł a w s k i, *Kościół zamknięty – Kościół otwarty*, „Znak”, 8, 1993, s. 23.

AUTONOMIA NAUKI I TECHNIKI

Przełom ostatnich wieków jawi się jako wielkie upomnienie się człowieka o swoje miejsce w świecie i o swoją podmiotowość. Przejawem tego jest postęp techniczny, ruchy społeczne dostrzegające potrzeby pojedynczego, konkretnego człowieka, obudzenie świadomości praw i obowiązków. Przełom ten był tak ogromny, że wydawać się mogło, iż człowiek wypiera samego Boga z obszarów, które dotąd całkowicie do Niego należały, że wolność człowieka jest w zasadniczym konflikcie z panowaniem Boga. Jeszcze dzisiaj możemy się spotkać z pytaniami o zgodność wiary i nauki. Należy zauważyć, że wolność, którą człowiek nieustannie poszerza, poznając prawa rządzące przyrodą, kosmosem, światem fizyki, rzeczywiście mówi kim człowiek jest, jakie są jego naturalne zdolności i predyspozycje i czego może oczekiwać, a więc określa jego podmiotowość i odpowiedzialność nawet wówczas, gdy wkracza na teren dotychczas wydawałoby się zastrzeżony całkowicie Bogu.

Jeśli chcielibyśmy sięgnąć do podstaw tego zjawiska, należy zauważyć, iż najpierw teologia biblijna a następnie apologetyci i Ojcowie Kościoła poddali krytyce podstawowe struktury myślowe, rdzeń mityczny kultury helleńsko-rzymskiej w świetle teologii judeochrześcijańskiej. W tym kontekście zrodziła się sekularyzacja – odbóstwienie kosmosu i „odczarowanie” (M. Weber) całej rzeczywistości. Krytyka mitologii nie przeszkodziła w tym, aby pewne struktury myślowe świata antycznego, mianowicie te, które znalazły choćby pozorne oparcie w Biblii, wytrzymały krytykę Ojców Kościoła i Tradycji. Nie spostrzeżono się jak struktury te, mimo tylko pozornej zgodności z Biblią, tworzyły pewne uwarunkowania kulturowe. W ten sposób przyjęto hipotezy astronomiczne, geograficzne, polityczne, fizyczne, medyczne, historyczne jako konieczne i jedyne, co więcej, z upływem czasu doszło do zatarcia źródła ich pochodzenia z innego pod względem mentalności świata. Przyjmując je jako oczywiste dane, połączono w jedną całość struktury przypadkowo należące do kultury śródziemnomorskiej ze strukturami koniecznymi dla świata wiary¹⁵. Do momentu wyodrębnienia się nauki jako dziedziny świeckiej dokonywało się niejednokrotnie absolutyzowanie twierdzeń naukowych i uświęcenie ich źródeł. Na tej zasadzie, np. dzieła Arystotelesa nazywano w średniowieczu księgami świętymi, a odrzucenie geocentrycznego obrazu świata uznano za herezję.

Pierwszym zwiastunem wyodrębnienia się nauki jako samodzielnej dziedziny życia niezależnej od wiary, było oddzielenie filozofii od teologii dokonane przez Akwinatę. Prawdziwy jednak proces autonomizacji nauki dokonywał się w starciu twierdzeń uznawanych za przejaw nieomyślnej wiary z nowożytnymi odkryciami geograficznymi i astronomicznymi. W rezultacie, czas renesansu rozpoczyna niepostrzeżenie zjawisko sekularyzacji nauki i autonomizacji wiary.

¹⁵ Por. E. Dussel, *Od sekularyzacji do sekularyzmu*, „Concilium”, 1969, 6–10, s. 109–110.

Jednym z pierwszych, który musiał zmierzyć się z problemem pogodzenia twierdzeń biblijnych z danymi, jakie uzyskiwał w wyniku swoich badań był Galileusz. Miał on nie tylko wielką wiedzę przyrodniczą, ale również ogromne wyczuwanie teologiczne i filozoficzne. Sam stał na fundamentalnej zasadzie, że Pismo nie może wprowadzać w błąd, zawiera ono zasady wiary, które przekraczają naturalne pojmowanie człowieka i nauka nie ma nic w tych sprawach do powiedzenia. Ruch planet, budowa kosmosu nie jest sprawą wiary, ale nauki. Gdy zatem ujawni się jakaś oczywista sprzeczność między nauką a tekstami Pisma, należy uważnie i wnikliwie badać autentyczne znaczenie Pisma. Galileusz wskazywał również na fakt, że Ojcowie Kościoła, jeśli byli przeciwni zasadom astronomicznym, które on wyznaje, to dlatego, że nie zbadali problemu poważnie i naukowo¹⁶.

Sam Galileusz rozróżniał dwa porządki poznawcze, a więc porządek poznania naturalnego i porządek poznania nadprzyrodzonego. Już wcześniej pisali o tym Ojcowie Kościoła. Augustyn pouczał, że księgi święte mówią nie o tym jak idzie niebo, ale jak się idzie do nieba. Praktyczne rozróżnienie wprowadził św. Tomasz, który rozróżniał poznanie w świetle wiary (*lumen fidei*) i poznanie w świetle naturalnego rozumu (*lumen naturale*).

Sprawa Galileusza przyczyniła się zatem do przyspieszenia procesu autonomizacji nauk przyrodniczych oraz zainicjowała alienację techniki i nauki od humanizmu. Już w XVIII w. nie ma śladu w teologii lub filozofii próby dokonywania refleksji nad postępem nauk przyrodniczych¹⁷. Mimo jednak, że w teologii zanikła wrażliwość na efekty rozwoju nauki, to jednak problem ten nieustannie powracał w dziełach ludzi nauki. Znany wielu naukowców: matematyków, fizyków, przyrodników, którzy swoje odkrycia łączyli z głęboką wiarą: Newton, Pascal oraz Darwin, który prawo ewolucji uważał za potwierdzenie biblijnej nauki o opatrności Bożej¹⁸. Aubrey Moore w 1889 r. na temat prawa ewolucji pisał, iż „jest nieskończenie bardziej chrześcijańska niż teoria »szczególnej kreacji«. Zakłada ona bowiem immanencję Boga w przyrodzie i wszechobecność Jego mocy stwórczej. Ci, którzy przeciwstawiają się doktrynie ewolucji, broniąc »ustawicznych interwencji« Boga, prawdopodobnie przeoczyli fakt, że ich teoria szczególnej interwencji Stwórcy zakłada jako dopełnienie teorię stałej nieobecności”¹⁹.

Próby łączenia wiary z nauką nie miały jednak większego wpływu na proces autonomizacji nauki, który w XIX w. przybierał coraz bardziej na sile. Proces ten był niejednokrotnie postrzegany jako „wypieranie” Boga ze świata człowieka mocą nauki i techniki.

¹⁶ Por. tamże, s. 117–118.

¹⁷ Por. J. Życiński, *Kontrowersje wokół Galileusza*, [w:] *Sprawa Galileusza*, red. J. Życiński, Kraków 1991, s. 15.

¹⁸ Por. S. Zięba, *Darwin Charles*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin, 1970, k. 1031.

¹⁹ A. L. Moore, *Science and Faith*, Kegan Paul, London 1889, s. 184, za: J. Życiński, dz. cyt. s. 18.

O ile Galileusz odróżniał dwa porządki poznawcze, powołując się na autorytety Kościoła, o tyle Laplace dokonał przeciwstawienia między porządkiem przyrodniczym a porządkiem religijnym. Jego błąd polegał na tym, że na tej samej płaszczyźnie stawiał dane nauk przyrodniczych z danymi nauk biblijnych.

Stanowiskiem radykalnym w procesie autonomizacji nauki był naturalizm, uznający przyrodę za jedyną rzeczywistość, a prawa przyrodnicze za jedyne prawa rządzące całą rzeczywistością. Faktyczne problemy zaczęły się wówczas, gdy dobre intencje łączyły się z ciasnotą umysłową. Samuel Clarke upraszcza newtonowską koncepcję związków kosmosu z Bogiem do nadzwyczajnych interwencji Boga. Interwencją Boga zaś nazywał to wszystko, czego wówczas nauki przyrodnicze nie były w stanie wyjaśnić. W efekcie Bóg w pojęciu Clarke'a funkcjonuje jako wypełnienie luk niewiedzy przyrodniczej²⁰. Pobożność zaś w zetknięciu się z takim obrazem rzeczywistości polegała na tym, aby dla Boga zarezerwować w przyrodzie i świecie jak najwięcej możliwości interwencji w świat.

W tym fermentie pojawia się filozoficzna forma supernaturalizmu jako sposób wyjaśnienia obecności Boga w świecie. Według tego kierunku, Bóg nie może posługiwać się czynnikami naturalnymi, ale rywalizuje z naturą poprzez cuda rozumiane jako zawieszenie praw natury. Tam, gdzie nie została wykryta przyczyna naturalna, np. chmura dla deszczu, tam sugerowano działanie Boga. Supernaturalizm, wypływający jednak z dualistycznej wizji świata, jest z gruntu niechrześcijański.

Wyraźnie takiej uproszczonej religijności i niebezpiecznej wizji Boga sprzeciwiał się Ditrich von Bonhoeffer w swoich listach do Eberharda Bethgego, gdy pisał: „Religijni mówią o Bogu wtedy, gdy ludzkie sumienie (bywa, że z lenistwa umysłowego) dobiega kresu lub wtedy, kiedy zawodzą ludzkie siły. Właściwie zawsze jest pojmowany jako *deus ex machina*, któremu każą wkaczać na scenę albo dla pozornego rozwiązania nierozwiązalnych problemów, albo jako mocy, gdy moc ludzka zawodzi, zawsze zatem przy okazji ludzkiej słabości względnie na granicy ludzkiego poznania. Trwać to jednak może, siłą rzeczy, tylko tak długo, dopóki ludzie własnymi siłami nie przesuną tych granic nieco dalej i Bóg, jako *deus ex machina*, nie stanie się zbyteczny”²¹.

Przemiany zachodzące w relacji człowieka do nauki, zwłaszcza ubóstwienie nauki, rodziło pytanie: jak daleko będzie sięgał proces „wypierania” Boga i jakie ma to znaczenie dla religijności człowieka. Jak się wydaje granicą procesu jest prawda o człowieku i o Bogu. Bóg nie jest zazdrosnym bożkiem broniącym człowiekowi tego, co zostało mu udzielone. Dopóki zatem to „wypieranie” będzie nie tylko powiększaniem autonomii człowieka, ale przede wszystkim jego podmiotowości, dopóki Bóg będzie „pozbawiany” fałszywych tylko i ograniczonych pojęć i przymiotów.

Chrześcijański Bóg dzierży władzę nie tylko nad tą częścią świata, której jeszcze nie rozumiemy. Tak pojęty Bóg należy do przednaukowej przeszłości, taki bóg

²⁰ Zob. J. Życiński, dz. cyt., s. 19.

²¹ D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, Warszawa 1980, s. 241.

umiera we współczesnym świecie. Bóg biblii panuje niepodzielnie wszędzie, zarówno w tych dziedzinach, które człowiek opanował, jak i w tych, których nie opanował lub nigdy nie opanuje²². Proces „wypierania” Boga nie tyle dotyka Boga co człowieka, jego pojęć o Bogu. W chrześcijaństwie mamy szukać Boga przede wszystkim w tym, co wiemy. Oznacza to, że człowiek im bardziej oczyszcza swoje pojęcie Boga, tym bardziej przybliża się do Niego i tym bardziej staje się prawdziwie wolnym i autonomicznym.

Ostatecznego rozwiązania kwestia stosunku nauki do wiary doczekała się w deklaracjach Soboru Watykańskiego I, głosi on, że „istnieje dwojaki, różny porządek poznania” wiary i rozumu, oraz uznaje „słuszną wolność” i prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk (*Dei Filius* IV). Również Sobór Watykański II potwierdza właściwą autonomię nauk: „badanie metodyczne we wszystkich dyscyplinach naukowych, jeśli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga. [...] Dlatego niechaj wolno będzie wyrazić ubolewanie nad niektórymi postawami umysłowymi, jakich dawniej na skutek nie dość jasno rozumianej słusznej autonomii nauk nie brakowało także między samymi chrześcijanami, a które wywoławszy waśnie i spory doprowadziły umysły wielu do przeciwstawienia wiary i wiedzy” (KDK 36).

AUTONOMIA PAŃSTWA I WŁADZY

Odbóstwiony świat, jakim go ukazuje biblijny opis stworzenia, nie usprawiedliwiał pretensji do boskich prerogatyw władzy. W religiach pogańskich uzurpowanie sobie boskości przez władców było ściśle związane ze sposobem pojmowania sfery boskiej. Bóstwo było rozumiane przede wszystkim w kategoriach mocy i siły. Stąd król cieszący się władzą i płynącą stąd mocą, przyjmował prerogatywy boskie jako słusznie się mu należące. Takie jednak pojęcie tego co boskie zostało zakwestionowane w środowisku wiary Izraela i chrześcijan i należało do mitologicznej przeszłości.

H. Cox jeden z prekursorów teologii sekularyzacji, czynnika desakralizującego politykę i rolę władcy dopatruje się także w Exodusie. Był to fakt, przez który Żydzi zmanifestowali żądanie, aby władzy politycznej faraona nie poczytywano za władzę boską²³. Cała zaś historia Izraela potwierdza, że żaden władca tego narodu nie korzystał z władzy nieograniczonej. Próby zaś zajęcia miejsca Boga w stosunku do narodu, jak np. zliczenie ludności Izraela przez Dawida, były srogo karane (por. 2 Sm 24, 4 n).

²² Zob. J. Dalrymple, dz. cyt., s. 82.

²³ Por. H. Cox, *La cité séculière*, s. 54, za C. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975, s. 74.

U podstaw chrześcijańskiego pojmowania relacji państwa do Kościoła leży klasyczne w tym temacie stwierdzenie ewangeliczne: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12, 17 b). Tekst ten nie tylko potwierdza potrzebę istnienia tych dwóch rzeczywistości, a więc państwa i Kościoła, ale także określa, że ani samo państwo, ani sam Kościół nie wyczerpują całej rzeczywistości i nie zabezpieczają wszystkich potrzeb człowieka. To stwierdzenie ma także swoje bogate potwierdzenie w pozytywnych i negatywnych doświadczeniach odniesień państwa do Kościoła w historii Europy.

Na kształt obecnego oblicza Europy, miał istotny wpływ przełom, jaki dokonał się w historii Cesarstwa Rzymskiego pod wpływem ekspansji chrześcijaństwa. Jednym z elementów tego przełomu była utrata przez Cesarstwo atrybutów boskich. Był to przełom ważny nie tylko kulturowo, który możemy określić jako odmitologizowanie państwa, ale także istotny pod względem społecznym i politycznym. Proces ten w dużej mierze zawdzięczał swój efekt nieugiętej postawie chrześcijaństwa, które nie dało się zepchnąć do panteonu i zrównać do innych religii. Cesarstwo było przychylne i tolerancyjne wobec wszystkich religii, biorąc je pod dach opieki państwa. Tolerancja Cesarstwa, która była ofiarowana różnym religiom, dokonywała się jednak za cenę upaństwowienia, czyli wprowadzenia do panteonu. W ten sposób to, co cesarskie stawało się również boskie, na co oczywiście chrześcijaństwo przystać nie mogło za cenę zachowania swojej istoty i tożsamości.

W efekcie państwo, ubóstwiającej swoją władzę, upadło. Chrześcijaństwo jednak, uwikłane w pewien sposób w struktury myślowe tamtej epoki, nie było w stanie przeskoczyć automatycznie od doktryny religijnej, wyciągając wszystkie jej konsekwencje do praktyki politycznej. Proces sekularyzacji państwa nie dokonał się w przeciągu kilku czy kilkunastu lat, ale dojrzewał przez całe wieki w umysłach, aż ostatecznie znalazł swoje rozstrzygnięcie w czasach nowożytnych.

Należy mocno podkreślić, że ogromną pozytywną rolę w tym procesie odegrał sam Kościół. Teoria „dwóch władz” papieża Gelazego I (492–496) jest wybitnym tego wyrazem. Teoria ta na długo zaważyła na stanowisku Kościoła wobec władzy świeckiej, stąd warto tu przytoczyć istotne treści dokumentu papieskiego: „Wielki cesarzu, są dwie najwyższe władze rządzące światem: święta władza biskupów i władza cesarska. Z tych dwóch władz-czynników obowiązek kapłanów jest tym większy, że muszą oni zdawać sprawę, nawet i za ziemskich królów, przed trybunałem Boga. Wiesz bowiem, błogosławiony synu, że przewyższasz godnością cały rodzaj ziemski, a mimo to pokornie schylasz głowę przed sługami spraw Bożych, od których oczekujesz pomocy dla zbawienia swej duszy [...]. W tej dziedzinie zależny jesteś od kapłanów i nie możesz żądać, by w tym byli oni ulegli twojej woli. A jeżeli chodzi o kierowanie państwem, odpowiedzialni za sprawy religii dobrowolnie uznają, że posiadasz władzę cesarską z nakazu Bożego i w konsekwencji są posłuszni twoim prawom i nie przeciwstawiają się twojej władzy, która

posiada jako jedyna moc prawa w porządku doczesnym [...]”²⁴. Wypowiedź ta powstała w kontekście stosunków Kościoła zachodniego do cesarstwa wschodniego, w którym cesarze z różną skutecznością uzurpowali sobie władzę do rozstrzygnięcia wewnętrznych spraw Kościoła.

Inną formą potwierdzającą w praktyce naukę Kościoła o dychotomii władzy był fakt konsekrowania cesarzy i królów przez papieża potwierdzający dobitnie, że papież nigdy nie dążyli do uzyskania niepodzielnej władzy. Istnienie zaś Państwa Kościelnego potwierdza tylko dążenie papieża do uwolnienia się od wszelkich zależności od władzy świeckiej w kierowaniu Kościołem. I chociaż faktycznie mamy w tym przypadku do czynienia, z czymś co można nazwać papocezaryzmem, to jednak nie można tego przypadku rozumieć jako przykładu ogólnej zasady. Teoria dwóch państw św. Augustyna była zawsze dla Kościoła żelazną zasadą.

W średniowieczu doktryna polityczna św. Tomasza broniła autonomii życia politycznego, co wówczas jeszcze spotykało się z podejrzliwością Kościoła. To jednak pełniejsze przyjęcie i zrozumienie znalazła doktryna Roberta Belarmina, który nauczał, że władza kościelna jest całkowicie oparta na prawie Bożym i pochodzi od Boga. Natomiast władza świecka, będąc zgodna z wolą Bożą, urzeczywistnia się poprzez autonomiczną decyzję ludzką²⁵.

Co nowego wprowadziło chrześcijaństwo w ideę państwa i władzy? Chrześcijaństwo biblijną nauką o stworzeniu, odbóstwiający świat, zdesakralizowało i odbóstwiło państwo i władzę. Jest bowiem jedyna władza absolutna, władza Boga. To On powołał cały kosmos do istnienia z niczego, suwerennym aktem bez czyjejkolwiek pomocy. Natomiast władza ludzka jest względna. Biblijna wiara w jedynego Boga uzyskała swoje egzystencjalne urzeczywistnienie w odrzuceniu ubóstwiania władzy politycznej²⁶.

W cywilizacji chrześcijańskiej nie ma miejsca na boskich władców tak w znaczeniu religijnym, jak i w znaczeniu racjonalistycznym – władzę pojmowaną jako ostateczną instancją. Oryginalność chrześcijaństwa wobec nowożytnych doktryn polega na zachowaniu wymiaru sakralnego w sferze *profanum*, za które uchodzi polityka.

Oświecenie jako doktrynę religijną głosiło deizm, a więc nieobecność Boga w historii człowieka. Bóg zatem jako nieobecny, nie interweniujący w świat człowieka nie może legitymować i uzasadniać jakiegokolwiek władzy. Z pojawieniem się deizmu musiały więc pojawić się różne od Pawłowej („władza pochodzi od Boga”) doktryny uzasadniające istnienie państwa i władzy. Pojawiają się więc doktryny, których wspólnym mianownikiem było wskazanie, że lud jest jedynym podmiotem władzy. Okazuje się jednak, że państwo pozbawione fundamentu religijnego czyni

²⁴ Tekst dokumentu przytoczony za: ks. E. Przekop, *Rzym – Konstantynopol*, Olsztyn 1987, s. 26.

²⁵ Por. H. Bornewasser, *Państwo i polityka od Renesansu do rewolucji francuskiej*, „Concilium”, 1969, 6–10, s. 102.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 70.

z ludu przedmiot swojej władzy. Bez odniesienia do Boga jedyną relacją, jaka człowiekowi pozostaje, to relacja do drugiego człowieka, który wobec państwa uzurpującego sobie władzę absolutną jest całkowicie bezsilny. Państwo w tym układzie jawi się jako ostateczna instancja, a więc jako quasi-absolut. Zrozumiany staje się więc sekularyzm i ateizacja dokonująca się w państwach absolutystycznych i totalitarnych. Chodzi w nich o zastąpienie relacji do Boga relacją do władzy, która w ten sposób staje się ostateczną i wszechwładną.

Państwo jako całkowicie racjonalny twór pierwszy przedstawił filozof prawa natury – Christian Wolff. Teoria ta stała się podstawą oświeconego i absolutnego państwa czasu oświecenia. Według niej poszczególne jednostki miały odstąpić dobrowolnie swoje ludzkie prawa, którymi dla ich dobra ma się posługiwać w sposób racjonalny książe dla większego dobrobytu i większej kultury poddanych²⁷.

Racjonalne uzasadnienie pochodzenia władzy „odczarowało” dawną godność królewską „z Bożej łaski”. Władca stracił swe sakralne znaczenie wynikające z powiązania z elementem boskim i stał się pierwszym wśród równych. Nieufność, którą papieże darzyli liberalne rządy, wynikała jednak nie tylko z nowej filozofii władzy, ale również z faktu, że ze strony tych rządów Kościół spotykał się z niechęcią, a nawet wrogością. W imię nowoczesnych wolności kwestionowano suwerenność papieża nad jego poddanymi w sprawach świeckich. Rząd Piemoncki laicyzował te obszary życia politycznego, które od wieków były uważane za domenę Kościoła. Regalizm nawoływał do posłuszeństwa Stolicy Apostolskiej tylko w sprawach wiary. Wielu, zwłaszcza o przywiązaniach konserwatywnych, gubiło się w sprzecznych teoriach, z trudem odróżniając prawdy wieczne od czasowych struktur w porządku kościelnym i cywilnym²⁸.

Racjonalistyczna teoria państwa i władzy wcale jednak nie zakończyła dyskusji nad miejscem Kościoła i państwa w rzeczywistości ludzkiej, wręcz przeciwnie czysto racjonalistyczna teoria władzy stała się podstawą państwa absolutystycznego, a więc państwa, które pod płaszczykiem rozumu uzurpuje sobie w efekcie prawo do tego, co boskie. Zresztą w oświeceniowej teorii władzy miały swoje źródło wszystkie totalitaryzmy z faszyzmem i komunizmem na czele.

W gruncie rzeczy były to formy sprawowania władzy ubóstwiający państwo, a więc wymagające bezwzględnego posłuszeństwa w zamian za obietnicę przyniesionego zbawienia, oczywiście w świeckiej formie jako dobrobytu, sprawiedliwości społecznej itp.

Kościół ze swej strony nigdy w sposób absolutny nie potępił władzy jako sposobu urzędowania społeczności ludzkiej. Owszem, często wskazywał i wskazuje nadal na błędy i niebezpieczeństwa kryjące się w różnych formach sprawowania

²⁷ Por. H. Bornewasser, art. cyt., s. 105.

²⁸ Por. R. Aubert, *Wolność religijna w latach 1832–1864*, „Concilium”, 1965/6, 1–10, s. 547–548.

władzy²⁹. Tak czy inaczej Kościół, miał duży wpływ na budzenie szacunku dla władzy legalnej, od samego bowiem początku szerzył zasadę posłuszeństwa dla władzy, której istnienie i zasadność obwarowana jest najwyższym autorytetem Boga. Święty Paweł pisał w tej sprawie do Rzymian: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga [...]” (Rz 13, 1). Szacunek dla władzy, jaki budował Kościół, nie polegał na prostym aliansie państwa z Kościołem, aczkolwiek historia zna i takie układy, ale na budzeniu sumień, które mają być poddane władzy, jako pochodzącej od Boga. Państwo mogło się spodziewać od Kościoła uzasadnienia istnienia prawa i władzy, bez których państwo nie może istnieć. Kościół natomiast spodziewał się od państwa oficjalnego, prawem zagwarantowanego uznania i szacunku. W ten sposób zostały zagwarantowane: wolność wyznania i wolność państwa. Kościół bowiem mógł swobodnie działać jako społeczność wierzących i instytucja życia publicznego. Państwo zaś mogło suwerennie działać, mieć swoje prawo, wobec którego także Kościół, zgodnie z zasadą przez siebie głoszoną, zachowywał szacunek. Tym, co strzegło zarówno interesów państwa, jak i Kościoła, była tolerancja wyznaniowa, która nie tylko zabezpieczała prawa Kościoła, ale także strzegła obywateli państwa przed prześladowaniami.

Autonomia państwa i Kościoła, a więc uznanie odrębnych celów Kościoła jako troski o dobro wieczne wiernych i państwa, jako pracy nad pomyślnością i bezpieczeństwem doczesnym obywateli, jest jednocześnie zagwarantowaniem autonomii człowieka niestotalitaryzowanego przez żadną z tych rzeczywistości (por. KDK 76).

Zjawiskiem niepokojącym we współczesnym świecie, zwłaszcza w krajach wysoko rozwiniętych i będących na drodze rozwoju, jest tendencja do wyzbywania się swojej podmiotowości wobec państwa w zamian za ład i dobrobyt. Tworzy się wizja wszech opiekuńczego państwa, które w zamian za wolność będzie miało za zadanie stworzyć raj na ziemi³⁰. Jest w tej postawie jakaś forma kapitulacji wobec wezwania wolności, a także rezygnacja z odpowiedzialności, co jest przejawem niebezpiecznego zubożenia wobec zła, które dokonuje się w świecie. Źródła tej niewiary w człowieka należy chyba upatrywać nie tyle w sekularyzacji, co w całkowitej dechrystianizacji, który pozbawia człowieka wymiaru religijnego, ogranicza jego widzenie rzeczywistości tylko do tego, co świeckie tym samym ogranicza jego wolność. Tracąc z oczu rzeczywistość religijną, człowiek współczesny musi sobie stworzyć namiastki, szuka więc wybawienia w państwie, czy też w organizacjach międzynarodowych. Tam bowiem, gdzie rozpada się wiara chrześcijańska, gdzie człowiek traci nadprzyrodzoną nadzieję, tam ponownie pojawia się mit o boskim charakterze państwa, ponieważ człowiek nie może wyzbyć się totalnej na-

²⁹ Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”*, Watykan 1931; *Encyklika „Mit brennender Sorge”*, Watykan 1937; Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987.

³⁰ Por. L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 161.

dziei³¹. W ten sposób zasada pomocniczości przeradza się w zasadę świeckiej opatrności. A wolność otrzymana z łaski państwa, przeradza się łatwo w towar wymienny, za który można nabyć bez trudu spokój i dobrobyt.

CZY AUTONOMIA MORALNOŚCI?

Problemem człowieka współczesnego jest fakt, że na przestrzeni krótkiego stosunkowo czasu kształtowania się nowożytnej Europy, nastąpił tak gwałtowny rozwój nauk, powstało tyle nowych możliwości, tak bardzo poszerzyła się autonomia człowieka, że wolność zaczyna być przeżywana nie tyle jako dobro, które zobowiązuje, ile jako niespodzianka, na którą człowiek nie do końca jest przygotowany. Fizyka nuklearna czy inżynieria genetyczna są tego dobitnym przykładem. Człowiek nagle zaczyna się poruszać po obszarach dotąd niezdefiniowanych etycznie. Wolność zaś wyrwana prawu, czy też realizowana bez prawa może obrócić się i nierzadko obraca się przeciwko człowiekowi. Wolność bowiem jest przede wszystkim możliwością korzystania z prawa i dlatego potrzebuje prawa³².

Sobór Watykański II, mówiąc o słusznej autonomii rzeczy doczesnych dotyczącej człowieka, życia społecznego, nauki (KDK 36), wspólnoty politycznej (KDK 76), kultury (KDK 56) podkreśla jednocześnie jej słuszny zakres. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie jest absolutna. Musi ona realizować się z poszanowaniem norm moralnych (KDK 36), z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy (KDK 20), i przyjęciem normy prawa Bożego (KDK 41). Jednocześnie podkreśla się, że „słuszna autonomia stworzenia, a zwłaszcza człowieka, nie jest w tymże porządku Bożym przekreślona, lecz raczej przywracana do swojej godności i na niej ugruntowana” (KDK 41).

Sommario

Il cristianesimo con la sua dottrina sulla creazione del mondo ha fatto una rottura con il *fatum* pagano, rivelando all'uomo la sua libertà e la sua corresponsabilità. Ogni uomo non deve strappare da Dio la sua libertà, perché la riceve da Lui come un dono gratuito ed ha un compito di riconoscerlo ed accettarlo.

Varie correnti mentali sul continente europeo degli ultimi decenni di questo secolo e soprattutto lo sviluppo di scienza e di tecnica possono essere anche intese come un invito di Dio fatto all'uomo perché egli prenda la corresponsabilità per il mondo e per il suo avvenire. Una positiva risposta a quest'invito costituisce una più piena verità sul amore di Dio e sulla libertà dell'uomo.

La libertà dell'uomo finisce là dove la sua realtà viene ridotta o alla sola realtà *sacra* oppure quella *profana*. Per questo motivo non si può parlare di un'assoluta autonomia delle realtà terrestri, ma si deve prendere in considerazione anche le norme morali stabilite da Dio.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Warszawa 1990, s. 197.

³² Por. tamże, s. 231.

KS. ADAM DURAK SDB

HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE ASPEKTY BŁOGOSŁAWIEŃSTW

UWAGI WSTĘPNE

Od momentu ukazania się typicznego, łacińskiego wydania *Obrzędów błogosławieństw*, do wydania tej Księgi w języku polskim minęło 10 lat¹.

Trudno tu ocenić, czy jest to w naszych warunkach długi czy krótki czas oczekiwania. Samo sprawowanie błogosławieństw zajmowało kiedyś i zajmuje dzisiaj szczególne miejsce wśród sakramentaliów Kościoła. Dlatego jako bardzo pozytywny znak należy odnotować fakt, że liturgiści i liczni duszpasterze na wydanie tej Księgi w języku polskim oczekiwali nawet z pewnym zniecierpliwieniem.

Wykorzystując okoliczność oddania do naszych rąk *Obrzędów błogosławieństw*, proponuję prześledzić tu zasadnicze historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw, w nadziei, że niniejsze studium pomoże lepiej zrozumieć całą problematykę błogosławieństw. W naszych dociekaniach zajmiemy się najpierw samą etymologią i pojęciem „błogosławieństwa”. Następnie spróbujemy spojrzeć na błogosławieństwo w kontekście Starego i Nowego Testamentu. Z kolei zobaczymy jak podejmowały tę tematykę modlitwy błogosławieństw w dawnych Księgach liturgicznych. Dopiero, mając ogólne pojęcie o tym wszystkim, przejdziemy do struktury i tematyki teologicznej nowych, dwutomowych *Obrzędów błogosławieństw*.

1. ETYMOLOGIA I POJĘCIE „BŁOGOSŁAWIEŃSTWA”

Benedicere błogosławić, pochodzi od dwóch łacińskich wyrazów: bene dicere, co znaczy tyle, co „mówić dobrze”. Do tego wyrażenia mówić dobrze możemy

¹ *De benedictionibus. Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Ioannis Pauli II Promulgatum*, Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1984; *Obrzędy błogosławieństw. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994, t. 1 i 2 (dalej OBŁ).

dopowiedzieć: mówić dobre słowa, mówić o kimś dobrze, wychwalać kogoś, a w dalszym znaczeniu także: dziękować za otrzymane dobro, ukazywać swoją wdzięczność osobom za jakieś rzeczy, czy za przygotowane cieszące nas wydarzenia. Zauważamy w ten sposób, że wyrażenie *benedicere* w pewnym sensie mieści się również w naszym słowiańskim wyrażeniu „błogo – dobrze, sławić – wyrażać się”. Oczywiście jest to poszukiwanie pewnej idei podobieństwa, a nie dokładne sprecyzowanie interesującego nas terminu tak bogatego w treści teologiczno-liturgiczne.

W Encyklopedii katolickiej znajdujemy hasło „błogosławieństwo” opracowane przez ks. Zdzisława Niedzielę². Autor określa między innymi błogosławieństwo jako życzenie lub uzyskanie specjalnej przychylności Bożej dla jednostki lub wspólnoty, poprzez odpowiednie słowa lub symboliczne gesty sakralne.

W Małym słowniku liturgicznym Ruperta Bergera³ spotykamy aż dwa główne hasła określające błogosławieństwo. Przy jednym z nich w nawiasie, znajdujemy drugie polskie wyrażenie określające błogosławieństwo, a mianowicie słowo „benedykcja”⁴. Benedykcja jest tu pojmowana jako modlitwa nad rzeczą lub osobą. Oprócz tych słów, jak „błogosławieństwo” i „benedykcja” znajdujemy jeszcze jedno, odpowiadające podobnemu sensowi. Jest to słowo „poświęcenie”. Rupert rozbudowuje pojęcie błogosławieństwa, które polega na włożeniu lub wyciągnięciu rąk (choć są to stwierdzenia bardzo ogólne). Osobno wyszczególnia błogosławieństwo dzieci, błogosławieństwo mszalne, błogosławieństwo nowożeńców i np. błogosławieństwo św. Błażeja⁵.

W określeniu błogosławieństw słowniki są nam jedynie pomocą. Najodpowiedniej określają je jednak same Obrzędy błogosławieństw, które sięgając do Konstytucji o liturgii świętej, *Sacrosanctum Concilium*⁶ mówią: „błogosławieństwa ustanowione przez Kościół są widzialnymi znakami, przez które wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie ludzi w Chrystusie oraz uwielbienie Boga, które stanowią cel, do jakiego zmierzają wszystkie inne dzieła Kościoła”⁷.

² *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 682–686. Art. dzieli się na trzy części.

W pierwszej z nich mówi się o błogosławieństwie w ST. W drugiej części o błogosławieństwie w NT. W części odnoszącej się do liturgii omawia się genezę i rozwój błogosławieństwa, błogosławieństwo we mszy świętej, błogosławieństwo Najświętszego Sakramentu, błogosławieństwo osób i błogosławieństwo rzeczy; w zakończeniu zaś błogosławieństwo apostołskie.

³ R. Berger, *Mały słownik liturgiczny*, Poznań 1990.

⁴ Tamże, s. 21.

⁵ Por. tamże, s. 21–22. Autor ma prawo wybrać do *Małego słownika* to, co mu się wydaje najbardziej odpowiadające. Trudno więc poddawać krytyce materiał, który prezentuje.

⁶ Por. KL, n. 7; a także n. 10.

⁷ OBł., t. 1, n. 9.

2. BŁOGOSŁAWIEŃSTWO W STARYM TESTAMENCIE

Błogosławieństwo jako dar Boży i wychwalanie Boga zajmuje w Biblii bardzo ważne miejsce. Te dwa aspekty „błogosławieństwo” i „wychwalanie” są ściśle od siebie uzależnione. Dla człowieka wielkim błogosławieństwem Bożym jest możliwość błogosławienia i wychwalania swego Stworzyciela. W *Księdze Tobiasza* czytamy: „błogosławieni, którzy wychwalają [błogosławią] Jego święte Imię na zawsze i po wszystkie wieki wieków” (13, 18).

Błogosławieństwo – *berakhah*, w świecie żydowskim, jest przede wszystkim pewną możliwością, ale może być także i pewnym zlorzeczeniem, którym człowiek dysponuje. Ta władza, może być wykorzystana zwłaszcza przez ojca w stosunku do syna, a pochodzi jak mówi *Księga Rodzaju*, od samego Boga, czyli od Błogosławionego (49, 25). To błogosławieństwo, właściwe człowiekowi, doskonale streszcza się w słowie: Shalom, czyli Pokój. Przekleństwo zaś zawsze z wielką wolnością rzuca się przez Boga. Czasem dotyczy tylko konkretnej osoby, ale wielokrotnie także całego narodu. W ST Bóg często przedstawiany jest jako ten, który obdarza błogosławieństwem (Rdz 1, 22–28; 2, 3; Ps 44, 3; 66, 7). Ono towarzyszy przede wszystkim całemu stworzeniu, a w sposób wyjątkowy samemu człowiekowi. Wystarczy sięgnąć do *Księgi Rodzaju*, by zauważyć, że pierwszym gestem Boga po stworzeniu człowieka jest stworzenie kobiety i błogosławieństwo dla obojga (1, 28). Przedmiotem tego błogosławieństwa jest także liczne potomstwo (Rdz 12, 2; 13, 6). Błogosławieństwo spowoduje właściwie wzrost wszystkiego, a więc i zwierząt i całego dobytku czy własności (Pwt 28, 1–13). Rozciąga się ono również na taką instytucję jak szabat (Rdz 2, 3; Wj 20, 11).

Wśród ludzi cieszących się szczególnym błogosławieństwem, należy wymienić patriarchów (Wj 17, 7; 26, 3). Przykładem może być tu Mojżesz, którego Bóg wybrał na patriarchę swego ludu. Poczynając jednak od góry Synaj, błogosławieństwo Boga zawsze połączone jest z wiernością ludu wobec Prawa, które Bóg dał narodowi izraelskiemu. Odtąd Bóg proponuje swojemu ludowi dokonywanie nieskrępowanego wyboru, między błogosławieństwem a przekleństwem (Pwt 11, 26–29). Ważność błogosławieństwa w życiu narodu izraelskiego uzewnętrznia się nade wszystko w planie kultycznym. Tu właśnie Izraelita doświadcza wspaniałości przywileju błogosławieństwa Bożego, które jest mu przekazywane poprzez kapłana albo króla (Rdz 14, 9; Pwt 33, 1–29; Joz 14, 13; 2 Sm 6, 18; 1 Krl 8, 14.55).

Z biegiem czasu udzielanie błogosławieństwa wiąże się coraz częściej z kapłanem. Znamy dobrze przepiękną formułę błogosławieństwa Aaronowego: „Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromienia oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem”. I dodaje Pan, który jest źródłem i początkiem wszelkiego błogosławieństwa⁸: „Tak będą wzywać imienia mego nad Izraelitami, a ja im będę błogosławił” (Lb 6, 24–26).

⁸ Por. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986. *Uroczyste błogosławieństwa*, n. 3. Na początku roku, s. 382*.

Można powiedzieć, że od takiego posługiwania się błogosławieństwem w kulcie, błogosławieństwo staje się z jednej strony formułą pochwalną, właściwą błogosławieństwu, a zarazem dziękczynną i wychwalającą Boga. W wielu psalmach znajdujemy zaproszenie do błogosławienia Boga (Ps 16, 7; 33, 2; 68, 27). Niektóre psalmy stają się po prostu hymnami błogosławieństwa (71, 18–19; 88, 53; 102, 2, 20, 21, 22). Typowym śpiewem błogosławieństwa jest Kantykt Daniela, w którym zawiera się chwała Boża i zachęta zapraszająca całe stworzenie do wychwalania Pana Boga (Dn 3, 52–87).

Liturgię błogosławieństwa znajdujemy także w *Księdze Nehemiasza*, w której jest napisane: „I Ezdrasz błogosławił Pana, wielkiego Boga, a cały lud z podniesieniem rąk swoich odpowiedział: Amen! Amen! Potem oddali pokłon i padli przed Panem na kolana, twarzą ku ziemi” (8, 6). Wychodząc od tradycji tych słów, liturgia synagogałna łączy modlitwę błogosławieństwa z przepowiadaniem Słowa Bożego.

Śledząc więc Stary Testament, obserwujemy interesującą ewolucję błogosławieństwa. A mianowicie od bardzo prostego związku tajemniczych mocy, które udzielają siły do rozwoju dobra albo wypełnienia się złorzeczenia, do doświadczenia ścisłej łączności duchowej Boga z człowiekiem, który korzysta z Jego błogosławieństwa w czasie swojego życia. Życie to staje się także odpowiedzią poprzez chwałę i dziękczynienie Bogu⁹.

3. BŁOGOSŁAWIEŃSTWO W NOWYM TESTAMENCIE

Nowy Testament koncepcję błogosławieństwa przejął od Starego Testamentu. *Obrzędy błogosławieństw* pouczają nas, że Chrystus objawił się jako największe błogosławieństwo Ojca¹⁰. Wystarczy wczytać się w karty Ewangelii, by zauważyć Chrystusa, który wspaniałomyślnie błogosławi dzieciom (Mk 10, 16). Swego błogosławieństwa udziela On także Apostołom (Łk 24, 50). Ewangelia według św. Łukasza otwiera się *Benedictus* Zachariasza (Łk 1, 68), a kończy wspomnieniem Apostołów, którzy „stale przebywali w świątyni, wielbiąc i błogosławiąc Boga” (Łk 24, 53). Wprawdzie samego wyrażenia „błogosławić” w tekście nie znajdujemy, to jednak wypływa ono z modlitwy błogosławieństwa płynącej z ust Jezusa: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom” (Mt 11, 25).

Jezus i wierni Jemu ludzie, uczestniczyli w liturgii synagogałnej bardzo gorliwie (Łk 4, 16), a centralna część tej liturgicznej modlitwy opierała się na „dwunastu błogosławieństwach”, według późniejszych świadectw zakorzenionych w tradycji. Przepowiadanie Słowa Bożego było złączone ściśle z błogo-

⁹ Por. Obł., n. 6.

¹⁰ Por. tamże, n. 3.

ślawieństwami. Warto zwrócić tu uwagę nie tylko na wspólnotę szabatową, ale także na błogosławieństwa stosowane przy innych posiłkach. Modlitwa błogosławieństwa przy stole sięga bowiem swoją tradycją aż do czasów Samuela (9, 13). Odmawiało się więc formułę błogosławieństwa przed spożywaniem chleba i pierwszego kielicha wina, a później na koniec posiłku, przy podziale kielicha błogosławieństwa. Bez wątpienia wśród wszystkich posiłków w ciągu roku posiłek paschalny był najważniejszy. Podczas niego właśnie śpiewano charakterystyczny „Hallel”, śpiew alleluja, które występuje tu jako szczególne zaproszenie, by wychwalać Pana.

W tym kontekście należy umieścić także słowa i gesty Pana Jezusa przy rozmnożeniu ryb i chleba (Mt 14, 19; Mk 6, 41), podczas Ostatniej Wieczerzy, w czasie której Jezus dopiero po wypowiedzianej modlitwie błogosławieństwa połamał chleb (Mt 26, 26; Mk 14, 22), czy przy uczcie w Emaus (Łk 24, 30). Zauważamy, że nie chodzi tu tylko o błogosławienie samego chleba, ale także o fakt, że modlitwa błogosławieństwa sprawia, iż odczytujemy w nim niezależne działanie Boże. Warto zauważyć również, że Jezus błogosławi zawsze osoby, a właściwie nigdy nie błogosławi rzeczy. Swoich uczniów poucza, by błogosławili także tych, którzy im złorzeczą (Łk 6, 28). Przrzeka im, że jeśli będą wierni tym wskazaniom, otrzymają błogosławieństwo w Królestwie Niebieskim. Wynika to między innymi ze słów: „Przyjdźcie błogosławieni Ojca mego” (Mt 25, 34). Polecenie Jezusa podejmuje św. Paweł w *Pierwszym Liście do Koryntian* (1 Kor 4, 12), gdy tłumaczy urząd apostoła polegający na prawdziwej i cierpliwej służbie. Píše on wtedy: „błogosławcie tych, którzy was prześladują, błogosławcie, a nie złorzeczcie”. Świadomość wartości błogosławieństwa widzimy w innych listach św. Pawła, gdzie błogosławi on Boga w sposób całkowicie spontaniczny (Rz 1, 25; 9, 5; 2 Kor 11, 31). Zauważamy to także w jego *Pierwszym Liście do Koryntian*, gdzie Paweł stawia pytanie: „Czy kielich błogosławieństwa, który błogosławimy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa?” (1 Kor 10, 16). Pisząc zaś do Galatów, przypomina im, że będąc synami Abrahama, są także dziedzicami błogosławieństwa, które ten otrzymał od Pana, gdyż „Ci, którzy wierzą będą błogosławieni razem z Abrahamem, który uwierzył” (Ga 3, 9)¹¹.

Podwójny wymiar błogosławieństwa podkreśla św. Paweł w *Liście do Efezjan*, w którym czytamy: „niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; On napełnia nas wszystkich błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie”. Tam też podkreśla całe bogactwo błogosławieństwa Bożego, którego jesteśmy uczestnikami dzięki Chrystusowi (1, 3). Chrystus bowiem w swojej Osobie, realizuje pełnię błogosławieństwa darowanego przez Ojca wszystkim ludziom¹². Nie możemy zapominać, że nawet gdy Pan Jezus jest

¹¹ Por. tamże, n. 4.

¹² Mówią o tym w wielu miejscach OBi; zwłaszcza we *Wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym*, por. nn. 3, 5, 6, 9, 10, 13, 14, i inne.

żywym błogosławieństwem Ojca, jest On w Bogu przedmiotem błogosławieństwa całego stworzenia, o czym mówią nam słowa Apokalipsy św. Jana: „Barankowi cześć i błogosławieństwo” (5, 12)¹³.

4. MODLITWY BŁOGOSŁAWIEŃSTW W DAWNYCH KSIĘGACH LITURGICZNYCH

Pierwsze modlitwy błogosławieństw spotykamy już w Tradycji Apostolskiej św. Hipolita Rzymskiego, gdzie po modlitwie ofiarowania następuje błogosławieństwo sera i oliwek¹⁴. Interesuje nas zresztą cała liturgia chrzcielna tamtych czasów. Nie tylko więc sama modlitwa nad wodą, ale i inne modlitwy, które biskup odmawiał, np. modlitwa dziękczynienia nad olejem ze specjalnym egzorcyzmem. Po modlitwie ofiarowania, która następowała po chrzcie świętym, podobnie jak przedtem nad wodą, biskup odmawiał także modlitwę dziękczynną nad mlekiem zmieszonym z miodem. Mleko i miód były przedstawiane neofitom razem z konsekrowanym Chlebem i Winem. Wspomniane formuły modlitewne i ryty odnosiły się do całego życia. Nie były traktowane jako dodatki do sakramentu, stanowiły bowiem liturgię, która w całości była sakramentalna. Miód i mleko nie były tu tylko symbolami wejścia do Ziemi Obiecanej, ale zajmowały takie samo miejsce w Uczcie Eucharystycznej, jak gorzkie przyprawy w paschalnym rytuale żydowskim, przypominającym wyjście Izraelitów z Egiptu. Odnosi się to także do poświęcenia soli. Podobnie jak modlitwa żydowska skierowane jest ono do Wszechmogącego Boga, ale trynitarny charakter tej modlitwy podkreśla jego zasadniczą nowość.

Świadectwa formuł błogosławieństw notują także Konstytucje Apostolskie. Znajdujemy w nich różne modlitwy błogosławieństw, jak np.: modlitwę nad olejem namaszczenia i nad wodą chrzcielną¹⁵, modlitwę nad wodą i olejem egzorcyzmu¹⁶, czy modlitwę przy błogosławieństwie pierwocin¹⁷. Te ostatnie błogosławieństwa przypominają chrześcijańskie zastosowanie wspomnianego wyżej błogosławieństwa Aaronowego¹⁸. W całym kompleksie tych formuł na czoło wysuwa się oczywiście modlitwa dziękczynienia.

Jeśli chodzi o szafarza błogosławieństwa, Konstytucje rygorystycznie zastrzegają je biskupowi i kapłanowi¹⁹. Podają one również, w jaki sposób biskup udziela błogosławieństwa ludowi: diakon najpierw wzywa lud do pochylenia głowy, na-

¹³ Por. *Concordanza Pastorale della Bibbia* (a cura di G.Passelecq e F. Poswick), Bologna 1979, s. 142, modlitwa błogosławieństwa Ap 5,12.

¹⁴ Por. *Ippolito di Roma, La Tradizione Apostolica*, Roma 1979, s. 65–66, nn. 5–6.

¹⁵ *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, (red. F. X. Funk), Paderbornae 1905, (*Ristampa anastatica*, Torino 1979), por. 7,42–43.

¹⁶ Por. tamże, 8, 29.

¹⁷ Por. tamże, 8, 40.

¹⁸ Por. także *Constitutiones*, 2, 57.

¹⁹ Por. tamże, 8, 28.

stępnie biskup wyciąga ręce nad ludem, by wypowiedzieć modlitwę błogosławieństwa²⁰. Należy zauważyć, że powyższe ryty opisują tradycję syryjską, gdy chodzi zaś o Egipt, odnośne dokumenty znajdujemy w *Euchologionie Serapiona*²¹. W *Euchologionie* tym znajdujemy również modlitwy błogosławienia katechumenów²², błogosławienia ludu²³, świeckich²⁴, błogosławienia chorych²⁵, błogosławieństwo o żyzność ziemi²⁶, błogosławieństwo oleju i wody²⁷, modlitwę do błogosławienia wody chrzcielnej i na celebrację bierzmowania²⁸, a także modlitwę używaną przy błogosławieniu oleju, chleba i wody dla chorych²⁹. Zauważamy, że zwłaszcza w Egipcie błogosławieństwo wody ma znaczenie szczególne.

Poza Tradycją św. Hipolita, Didascaliami i Konstytucjami Apostolskimi musimy sięgnąć także do innych euchologionów i sakramentarzy. Trzeba tu wybrać pewien kierunek studium. Dlatego najpierw krótko zajmiemy się omówieniem posługiwania się błogosławieństwami w Rzymie, we Francji, w Hiszpanii, na Wschodzie Bizantyjskim, a następnie tym, co podają nam pontyfikaty i rytuały średniowiecza³⁰. Po tak zarysowanej panoramie licznych formuł błogosławieństw, będziemy mogli lepiej zrozumieć modlitwy błogosławieństw, którymi posługiwano się od Soboru Trydenckiego, aż do Vaticanum II. Powiemy tu również w skrócie o Rytuale Castellaniego, Rytuale Pawła V, innych rytuałach diecezjalnych i odnawianych wydaniach, aż do ukazania się *Sacrosanctum Concilium*.

* **Rytuał Castellaniego.** Ojcowie Soboru Trydenckiego posługiwali się księgą zwaną *Liber sacerdotalis*, opublikowaną w Wenecji w 1523 r. przez niejakiego Alberto di Castello czy Castellaniego. Ta *Księga*, poza błogosławieństwami związanymi z celebrowanymi sakramentami zawierała tzw. *Corpus* – ponad 50 błogosławieństw. Otwierała się *Preonium*, które wychodząc od tekstów biblijnych ukazywało znaczenie błogosławieństwa, w jego laudatywno-dziękczynnych elementach oraz sam ryt uświęcający ludzi i rzeczy. Przypomina się tu, że szafarzem liturgii błogosławienia jest biskup. Rytuał Castellaniego, jako że został wydany w Wenecji, odnosi się przede wszystkim do liturgii błogosławieństwa właśnie tam celebrowanej. Znajdujemy w nim formuły błogosławienia wód w wigilię Epifanii, co jest bez wątpienia świadectwem wpływu bizantyjskiego; modlitwę błogosławienia wina św. Jana; błogosławienie chleba, wina i owoców św. Błażeja; błogosławienie

²⁰ Por. tamże, 3, 47.

²¹ Por. tamże, t. II, s. 158–195.

²² Por. *Euchologion*, cc. 3–4.

²³ Por. tamże, c. 5.

²⁴ Por. tamże, c. 6.

²⁵ Por. tamże, cc. 7–8.

²⁶ Por. tamże, c. 9.

²⁷ Por. tamże, cc. 17–18.

²⁸ Por. tamże, cc. 19, 25.

²⁹ Por. tamże, c. 29.

³⁰ Por. tu np. G. M. Martimort, *La Chiesa in Preghiera*, opr. D. Jounela, t. III, Brescia 1987, s. 296–300.

chleba św. Agaty; błogosławienie ziarna na św. Marka, błogosławieństwo pokarmu dla ubogich, błogosławieństwo pielgrzymów wyruszających i powracających, oraz wszystkie błogosławieństwa dotyczące życia miejskiego, życia wspólnotowego, kanonicznego czy zakonnego.

* **Rytuał Pawła V.** Pierwszym rytuałem oficjalnie opublikowanym w Rzymie w 1614 r. był rytuał Pawła V. Rytuał ten pozostanie właściwie w użyciu jeszcze w pierwszym okresie po Soborze Watykańskim II. Z pewnością ten rytuał nie uległ tak obfitym wpływom, jak wspomniany wyżej *Rytuał Castellaniego*. Zawiera on zaledwie 18 formuł błogosławieństw wspólnych i 11 formuł innych, zarezerwowanych biskupowi albo kapłanowi przez niego wyznaczonemu. Mówiąc o formułach wspólnych, mamy na myśli błogosławienie wody do pokropienia, błogosławienie świec (z wyjątkiem 2 lutego); błogosławienie domów, sypialni, łodzi, winnic czy pielgrzymów, rytuał zawiera formy błogosławieństw na okres paschalny, przewidziane do święcenia pokarmów. Tych 18 formuł dotrwało do 1952 r. bez zmian. Natomiast, gdy chodzi o błogosławieństwa zarezerwowane, uzupełniano je trzykrotnie³¹.

* **Rytuały diecezjalne.** Rytuał Rzymski, ze zrozumiałych względów opuszcza obszerne dodatki, które zostały włączone do liturgii sakramentaliów w różnych regionach. Najczęściej chodzi więc o błogosławieństwa pochodzące jeszcze z czasów średniowiecza, które nadal odpowiadały zapotrzebowaniom duszpasterskim.

We Francji w XVIII i na początku XIX wieku powstają autentyczne rytuały diecezjalne. Zawierają one przygotowane różne formuły błogosławieństw. Mamy tu na myśli np. Rytuał z Belley, czy ten, którym posługiwał się proboszcz z Ars, a który doczekał się różnych wydań między rokiem 1830 a 1843. Studiując ten Rytuał, zauważa się w nim pewien porządek, co do tzw. *Corpusu formuł*. Na początku mamy błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem. Później 14 błogosławieństw osób. Z kolei rytuał zawiera 15 błogosławieństw domów czy budynków, po czym następuje 17 błogosławieństw zwierząt i tyle samo błogosławieństw rzeczy związanych z rolnictwem. Dalej mamy 9 formuł błogosławienia leków oraz 18 błogosławieństw rzeczy, które nie były przeznaczone wyłącznie do kultu. Wśród 23 różnorodnych formuł znajdujemy np. formułę poświęcenia pociągu lub dworca. Wnikliwe studium tych 113 formuł błogosławieństw, może nam z pewnością przybliżyć także potrzeby tamtych czasów.

* **Rytuał Piusa XI.** W 1925 r., papież Pius XI opublikował rzymskie wydanie Rytuału dostosowane do wymogów norm Prawa Kanonicznego z 1917 r. Wydaje się, że gdy chodzi o błogosławieństwa, Kodeks nie wnosi większych zmian³². Rozdział VIII podaje, że błogosławieństwa może udzielać każdy kapłan, z wyjątkiem tych błogosławieństw, które zostały zarezerwowane. Tam zaznacza się też między innymi, że diakoni i lektorzy mogą udzielać tylko tych błogosławieństw, które wy-

³¹ Por. tamże, s. 301.

³² Por. CIC (1917), c. 1144–1149.

rażnie zostały zaznaczone w Dodatku³³. Wśród błogosławieństw wymienia się tu tzw. błogosławieństwa ustanawiające i błogosławieństwa spraszające. Do pierwszych zalicza się np. konsekracje i poświęcenia, które nadają święty charakter poszczególnym osobom lub rzeczom. Dzięki temu osoby te lub rzeczy zostają wyłączone z użytku pogańskiego. Drugie natomiast, błogosławieństwa spraszające, nie zmieniają natury osoby lub rzeczy, o ile mają swój wpływ na efekt duchowy lub cielesny. W wyżej wspomnianych formułach błogosławieństw znajdujemy niektóre błogosławieństwa z okresu Średniowiecza, ale także całkowicie nowe, dodane przez Stolicę Świętą, jak np. błogosławieństwo pociągu, samolotu, czy sejsmografu. Dla zakonów przewidziano 52 błogosławieństwa własne, wśród których znajdujemy takie jak: poświęcenie sznura (taśmy) czystości św. Tomasza z Akwinu; pierścionka (obrączki) św. Józefa, czy chociażby błogosławieństwo, przy jednoczesnym nakładaniu pięciu szkaplerzy: Świętej Trójcy, Męki Pana Jezusa, Niepokalanej Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, tego Siedmiu Boleści i z Góry Karmel.

* **Rytuał Piusa XII.** Rytuał z 1925 r. ubogacony został następnie za papieża Piusa XII, który w 1952 r. wydał Księgę w znacznym stopniu przeredagowaną i częściowo nową. Wspominany wcześniej *Dodatek z Rytuału Piusa XI*, przestał być już dodatkiem. Włączono go do zasadniczej części Rytuału. W sumie mamy więc do czynienia z 169 formułami błogosławieństw, z których aż 95 było zastrzeżonych³⁴.

5. NOWE OBRZĘDY BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Podobnie jak inne, odnowione *Księgi liturgiczne*, także i ta, *De benedictionibus*, jest owocem reformy liturgicznej Vaticanum II³⁵. Została ona utworzona według wskazań *Sacrosanctum Concilium*³⁶. Jak czytamy w Dekrecie Kongregacji Kultu Bożego, Księga ta ma do spełnienia ogromne zadanie. Daje do ręki duszpasterzom i świeckim liczne i różnorodne obrzędy błogosławieństw, które „[...] jako czynności liturgiczne prowadzą wiernych do uwielbienia Boga i przygotowują do

³³ Wydanie Rytuału z 1925 r. nie zmienia tzw. korpusu błogosławieństw, ale daje dodatek prawie nieograniczony, bo zawierający aż 150 różnych formuł z czego 61 było zastrzeżonych.

³⁴ Dla szerszej panoramy historii błogosławieństw por. wyspecjalizowane encyklopedie i słowniki, np. *Enciclopedia Liturgica* (a cura di R. Aigrain), Alba 1959, ss.724–766; *Nuovo dizionario liturgico* (a cura di D. Sartore i A.M. Triacca), Roma 1984, s. 157–175 (z obszerną bibl.), i inne. Na temat *Rituale Romanum* z 1952 r., por. art. autorstwa E. Viale, *La Maison Dieu*, 34, (1953) 164–167; Por. także art. B. Neunheusera, *Evolutione di mentalita nella prassi in Occidente*, RL, 1986, 2, s. 188–213, w którym Autor przedstawia szeroką dokumentację historycznego rozwoju błogosławieństw, na podstawie starożytnych i średniowiecznych źródeł liturgicznych, wykorzystując również treści euchologiczne wynikające z Sakramentarzy.

³⁵ Por. tu A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1983, s.754–758.

³⁶ Por. KL 79.

przyjęcia głównego skutku sakramentów, a także uświęcają różne okoliczności ludzkiego życia³⁷.

Niektóre z odnowionych obrzędów, jak np. obrzęd błogosławieństwa tych, którzy są wysłani w celu głoszenia Ewangelii, obrzęd błogosławieństwa dzwonów, czy obrzęd błogosławieństwa alumnów seminarium duchownego z okazji przywdziania sutanny³⁸, można celebrować w sposób uroczysty, w łączności z Mszą świętą, pod przewodnictwem biskupa czy kapłana, przy udziale licznie zgromadzonej wspólnoty parafialnej czy diecezjalnej. Jednak większość z nowych obrzędów, jak np. Błogosławieństwo dziecka jeszcze nie ochrzczonego, obrzęd błogosławieństwa kobiety po urodzeniu dziecka, czy obrzęd błogosławieństwa nowego domu³⁹, sprawuje się w mniejszych wspólnotach i najczęściej poza Mszą świętą. Co więcej, szafarzami licznych obrzędów, jak np. obrzędy błogosławieństwa dzieci, obrzęd błogosławieństwa urządzeń i przedmiotów przeznaczonych dla podróży czy obrzęd błogosławieństwa przy stole⁴⁰, mogą już być dzisiaj nie tylko biskupi, kapłani czy diakoni. Sprawowanie wielu z nich, Kościół proponuje także osobom świeckim, które w dostateczny sposób pouczone o naturze i skuteczności błogosławieństw, mogą z powodzeniem przewodniczyć określonym obrzędom.

Liturgia *Obrzędów błogosławieństw* w ogólności

Liturgia odnowionych i nowo utworzonych *Obrzędów błogosławieństw* składa się z dwóch zasadniczych części. Pierwszą z nich stanowi Słowo Boże. Drugą część modlitwa pochwalna i prośba o pomoc wraz z odpowiednimi gestami przewidzianymi w danym rycie. Mamy tu na myśli takie gesty, jak: znak krzyża, wzniesione lub wyciągnięte ręce, pokropienie wodą święconą czy okadzenie. To wszystko, ma swoje odpowiednie znaczenie dla naszego życia religijnego, stąd nie zaleca się już dzisiaj „uproszczonych błogosławieństw”, ograniczających się jedynie do samego znaku krzyża. W celu lepszego uczestnictwa wiernych, całą liturgię obrzędów powinno poprzedzić stosowne wprowadzenie, a w czasie sprawowania rytów, nie można zapomnieć o wytworzeniu odpowiedniej nabożnej atmosfery, o dobraniu odpowiedniego śpiewu czy zachowaniu liturgicznego milczenia.

³⁷ Por. OBł., początkowe słowa Dekretu Kongregacji.

³⁸ Por. tamże, n. 343–360; n. 103–1051; 1446–1455.

³⁹ Por. tamże, n. 156–173; 236–117; 474–491.

⁴⁰ Por. tamże, n. 135–173; 651–677; 782–827.

Struktura *Obrzędów błogosławieństw*

Typiczne wydanie *De benedictionibus*, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, jawi nam się jako dwutomowa, a więc znacznie poszerzona, Księga *Obrzędów błogosławieństw*⁴¹. Otwiera ją Dekret prymasa, Józefa kardynała Glempa, z 28 września 1993 r., zezwalający na druk tych *Obrzędów*. Po nim następuje urzędowe pismo w tej sprawie, kardynała E. Martineza, prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, z 6 listopada 1990, oraz jeszcze jeden Dekret Kongregacji Kultu Bożego, z 31 maja 1984 r. Odnosi się on właśnie do obecnie przedstawianej nowej części Rytuału Rzymskiego, zatwierdzonej przez Jana Pawła II. Ten dekret podpisany został przez ówczesnego Proprefekta Kongregacji Kultu Bożego kardynała A. Mayera.

Wprowadzenie teologiczne i pastoralne

Po wspomnianych wyżej dokumentach, następuje w Księdze *Obrzędów błogosławieństw: Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*. Można je przyrównać, gdy chodzi o sam styl i poruszane zagadnienia, do „praenotanda” w innych Księgach liturgicznych. Przedstawiają one najpierw błogosławieństwo w całej historii zbawienia, sięgając do źródeł biblijnych i do Tradycji Kościoła. *Wprowadzenie* ukazuje z kolei logiczny związek błogosławieństw z misją pasterską przekazaną nam przez Chrystusa. Odwołuje się ono do nauki Soboru Watykańskiego II. Przypomina, że duszpasterskie spojrzenie na błogosławieństwa sprawia, iż: „Liturgia sakramentów i sakramentaliów [...] dla należycie usposobionych wiernych każdą prawie okoliczność życia uświęca łaską wypływającą z paschalnego misterium Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, z którego swoją moc czerpią wszystkie sakramenty i sakramentalia, oraz sprawia, że prawie każde użycie rzeczy materialnych może służyć do uświęcenia człowieka i uwielbienia Boga”⁴². Następnie przedstawiono obowiązki i posługi, związane z liturgią błogosławieństw. Posługa błogosławieństw – jak mówią *Obrzędy* – jest szczególną formą sprawowania kapłaństwa Chrystusowego, w którym uczestniczymy poprzez chrzest i bierzmowanie⁴³. Stąd przy sprawowaniu błogosławieństw odpowiednia rola, oczywiście zgodnie z naturą danego Obrzędu, przewidziana jest przez Kościół także dla ludzi świeckich⁴⁴. Jednak dla należytej jasności musimy zaznaczyć, że *Obrzędy błogosławieństw* na pierwszym miejscu jako szafarza błogosławieństw wymieniają biskupa. Może on sobie nawet zastrzec sprawowanie niektórych błogosławieństw,

⁴¹ W *De benedictionibus* znajdujemy 51 Ordo, natomiast w wyd. polskim, dostosowanym do zwyczajów diecezji polskich jest ich 82.

⁴² OBl., n. 14.

⁴³ Por. tamże, n. 18.

⁴⁴ Por. tamże.

zwłaszcza gdy chodzi o niektóre z nich, sprawowane w sposób uroczysty i przy licznych udziale wspólnoty diecezjalnej. Zaraz po biskupie jako szafarza wymienia się kapłana, a następnie diakona⁴⁵. Z kolei, z racji pierwszeństwa, w stosunku do pozostałych wiernych, udziela się prawa do sprawowania niektórych błogosławieństw akolitom i lektorom. Dopiero po wyżej wspomnianych szafarzach wymienia się innych wiernych. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne mówi również o sprawowaniu błogosławieństw. Nie chcemy tu powtarzać tego, o czym pisaliśmy przy liturgii błogosławieństw. Dodajmy jedynie, że chodzi tu o zasadniczy układ samej celebracji, poprawne zastosowanie znaków i gestów liturgicznych, oraz o sam sposób łączenia obrzędu błogosławieństwa z innymi obrzędami lub z innymi błogosławieństwami. Wprowadzenie poświęca też sporo miejsca przygotowaniu się szafarza do sprawowania błogosławieństwa. Mówi o zachowaniu przy tym przewidzianych norm, by wszystko było wykonywane pięknie, z godnością i pobożnością właściwą czynnościom liturgicznym. Podaje się tu także odnośne przepisy, co do używania w czasie obrzędów szat liturgicznych. Końcowa część wprowadzenia teologicznego i pastoralnego, poświęcona jest adaptacjom należącym do uprawnień Konferencji Biskupów.

Podział *Obrzędów błogosławieństw*

Polskie wydanie *De benedictionibus*, dzieli wszystkie obrzędy błogosławieństw na sześć zasadniczych części⁴⁶. Każda z tych części dzieli się jeszcze na poszczególne rozdziały, które zawierają jedną lub kilka wersji danego obrzędu, poprzedzonego dostosowanym do odpowiedniego błogosławieństwa wprowadzeniem.

Materiał pierwszej części *Obrzędów*, rozmieszczony w siedmiu rozdziałach, przedstawia błogosławieństwa dotyczące osób, które – jak poucza nas Rytuał – mają z każdym dniem coraz bardziej być zdolne do podejmowania i wypełniania swoich zadań, pełniąc apostołstwo, głosząc królestwo Boże i świadcząc wobec innych ludzi o nadziei błogosławionego życia⁴⁷. Dlatego mamy najpierw *Obrzędy błogosławieństwa rodzin i ich członków*, które zawierają następujące obrzędy: błogosławieństwa rodziny, doroczne błogosławieństwo rodzin w ich domach, błogosławieństwa małżonków, dzieci, synów lub córek, obrzędy błogosławieństwa narzeczonych, kobiety przed urodzeniem dziecka, a także błogosławieństwo starców pozostających w domu. Dalej znajdujemy krótszą i dłuższą formę obrzędu bogo-

⁴⁵ Kiedy Rytuał mówi w n. 18 o diakonie jako szafarzu błogosławieństw, wyraźnie zaznacza: „Ilekcć zaś obecny jest kapłan, stosownieć będzie, jeśli on przećmie obowiązek przewodniczenia, podczas gdy diakon będzie mu posługiwał w czynności liturgicznej, wykonując to, co do niego należy”.

⁴⁶ Wyd. typiczne *De sacramentibus* zawiera pięć części i Dodatek.

⁴⁷ Por. *Wprowadzenie do Rozdziału 1*, OBł., nn. 40 i 41.

sławieństwa chorych, obrzędy błogosławieństwa tych, którzy są wysłani w celu głoszenia Ewangelii, błogosławieństwa związane z katechizacją i wspólną modlitwą oraz obrzędy błogosławieństwa stowarzyszeń powołanych do niesienia pomocy w publicznych potrzebach. Następuje później obrzęd błogosławieństwa pielgrzymów i na zakończenie Części pierwszej, obrzęd błogosławieństwa przed rozpoczęciem podróży⁴⁸.

Drugą część *Obrzędów*, stanowią błogosławieństwa dotyczące budynków i wielorakiej działalności chrześcijan. Rozmieszczone są one w siedemnastu rozdziałach, z których każdy odnosi się do innego błogosławieństwa i zaznacza określoną tematykę, ważną w naszym codziennym życiu. Zasadniczą, przewodnią myśl tych obrzędów błogosławieństw, znajdujemy we wprowadzeniu do Części drugiej, gdzie czytamy: „Jest stosowne, aby ów zmysł wiary, dzięki któremu dostrzegamy obecność Boga we wszystkich życiowych wydarzeniach, wyrażał się w specjalnych obrzędach sprawowanych wtedy, gdy zaczynamy używać pewnych rzeczy lub wchodzić do nowo zbudowanych pomieszczeń. Albowiem samego Boga błogosławimy i składamy Mu dziękczynienie za nowe rzeczy lub budowle i prosimy Go o obfite błogosławieństwo dla ludzi, którzy będą korzystali z dobrodziejstwa danych dzieł lub przedmiotów”⁴⁹. Jako pierwsze, w drugiej części występuje błogosławieństwo związane z rozpoczęciem nowej budowy. Po nim następują obrzędy związane z błogosławieństwem nowego domu, nowego seminarium, nowego domu zakonnego, nowej szkoły lub uniwersytetu, nowej biblioteki, nowego szpitala, przychodni czy gabinetu lekarskiego. W dalszej kolejności mamy obrzęd błogosławieństwa urzędu, zakładu pracy lub sklepu, obrzęd błogosławieństwa środka społecznego przekazu, obiektów sportowych i gimnastycznych oraz urządzeń i przedmiotów przeznaczonych dla podróżujących. Następują po nich obrzędy błogosławieństwa specjalnych urządzeń technicznych i narzędzi pracy. Mamy tu także obrzędy błogosławieństwa zwierząt, osobne obrzędy błogosławieństwa pól, zasiewów i pastwisk oraz przyniesionych do Kościoła nowych owoców. Drugą część *Obrzędów* zamykają cztery schematy błogosławieństwa przy stole⁵⁰. Rozważając treść tych błogosławieństw, zauważamy, jak można zawsze i wszędzie wykorzystywać okazję do modlitwy. Jak trzeba wyszukiwać nieustannie nowych motywów do dziękowania Bogu za otrzymane dary, a przez to uczyć się w Bogu pokładać nadzieję.

Trzecią część *Obrzędów błogosławieństwa* znajdujemy już w drugim tomie. Obejmuje ona błogosławieństwa sprzętów liturgicznych i przedmiotów kultu publicznego, które nie zostały wcześniej ujęte w innych Księgach liturgicznych. Nie jest ich wcale tak mało, jakby mogło nam się wydawać i z pewnością nie wyczerpują one jeszcze wszelkich możliwych potrzeb. Chodzi tu o obrzęd błogosławień-

⁴⁸ Por. tamże, s. 25–204.

⁴⁹ Tamże, n. 454.

⁵⁰ Por. tamże, s. 205–353.

stwa chrzcielnicy, czyli nowego źródła chrzcielnego, o obrzędy z okazji oddania do użytku nowej katedry, czyli krzesła celebransa, nowej ambony, nowego tabernakulum czy konfesjonau. W tej części Rytuału znajdujemy też obrzęd błogosławieństwa drzwi kościoła, nowego krzyża i nowych obrazów, przeznaczonych do publicznej czci wiernych. Dalej mamy obrzęd błogosławieństwa dzwonów, organów oraz błogosławieństwo przedmiotów używanych przy sprawowaniu liturgii. Również obrzęd błogosławienia wody poza mszą świętą, obrzęd błogosławieństwa stacji Drogi Krzyżowej i jako ostatni w tej części, obrzęd błogosławieństwa cmentarza⁵¹.

Czwarta część *Obrzędów* dotyczy błogosławieństwa przedmiotów wyrażających pobożność ludu chrześcijańskiego. Chodzi tu o cztery obrzędy: obrzęd błogosławieństwa pokarmów i napojów lub innych przedmiotów wyrażających pobożność, o obrzęd błogosławieństwa dewocjonaliów, różańca czy błogosławieństwa i nałożenia szkaplerza. Różne istnieją bowiem zwyczaje błogosławienia pokarmów i przedmiotów, które wierni z pobudek pobożnościowych przynoszą do pobłogosławienia. Pierwszy z wymienionych w tej części obrzędów, proponuje się tu zarówno poza mszą świętą jak i podczas mszy świętej w dniu świątecznym⁵².

Piąta część *Księgi obrzędów* zawiera zaledwie dwa obrzędy, obejmujące błogosławieństwa w różnych okolicznościach. Pierwszy z nich odnosi się do błogosławieństwa z okazji dziękczynienia za otrzymane dobrodziejstwa, a drugi do obrzędu błogosławieństwa sposobnego na różne okoliczności. Obrzędy te przewidują różne okazje do modlitwy i dziękczynienia oraz pozwalają nam przystosować się do wielu różnorodnych okoliczności⁵³.

Obrzędy błogosławieństw używane w diecezjach polskich, stanowią ostatnią i najobfitszą część *Księgi*. Znajdujemy w niej aż 40 obrzędów błogosławieństw, które zostały opracowane przez Komisję Episkopatu Polski do Spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego⁵⁴. Wśród zamieszczonych tu obrzędów, zauważamy błogosławieństwa stosowane według kolejnych dni roku liturgicznego i związane z kultem różnych Świętych. Po nich następują pozostałe błogosławieństwa, przewidziane na różne okoliczności. Całość otwiera obrzęd błogosławieństwa wieńca adwentowego, po którym podaje się błogosławieństwo opłatków, figur Dzieciątka Jezus i żłobków. Następują później błogosławieństwa sprawowane w Okresie Bożego Narodzenia i Objawienia Pańskiego, takie jak: błogosławieństwo owsa w święto św. Szczepana, wina w święto św. Jana Apostoła i Ewangelisty, małych dzieci w święto Świętych Młodzianków Męczenników, kredy i wody przed rozpoczęciem wizyty duszpasterskiej, a także błogosławieństwo rodzin, odwiedzanych z racji kolędy. Na zakończenie tego czasu, w dzień Objawienia Pańskiego, przewidu-

⁵¹ Por. tamże, t. 2, s. 24–150.

⁵² Por. tamże, s. 152–191.

⁵³ Por. tamże, s. 193–211.

⁵⁴ Por. tamże, n. 1272, gdzie podaje się, że Komisja opracowała te obrzędy na podstawie używanych dotąd rytuałów i agend diecezjalnych, uwzględniając zasady podane w n. 39.

je się obrzęd błogosławieństwa kredy i kadzidła. Dalej *Księga* podaje obrzędy błogosławieństwa wody w święto Chrztu Pańskiego, świec i wiernych we wspomnienie św. Błażeja, chleba i wody we wspomnienie św. Agaty oraz błogosławieństwa pokarmów na stół wielkanocny. Na szczególną uwagę zasługuje tu błogosławieństwo stołu przed uroczystym posiłkiem w niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego⁵⁵. W czwartek po Uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej *Obrzędy* przewidują błogosławieństwo wianków. Zaraz po tym, podaje się obrzęd błogosławieństwa pól oraz błogosławieństwa kierowców i pojazdów, związane ze wspomnieniem św. Krzysztofa. Następują z kolei obrzędy błogosławieństwa ziół i kwiatów w Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, wieńców żniwnych, owoców i warzyw, a także obrzęd błogosławieństwa ziarna siewnego i nasion, sprawowany w święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, czyli 8 września. Później Rytuał zawiera dwa obrzędy najczęściej łączące się ze świętem Wszystkich Zmarłych lub liturgią chrześcijańskiego pogrzebu. Chodzi tu o obrzędy błogosławieństwa lampek, zniczy i kwiatów na groby, a także krzyża nagrobnego lub nagrobka. Można powiedzieć, że w ten sposób kończą się obrzędy błogosławieństwa na znane nam dni poszczególnych okresów roku liturgicznego. Obrzędy błogosławieństwa, które następują odnoszą się do przeżywanych szczególnych okoliczności. Do takich niewątpliwie należą obrzędy błogosławieństwa dzieci rozpoczynających rok szkolny czy katechetyczny, obrzęd błogosławieństwa alumnów seminarium duchownego z okazji przywdziania sutanny, błogosławieństwa prymicyjnego czy obrzęd jubileuszu dwudziestopięciolecia i pięćdziesięciolecia święceń kapłańskich. W tej części znajdujemy także obrzęd błogosławieństwa nowego domu, nowego mieszkania, domu katechetycznego lub sali katechetycznej. Dalej *Obrzędy* podają trzy schematy błogosławieństwa tablicy pamiątkowej lub pomnika oraz kilka obrzędów błogosławieństwa różnych sztandarów, chorągwi czy feretronów. W końcowej części *Księgi*, znajdujemy obrzędy błogosławieństwa baldachimu, kadzielnicy, modlitewnika i świecy oraz obrzędy rzadko do tej pory, a przynajmniej nie w tej formie stosowane, jak: błogosławieństwa sprzętu przeciwpożarowego, sprzętu różnego rodzaju pogotowia ratunkowego czy aparatury medycznej⁵⁶.

Warto zauważyć, że *Obrzędy błogosławieństw* zamieszczają na koniec drugiego tomu tej *Księgi* liturgicznej, alfabetyczny indeks błogosławieństw, który ułatwia nam szybkie odnalezienie odpowiedniego obrzędu.

⁵⁵ Por. tamże, s. 257–258.

⁵⁶ Por. tamże, s. 214–412.

ZAKOŃCZENIE

Wykorzystując okazję ukazania się w języku polskim *De benedictionibus*, zatrzymaliśmy się nieco nad aspektami historyczno-teologicznymi błogosławieństw. Wydaje się, że to, co na tym polu działo się kiedyś, w czasach biblijnych i w całym okresie działalności Kościoła, pozwala nam lepiej zrozumieć kontekst celebracyjny *Obrzędów błogosławieństw* dzisiaj. Temat błogosławieństw bowiem, niesie ze sobą nie zawsze łatwe do rozwiązania pytania i problemy o charakterze teologicznym, liturgicznym i duszpasterskim. Niewątpliwie miną lata, zanim dobrze poznamy nowe obrzędy błogosławieństw. Jednak już teraz, poprzez studium poszczególnych obrzędów, refleksję i modlitwę, musimy wchodzić coraz głębiej, w ducha tej *Księgi*. Powstała ona przecież z woli Kościoła po to, aby służyć wszystkim wierzącym. Z pewnością, w dużej mierze od nas zależy, na ile nasze chrześcijańskie wspólnoty, poprzez skuteczną i systematyczną katechezę liturgiczną zrozumieją, czym są błogosławieństwa w życiu Kościoła i w życiu poszczególnego chrześcijanina.

Sommario

Questo articolo, intitolato: „Aspetti storico teologici delle benedizioni” è legato con la uscita „De benedictionibus” in lingua polacca. L’A. daprima presenta le radici sia biblici sia liturgici delle benedizioni, per far capire meglio tutto il contesto celebrativo che presenta il Benedizionale. Lo studio vuole sensibilizzare l’ambiente dei cristiani polacchi al nuovo Libro liturgico, fatto dalla Chiesa a servizio del popolo di Dio. L’A. si rivolge anzitutto ai pastori e agli catechisti della Chiesa polacca, invitandogli allo studio, alla preghiera e alla riflessione del „Ordo” del Benedizionale. Su questo campo suggerisce soprattutto una graduale ed accurata catechesi liturgica.