

Prof. dr hab. Henryk Pietras SJ
PWT w Warszawie, Collegium Bobolanum
ul. Rakowiecka 61

Recenzja dorobku naukowego dra Marka Blazy przedstawionego do oceny w ramach przewodu habilitacyjnego

Kandydat przedstawił do oceny bogaty zestaw studiów: kilkadziesiąt artykułów oraz kilkanaście referatów przedstawionych na różnych konferencjach, napisanych i wygłoszonych po polsku i ukraińsku. Monografią wiodącą jest obszerna książka „*Kościół w stanie epiklezy*”, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018. Jest to bodaj najobszerniejsze i najbardziej całościowe opracowanie tematu epiklezy w kościołach chrześcijańskich, przedstawione w swym rozwoju historycznym.

W autoreferacie Autor przedstawił na kilkunastu stronach plan tego dzieła, zamierzenia badawcze, jakie mu towarzyszyły i osiągnięte rezultaty, nie ma więc powodu by jego własne słowa powtarzać. Takż omówił swoje najważniejsze artykuły, również tego typu sprawozdawczość nie musi zaprzętać obecnie naszej uwagi. Skupię zatem swoją uwagę na recenzji wyżej wymienionej książki i najważniejszych, moim zdaniem, artykułów bez powtarzania wypowiedzi z autoreferatu.

Jako najważniejsze w swojej książce Autor określił jak najrzetelniejsze przedstawienie zagadnienie epiklezy w historii, teologii i praktyce liturgicznej Kościołów i wspólnot kościelnych i ten zamiar udało mu się zrealizować. Książka rzeczywiście jest rzetelna i systematyczna, poprzedzona nader szczegółowym spisem treści, dzięki któremu łatwo może służyć jako punkt odniesienia dla wielu tematów związanych z epiklezą.

Pierwszy rozdział z oczywistych powodów jest poświęcony Biblii i przykładom epiklez tamże zawartych. Już we wstępie pisze jednak, co przez epiklezę chce rozumieć, mianowicie, że jest to „każde wezwanie skierowane do Boga, aby pobłogosławił lub uświęcił rzecz stworzoną” (s. 25). W treści pierwszego rozdziału znajduję jednak teksty biblijne, które nie tyle są wezwaniem, ile narracją, obwieszczeniem działania Ducha. Mamy też anty-epiklezę, znaczy obwieszczenie, że ktoś Boga, czy konkretnie Ducha Świętego, nie wzywa. Autor przywołuje Prz 1, 28a w wersji LXX, gdzie jest mowa o Mądrości. Chyba trochę zbyt pośpiesznie stwierdza: „Jeśli przyjąć interpretację, że Mądrość Boża jest synonimem Ducha Świętego, wówczas ... itd.” (s. 49). Samo odniesienie do autorów współczesnych, którzy tak uważają chyba nie wystarczy, gdyż takie synonimiczne traktowanie Ducha i Mądrości w całej tradycji patrystycznej znajdujemy tylko i wyłącznie u dwóch autorów, co prawda nie byle jakich, bo u Ireneusza z Lyonu i u jego ucznia Teofila z Antiochii, ale tylko o nich. Wszyscy pozostali Ojcowie utożsamiają Mądrość z Synem Bożym i taka koncepcja legła u podstaw chrystologii.

Epiklezę widzi Autor w scenie zwiastowania (Łk 1, 26-38; w książce strony 65-70). Pozwolę sobie uważać, że na pierwszy rzut oka nie ma tu nic, co byłoby zgodne z definicją epiklezy podaną we wstępie: ewangeliczny anioł Gabriel obwieszcza Maryi zstąpienie Ducha, a nie wzywa Ducha do zstąpienia. Ewentualnie można by się doszukiwać epiklezy poszlakowo w odpowiedzi Maryi, „niech mi się stanie...”, ale chyba to trochę zbyt szerokie znaczenie epiklezy by się zrobiło. Inną sprawą jest liturgiczne zastosowanie słów ze sceny zwiastowania, gdzie mamy do czynienia z cytowaniem zdania anioła w kontekście wskazującym na jego życzeniowy charakter, lub z parafrazą tekstu i oddaniem go w formie: „Duch Święty niech zstąpi na ciebie i moc Najwyższego niech cię osłoni”, co Autor znalazł i w liturgii greckiej i łacińskiej drugiej połowy pierwszego tysiąclecia (s. 68-69). Interesujące jednak jest, że liturgia bizantyńska łączy ten fragment z dialogiem Ewy z Szatanem w Księdze Rodzaju, przeciwstawiając sobie obie rozmowy i podkreślając łatwowierność Ewy i szczerą dociekliwość Maryi.

Interesująco przedstawia się podrozdział o epiklezie w Modlitwie Pańskiej (s. 72-78), aczkolwiek mam zastrzeżenia co do oparcia się w tym miejscu przede wszystkim na wersji Łukaszej, traktując Mateuszową tylko jako wersję do porównania. Rozumiem, że dla Autora ważne są komentarze liturgiczne teologów prawosławnych, zwłaszcza Jerzego Klingera w tym akurat miejscu, który zwraca uwagę na interpolację inwokacji o przyjście Królestwa w ewangelii Łukaszej słowami „Niech przyjdzie Duch Twój i oczyści nas”. Doszukiwanie się aluzji do tego u Tertuliana wydaje mi się dość karkołomne (s. 72), zresztą Autor czyni to w trybie przypuszczającym. Aparat krytyczny wydania Alanda (3 wydanie) podaje odwołanie do Marcjona, aczkolwiek jego teksty znane są tylko z późniejszych cytowań, nie są więc zbyt wiarygodne, oraz do Grzegorza z Nyssy, co już jest bardziej dowodliwe. Ciągłe jednak mamy do czynienia z interpolacją, a – moim zdaniem – prawdziwego sensu epikletycznego należało by raczej szukać w samej kompozycji tekstu, jednako u Mateusza jak i u Łukasza i w wezwaniu o chleb. U Mateusza prośba o chleb jest czwartą prośbą na siedem, czyli zajmuje centralne miejsce, u Łukasza trzecią na pięć. Analizy retoryczne wskazują na to jasno. Co prawda błędne tłumaczenie polskie, przejęte ze starej *Verus Latina*, mówi o chlebie „powszednim”, co się z Eucharystią nie kojarzy, oryginał mówi jednak o chlebie ponadsubstancjalnym – dosłownie przekładając – co zgodnie greccy Ojcowie Kościoła rozumieją jako powiedziane o Chrystusie – chlebie z nieba. Nie jest to epikleza do Ducha Świętego, jak jest w późniejszych tekstach, ale do Ojca o dar Jego Syna dla nas. Odwoływanie się do Ojca jako jedynej przyczyny jest jednak powszechne w teologii i Wschodu i Zachodu. Autor bardzo dobrze opisuje na następnych stronach liturgiczne użycie tej modlitwy w kontekście Eucharystii; niczemu tu nie przeczę, zwracam tylko uwagę, że sama oryginalna kompozycja modlitwy wydaje mi się ważniejsza od późniejszych interpelacji.

Drugi rozdział książki podejmuje temat epiklezy w tradycji patrystycznej. Rozpoczyna, jak można się było spodziewać, od *Didaché*, prawdopodobnie z początku II wieku, i wskazuje różne komentarze do słynnego *maranatha* z 1 Kor 16, 22, w tym dokumencie włożone w kontekst, który można interpretować eucharystycznie. Pokazuje różne możliwe lektury tego

słowa, a zależności od podziału ciągu liter na wyrazy, o czym wszyscy komentatorzy piszą. Nie ustrzegł się jednak lapsusu, gdy napisał, że można to sformułowanie interpretować w trybie rozkazującym lub orzekającym, „o czym świadczyć może fakt, że w poszczególnych manuskryptach jest ono zapisane w trzech wariantach: *marana tha*, *maran atha*, *maranatha*” (s. 119). Rzecz tylko w tym, że starożytne rękopisy nie miały przerw między wyrazami i są takie same, a podział jest właśnie sporną kwestią interpretacji. Oczywiście chodzi o tekst Pawłowy, gdyż rękopis *Didaché* jest tylko jeden, odnaleziony w Konstantynopolu w 1873 roku, a obecnie przechowywany w Jerozolimie i nie ma go z czym porównać.

W tym rozdziale, jak i gdzie indziej, Autor przytacza często opinie rumuńskiego teologa prawosławnego, niejakiego Popoviciu. Nie mam nic przeciwko temu, wręcz przeciwnie, porządek tego wymaga, ale jego zdanie wydaje mi się mało przekonujące, ponieważ rzuca się w oczy, przynajmniej moje, że temu teologowi chodzi przede wszystkim o to, by krytykować katolików, pod jakimkolwiek pretekstem, i to z zacietrzewieniem. To zaś nie wydaje mi się dobrym kluczem hermeneutycznym.

W dalszym ciągu Autor analizuje świadectwa wielkich Aleksandryjczyków (przy okazji uśmiercił Orygenesusa w 225 roku; pewnie „czeski błąd” i chciał napisać 252), pisze że istniała w tym Kościele epikleza Logosu począwszy od III wieku, ale rozpowszechniona w wieku czwartym. I konkluduje: „Można powiedzieć, że kontrowersje chrystologiczne z przełomu III i IV wieku zapoczątkowane w Kościele Aleksandryjskim zwłaszcza za sprawą Ariusza (+336), podważającego równość Chrystusa z Bogiem Ojcem co do bóstwa, wywarły znaczny wpływ na kształtowanie się epiklezy w tym Kościele lokalnym. Dlatego w celu podkreślenia współistotności Syna z Ojcem, dowartościowano Syna Bożego w epiklezie Logosu” (s. 144-145). Przyznam, że mnie to nie przekonuje. Po pierwsze pod koniec III wieku nie ma znaczących kontrowersji chrystologicznych w Aleksandrii, po drugie, Ariusz w Aleksandrii miał mniej zwolenników niż w Azji, gdyż został z Egiptu usunięty już ok. 323 roku wraz ze swoimi zwolennikami i nigdy tam nie wrócił. Byli tam później tak zwani „arianie”, ale to była etykieta nadawana przez Atanazego wszystkim jego wrogom, bez względu na poglądy, a później wszystkim niechętnym sformułowaniom Soboru Nicejskiego, choćby byli ze wszech miar ortodoksyjni. W opisanym fenomeń widziałbym raczej wpływ teologii Logosu Orygenesusa i jego uczniów, choćby w osobach dwóch biskupów, Heraklasa i Dionizego Wielkiego. Rzecz jednak wymagałaby szczegółowego badania, które zresztą i tak skończyć by się mogło tylko uzasadnionymi domysłami.

Po omówieniu wkładu Ojców Wschodnich na 80 stronach, Autor przechodzi do Kościoła Zachodniego (s. 196). Z góry się usprawiedliwia, że będzie krócej, gdyż na Zachodzie większą wagę przy Eucharystii przykładano do słów ustanowienia, niż do epiklezy. I tak jednak zdumiałem się, że jest tego tak dużo. Zwraca uwagę, że Autor stara się wnikliwie przeanalizować wszelkie świadectwa, unikając pisania pod ustaloną tezę. W tym miejscu dotyczy to wypowiedzi Ambrożego z Mediolanu, który czasem pisze o epiklezie w Eucharystii, czasem zaś nie, ograniczając się do słów ustanowienia (s. 203-206). Wyraźnie biskup Mediolanu większą wagę

przywiązuje do słów Chrystusa niż do własnej modlitwy do Ducha Świętego, ale nie znaczy to, że Go pomija. Dla takiego teologa grekokatolickiego (później prawosławnego) jak niejaki Gabriel Kostelnyk, który założył sobie, że epikleza była od początku zawsze, lepiej jest zanegować autorstwo Ambrożego dla niewygodnych dla niego dzieł, niż dopuścić istnienie czegoś innego niż sam umyślił (por. s. 206). Jasne podsumowanie tego rozdziału kończy Autor przytoczeniem konkluzji często cytowanego ojca Tafta, słusznie cytowanego, które otwiera równocześnie na nowy rozdział poświęcony Sporowi o epiklezę.

Trzeci rozdział, o genezie doktrynalnego sporu między łacinnikami i Bizantyńczykami o miejsce i znaczenie epiklezy w Eucharystii, można by nazwać rozdziałem o zaciętrzewieniu. Cały spór jawi się jak wyśmiana przez Mickiewicza kontrowersja o to, czy „strzyżono” czy „golono”. Obie strony szukały na siłę coraz to nowych argumentów za własnym zdaniem bez próby porozumienia z drugą stroną.

Autor podchodzi do tematu pokornie, staranie dobierając słowa, by argumenty dobrze rozważyć bez wstępnych założeń (a przynajmniej ich nie widać). Pisze o argumentach „które mogą przemawiać” (s. 221. 227), często używa trybu przypuszczającego lub warunkowego i demaskuje apodyktyczność poszczególnych autorów tak przywiązanych do własnego zdania, że nie dostrzegających nic ponadto; podaje np. twierdzenia ks. Testy, wyraźnie anachroniczne i stronnicze na temat konsekracji, która jakoby od początku dokonywała była tylko przez słowa ustanowienia (s. 230). Marek Blaza dowodnie pokazuje, że źródła temu przeczą. Od siebie mogą jeszcze dopowiedzieć, że świadectwa patrystyczne z II wieku pokazują, że panicznie wręcz unikano w Kościele jakichkolwiek ustalonych formuł, które mogłyby się postronnym kojarzyć z magią. Tak jest w *Didaché*, gdzie w ogóle nie ma tych słów w opisie Eucharystii, czy u św. Justyna, który podkreśla że przewodniczący Eucharystii modli się własnymi słowami, jak potrafi. Autor zauważa przy okazji, że nie znamy ani jednej przed nicejskiej modlitwy eucharystycznej, w której słowa ustanowienia byłyby obecne (s. 235).

Zaciętrzewienie, o którym pisałem, jest wyraźne choćby i w tym, że przy braku przekonujących argumentów istnieją teolodzy, którzy zapierają się przy własnym apriorycznym zdaniu. Marek Blaza dość bezlitośnie ukazuje ich wysiłki, jak choćby w sporze o miejsce epiklezy w Kanonie Rzymskim (s. 240 i następne): czy była kiedyś przed opisem ustanowienia, czy może po nim. Autor pozostaje na stanowisku, że jeśli nie wiadomo, to nie wiadomo i spekulacjami nie da się uzupełnić milczenia źródeł i upieranie się przy jakimkolwiek rozwiązaniu jest bezpodstawne (s. 270-271). Rzetelnie jednak zauważa, że z braku epiklezy w Kanonie nie wynika, że teolodzy zachodni nie doceniali roli Ducha Świętego. Pisali o Nim i podkreślali, że słowa ustanowienia mają moc konsekracyjną właśnie dzięki mocy Ducha (s. 280-285).

Następnie Autor omawia dwie skrajne opinie, werbinstytucjonizmu i epiklezyzmu; to jego własne neologizmy, niezbyt eleganckie, ale jasne. Pierwsza zawdzięcza rozgłos Tomaszowi z Akwinu, który pisał, że wraz z wymówieniem ostatniej zgłoski słów ustanowienia dokonuje się konsekracja (s. 285-292), twórcą drugiej jest Mikołaj Kabasilas (s. 292-308). Autor pokazuje, jak

obie tradycje się rozchodzą coraz bardziej, i to nie równoległe i niezależnie od siebie, ale w konfrontacji. Smutny wydźwięk tego rozdziału znajduje podsumowanie w zakończeniu w takich oto słowach Autora, dotyczących następnych wieków: „... znajdują się i tacy teolodzy katolicy i prawosławni, którzy będą szukać zadawalającego dla obu stron rozwiązania tej kwestii. Będą oni musieli jednak podjąć walkę przede wszystkim z doktrynerstwem i przesadnym dogmatyzowaniem nauki swojego Kościoła” (s. 322).

Następny rozdział podejmuje spór o epiklezę aż po Sobór Watykański II. Znaczący jest jego tytuł: „Czasy dominacji ekskluzywistycznego podejścia do epiklezy w teologii i liturgii”. Pozycje obu stron się umacniały, wciąż „panował duch ekskluzywizmu” (s. 324). W tych czasach miała też miejsce Reformacja, a wraz z nią dyskusje o Eucharystii niezależne od sporów ze Wschodem. Autor uważa, że „oceniając te dwie kwestie sporne, poruszane na dwóch wyżej wymienionych soborach [tj. na Trydenckim i Ferraro-Florenckim], trzeba przyznać, że spór z reformatorami był nieporównywalnie poważniejszy i mający znacznie większe skutki eklezjalno-dogmatyczne na chrześcijańskim Zachodzie niż wcześniejsze kontrowersje dotyczące epiklezy między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem” (s. 361). Ta kontrowersja trwała zaś w najlepsze, bez względu na Reformację. Możemy przeczytać o oficjalnych wypowiedziach hierarchów Kościołów, a następnie o argumentacji wybranych teologów; Autor przedstawia ich kilkunastu, reprezentujących różne stanowiska, skrajne lub umiarkowane (s. 391-407). Bardzo dobre podsumowanie tego rozdziału (s. 407-415) pomaga czytelnikowi uporządkować sobie ogrom materiału przedstawionego wyżej, a przyznać trzeba, że jest to ogrom przytłaczający. Autor podkreśla to, co widocznie chciałby, by czytelnik na koniec zapamiętał: „W każdym razie owe poszczególne opinie teologiczne na temat epiklezy pojawiające się w czasie trwania dominacji ekskluzywizmu w obydwu opisywanych przez nas tradycjach, stanowią dowód na to, że starano się przełamać impas” (s. 414-415).

Na i po Soborze Watykańskim II wyraźnie zmieniło się nastawienie Kościoła rzymskiego do innych tradycji liturgicznych, z konfrontacyjnego na dialogiczny. Autor przedstawia wypowiedzi soborowe i dyskusje teologów w piątym rozdziale. Zauważa, że *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK) znacząco zmienił oficjalną wykładnię, mówiąc o epiklezie w kontekście wszystkich sakramentów i przedstawiając ją jako skarb całego Kościoła (s. 438-444). W nauczaniu Jana Pawła II, a jeszcze bardziej Benedykta XVI, najpełniej ukazuje się wartość epiklezy. Autor cytuje adhortację apostolską *Sacramentum caritatis*, gdzie Benedykt przytacza słowa z Wprowadzenia do mszału rzymskiego: „Kościół błaga o zesłanie mocy Ducha Świętego, aby dary złożone przez ludzi zostały konsekrowane, czyli stały się Ciałem i Krwią Chrystusa, i by niepokalana Hostia, przyjmowana w Komunii świętej, przyczyniła się do zbawienia tych, którzy ją będą spożywać” (s. 449). Warte odnotowania jest, że *Katechizm Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego* wydaje się pozostawać w tyle za KKK, gdyż mówi o epiklezie tylko w kontekście Eucharystii, pomijając inne sakramenty (s. 455). Po wypowiedziach Magisterium Autor przytacza opinie teologów katolickich, wśród których poczesne miejsce zajmuje Wacław Hryniewicz, cytowany zresztą w całej pracy przy różnych okazjach. Ważna jest tutaj wypowiedź

ks. Rogowskiego, który w epiklezie widzi gwarancję owocności Eucharystii, nawet jeśli nie byłoby ministra uprawnionego do przewodniczenia mszy i nie wypowiedziano by słów ustanowienia. Tak bywało w łagrach sowieckich i Autor potwierdza to świadectwem trzech jezuitów, braci Wołoszynów, w dzieciństwie zesłanych na Sybir. Odmawiano modlitwy mszalne, z czytaniem i homilią głoszoną przez kogoś z obecnych, bez słów ustanowienia, ale z głęboką wiarą w owocność takiego rytu (s. 471-472). W takim kontekście nieustanne zarzuty wielu teologów prawosławnych pod adresem katolików, jakoby uparcie utrzymywali, że tylko słowa ustanowienia są ważne, wydają się być anachronizmem (s. 480. 486). Z satysfakcją Autor podkreśla jednak, że oficjalny dialog katolicko-prawosławny zmierza w kierunku przewyższenia różnic między obiema tradycjami i zgodnie uznaje się, że skrajne stanowiska obecne w przeszłości po obu stronach są bezpodstawne (s. 496). Wyrazem otwartego podejścia do epiklezy jest również zatwierdzenie przez Jana Pawła II starożytnej anafory asyryjskiej, w której w ogóle nie ma słów ustanowienia, jako ważnej i owocnej (s. 498-504). Także podsumowanie tego rozdziału, jak poprzednio, okazuje się być nieodzownym przewodnikiem po labiryncie opinii przytoczonych wcześniej.

Szósty rozdział jest najbardziej twórczy i teologicznie odważny. Jak bowiem w poprzednich Autor pracowicie i skrupulatnie wyłożył wszelkie możliwe stanowiska względem epiklezy w Kościołach, tak tutaj zbiera wnioski i przedstawia postulaty na przyszłość. Tutaj też wyraźnie nawiązuje Autor do tytułu całej książki: *Kościół w stanie epiklezy*. Jakkolwiek by się poszczególne epiklezy przejawiały, chodzi przede wszystkim o cały Kościół, który we wszystkich formach kultu zwraca się do Boga za wszystkimi ludźmi wzywającymi do zbawienia. Nawet jeśli ktoś zniechęcony objętością książki nie czuje się na siłach by podjąć trud jej studiowania, łatwo zrozumie i przyswoi rozdział VI, odnosząc się od czasu do czasu (albo i nie, jeśli chce Autorowi wierzyć na słowo) do poprzednich rozdziałów z pomocą szczegółowego spisu treści. Pewnie, można zarzucić Autorowi, że się powtarza, nie jest to jednak w żaden sposób powtórzenie zbędne.

Nie będę się jednak powtarzał ja w tej recenzji w relacjonowaniu wniosków z całej pracy, gdyż starałem się to ukazać przy okazji poszczególnych rozdziałów, ale skupię się na tym co uważam za najistotniejsze.

Zacznijmy od tego, że Autor przedstawia wzajemną relację słów ustanowienia Eucharystii do epiklezy, jak relację Pisma Świętego do Tradycji. Tak jak tu nie ma mowy o dwóch źródłach Objawienia, tak i przy Eucharystii słowa Chrystusa i epikleza winny być traktowane łącznie (s. 575-580). Sporo uwagi poświęca owocności Eucharystii jako skutku epiklezy, przechodząc ponad problem ważności. Znaczące w tym kontekście jest przytoczenie słów Tomasza z Akwinu i Alberta Wielkiego, którzy rozpatrują możliwy przykład księdza wyświęconego, ale nieochrzczonego. Nie ma wątpliwości, że jego święcenia są nieważne, jak i nieważna będzie sprawowana przez niego Eucharystia. Prawo prawem, ale Tomasz pisze: „Lecz jednak można szczerze wierzyć, że co do ostatecznych skutków sakramentów Najwyższy Kapłan uzupełni ów brak i że nie pozwoliłby na to, aby pozostało to ukryte do tego stopnia, żeby mogło stanowić

niebezpieczeństwo dla Kościoła”. Albert Wielki z kolei pisze: „niemniej sędzę, że [ktoś taki] udziela sakramentów nie ze swojej władzy, lecz z władzy Kościoła (...). Zstępuje bowiem wtedy z mocy Ducha Świętego ożywiającego Kościół władza na niego, nie że Kościół zostaje oszukany, ale że jego usprawiedliwia niewiedza niepokonalna” (s. 603). Autor widzi w takim ujęciu podstawy do podjęcia w nowy sposób refleksji nad skutecznością Eucharystii we wspólnotach kościelnych wyrosłych z Reformacji i w tym kluczu proponuje interpretować Dekret o ekumenizmie *Vaticanum II* (s. 604-608). Prawdę rzekłszy, jawi się to jako słuszny postulat nauczania o działaniu sakramentów *ex opere operato*. Słusznie Autor zauważa, że tego typu wnioski są możliwe i mogą być ważne z punktu widzenia teologii sakramentalnej Kościoła Katolickiego, ale nie w tych Kościołach Prawosławnych, które uważają, że żaden sakrament nigdy „nie może zaistnieć poza widzialnymi granicami Kościoła prawosławnego” (s. 612).

Rozdział ten kończy się uwagą, że „trzeba traktować epiklezę jako rzeczywistość dynamiczną, będącą w ciągłym rozwoju. Dlatego też może i powinna być ona wciąż na nowo odczytywana, odkrywana – *epiclesis semper relegenda*. Bo dzięki niej żywy jest też Kościół, który będąc w stanie epiklezy, nieustannie potrzebuje reformy – *Ecclesia semper reformanda* (s. 630). Po zapoznaniu się z całością książki, taką konkluzję przyjmuję ze zrozumieniem.

Książkę kończy bibliografia, streszczenie w języku angielskim i indeks imion.

W sumie jest to książka ważna i bardzo bogata w informacje. Autor nie ogranicza się jedynie do przytaczania cudzych opinii, ale konfrontuje je, stara się zrozumieć racje poszczególnych autorów, a gdzie widzi po prostu uparte trwanie przy własnej opinii podtrzymywanej mimo wszystko, wskazuje na to. Nie waha się też wskazywać niedoskonałości aktualnego nauczania i postulować pogłębienia badań i orzeczeń. Wspomniałem już o tym wyżej, ale i tu chciałem na zakończenie to podkreślić. Kilka uwag czy dopowiedzeń, na jakie sobie pozwoliłem, w niczym wartości tej książki nie podważa.

Książkę poprzedziła seria artykułów, które autor wymienia w autoreferacie, a które ukazują rozwój jego studiów na temat epiklezy. Pokazuje to, że tematem tym zajmuje się od długiego czasu i już samo to pokazuje, że dorósł do możliwości syntetycznego ujęcia zagadnienia.

Spośród nich chciałbym zwrócić uwagę na studium *Epikleza w wybranych anaforach liturgii wschodnich oraz jej umiejscowienie, treść i skutek* [w: *Życie w Chrystusie według Ducha. Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, K. Porosło (red.), Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2014, s.193-237]. Ujmuje w nim to, co i w książce jest przedstawione jako ważne, mianowicie położenie akcentu na skutek, lub też owocność epiklezy dla Eucharystii, w pewnej opozycji do ważności, czyli prawnej kategorii ważnej dla kanonistów bardziej niż dla teologa/liturgisty. Na paru stronach omawia Autor (s. 195-197) epikletyczny charakter Modlitwy Pańskiej, za licznymi komentatorami prawosławnymi skupiając się na jej wersji Łukaszowej. W

książce „habilitacyjnej” jest już trochę bardziej otwarty również na wersję Mateusza, jak pisałem powyżej.

Artykuł pokazuje, że skutek epiklezy w liturgii Eucharystycznej jest trojaki, mianowicie *stricte* eucharystyczny, eklezjalny oraz eschatologiczny. Analizy epiklezy prowadzą wprost do takiego wniosku i słusznie pisze Autor w zakończeniu (s. 236), że dla kościoła zachodniego może to być ubogacające, a można dodać, że i objaśniające, gdyż sprowadzona *ad osso* modlitwa eucharystyczna na Zachodzie, którakolwiek z istniejących wersji, pozwala tego się co prawda domyślać, ale nie jest tak wyrazista.

Teologię uprawia ks. dr Blaza po wschodniemu, inaczej niż czyni się to zwykle na Zachodzie. Różnica ta polega na tym, że w argumentacji teologicznej wschodniej nie ma prawie w ogóle filozofii, traktatów, sylogizmów itp. Źródłem jest Pismo Święte dla teologii wszędzie, za nim idzie jednak liturgia, czyli życie Kościoła, a nie refleksja filozoficzna układająca wszystko w spójny i logiczny ciąg wnioskowania. Dr Blaza wychodzi od modlitwy Kościoła i do niej się odnosi jako do najwyższego wyrazu tajemnicy wiary. W takim układzie wyraźniej widać, że teologia jest nauką o wierze w Boga, a nie o Bogu samym, gdyż Bóg ukazuje się nam tylko przez objawienie odbierane przez ludzi i wyrażające się w ich wierze. Tylko to jest dostępne badaczom, czyli objawienie zapośredniczone przez ludzką wiarę. W liturgii Kościoła zaś wyraża się ta wiara w czystszej postaci niż w traktatach teologicznych.

Przykładem bardzo wyraźnym tej metody jest artykuł *Teologia Ducha Świętego w prawosławiu* [„Studia Bobolanum” 3:2011, s.125-147]. Nawet gdy mówi o skomplikowanej kwestii wprowadzenia na Zachodzie *Filioque*, choć relacjonuje różne teoretyczne opinie na ten temat, ostatecznym odwołaniem jest użycie liturgiczne formuły. Ważne jest sformułowanie, jako wyraz tajemnicy, a wyjaśnienia mogą istnieć jako mniej lub bardziej dokładne i tak jednak głębi tajemnicy nie wyczerpują (por. np. s. 134-135).

Równie wyraźne jest to w podręczniku teologii sakramentalnej [Marek Blaza SJ, Dariusz Kowalczyk SJ, *Traktat o sakramentach w: „Dogmatyka”*, t.5, Wydawnictwo Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007, s.215-575], a może nawet jeszcze bardziej, gdyż współautor książki jest „zachodnim” teologiem dogmatykiem. Książka co prawda traci przez to na spójności, w tym co jednak napisał dr Blaza jest koherentna od początku do końca. Jest to teologia dogmatyczna odczytana z liturgii, ukazująca misteria tak jak one są przeżywane, a nie „wymyślane”. Przyznam, że czytając tę książkę przed kilkoma laty odczuwałem niedosyt spekulatywnej argumentacji, widziałem więcej pytań niż odpowiedzi, obecnie sądzę jednak, że tak też jest dobrze, a kto wie czy nie lepiej, gdyż nie zamyka się Tajemnicy w wymyślonych filozoficznych twierdzeniach.

Uważam za bardzo ważny artykuł *Czy Kościołowi katolickiemu nie jest już potrzebny patriarcha Zachodu? Eklezjologiczno-ekumeniczna refleksja w kontekście usunięcia tytułu patriarchy Zachodu w Roczniku Papieskim (Anuario Pontificio) 2006*, „Studia Bobolanum”

2:2006, s. 5-74. Autor próbuje w nim odpowiedzieć na kluczowe pytania rodzące się z faktu rezygnacji papieża Benedykta XVI a tradycyjnego tytułu Patriarchy Zachodu. Dr Blaza tak te pytania formułuje: „Po pierwsze, jakie mogą być konsekwencje opuszczenia tytułu „patriarcha Zachodu” w odniesieniu do samej posługi biskupa Rzymu sprawowanej w całym Kościele katolickim? Po drugie, czy rola i znaczenie papieża, nie nazywającego się już patriarchą Zachodu, uległa diametralnej zmianie w stosunku do katolickich Kościołów wschodnich? Jeżeli tak, to rodzi się kolejne pytanie: czy ta zmiana oznacza większe podporządkowanie tych Kościołów papieżowi, który w stosunku do nich występuje teraz przede wszystkim jako Najwyższy Kapłan Kościoła Powszechnego i Zastępca Pana naszego Jezusa Chrystusa? A może zmiana ta zapowiada reorganizację samego Kościoła łacińskiego, w którym odtąd otwiera się możliwość na powstanie kilku patriarchatów na wzór istniejących starożytnych patriarchatów wschodnich albo przynajmniej udzielenie większych kompetencji konferencjom episkopatów? Wreszcie powstaje pytanie, czy usunięcie tytułu patriarchy Zachodu rzeczywiście wpłynie pozytywnie na sam dialog ekumeniczny, co zresztą zakładają Autorzy [oficjalnego] komunikatu?” (s. 6). Odpowiedź nie może być prosta i Autor zdaje sobie z tego sprawę, gdyż sam papież uzasadnia swoją decyzję zamiarem większego otwarcia na problemy ekumeniczne. Znajdujemy w artykule historię kształtowania się patriarchatów i ich znaczenie, opis kompetencji stolic patriarchalnych, oraz kontaktów między Rzymem a patriarchatami na Wschodzie. Warta uwagi jest nota, że rozwój papiestwa pod koniec I tysiąclecia, nie do odłączenia od politycznego przywództwa nad Państwem Kościelnym, doprowadził do interpretacji ahistorycznej, rozpowszechnionej na Zachodzie, jakoby autorytet patriarchów wschodnich pochodził z nadania biskupa Rzymu (s. 20-22). Rozmijało się to nie tylko z interpretacją wschodnią, ale po prostu z prawdą historyczną. W artykule widzimy, jak takie przekłamania historii negatywnie wpłynęły na kontakty ze Wschodem. Z dużym taktem omawia Autor możliwe konsekwencje, negatywne i pozytywne, decyzji papieża dla kontaktów z Kościołami wschodnimi (s. 48nn). Sprawa jej interpretacji jest zagmatwana, daleka od jednoznaczności, skąd postulat ujaśnienia jej autorytatywnym wyjaśnieniem Kongregacji Nauki Wiary, szerszym niż uzasadnienie podane przez Stolicę Apostolską w 2006 roku. Autor kończy postulatem rewizji wszelkich nagromadzonych w wiekami tytułów biskupa Rzymu, opisujących jego misję, ale już mało jasnych dla współczesnych chrześcijan, jednakowo na Wschodzie jak i na Zachodzie. Uważam ten artykuł za bardzo ważny i wart szerszego upowszechnienia. Przy okazji chciałbym zauważyć, że dr Marek Blaza jest teologiem odważnym i w odróżnieniu od tylu dworskich teologów nie waha się wskazywać na niedostatki dotychczasowych ustaleń doktrynalnych i na konieczność, a co najmniej stosowność pogłębienia wielu zagadnień, i to na najwyższym poziomie Urzędu Magisterskiego.

Za ważny i interesujący uważam artykuł *Pneumatologiczno-rekoncyliacyjne znaczenie sakramentu bierzmowania w teologii katolickiej i prawosławnej - geneza i rozwój historyczny*, [„Studia Bobolanum” 1:2009, s.111-155]. Autor zwraca w nim uwagę na aspekt sakramentu bierzmowania prawie całkiem zapomniany i pomijany, choć obecny w oficjalnym nauczaniu. Rzeczywiście jego powiązanie z przyjmowaniem „innowierców” do Kościoła jest w praktyce

nieobecne. Artykuł analizuje najwcześniejsze świadectwa, biblijne i patrystyczne, dotyczące namaszczeń około chrzcielnych, z których bierzmowanie się wyłoniło – na Zachodzie dopiero na początku II tysiąclecia – wskazując przede wszystkim na ich pneumatologiczny charakter. Następnie omawia starożytne sposoby przyjmowania heretyków do Kościoła, wśród których na pierwsze miejsce wysuwa się nałożenie rąk. Na czoło wysuwają się tutaj kanon soboru Nicejskiego (325) i tak zwanego Konstantynopolitańskiego (381); w tym miejscu pozwolę sobie zaznaczyć, że przywołany przez Autora kanon 7 tego synodu (s. 131-132) w rzeczywistości powstał dopiero w V wieku i jest znany z listu patriarchy Konstantynopola w latach 458-471, Gennadiosa. Było to już po soborze Chalcedońskim, kiedy biskupi Nowego Rzymu na wszelkie sposoby starali się „podpiąć” pod synod z 381 roku jak najwięcej wartościowych ustaleń, by podnieść wagę nowej stolicy w porządku kościelnym. Nawiasem mówiąc, temu samemu miało służyć też przypisanie w Chalcedonie temu samemu synodowi rozbudowanego wyznania wiary, znanemu obecnie jako „nicejsko-konstantynopolitańskie”. Traktowanie namaszczenia krzyżem schizmatyków zaczęło się upowszechniać na Wschodzie po Wielkiej Schizmie (1054 r.), kiedy zdarzało się przyjmowanie łacinników do kościoła prawosławnego. Autor omawia ten proces na kilku stronach (138-141) zwracając uwagę, że zwykle traktowano ten obrzęd jako sakrament bierzmowania tylko w odniesieniu do osób tylko ochrzczonych, które nie przyjęły całej inicjacji chrześcijańskiej. W konkluzji Autor pisze, że pogłębiona refleksja nad rekoncyliacyjnym charakterem sakramentu bierzmowania może doprowadzić do lepszego zrozumienia jego znaczenia także w aspekcie penitencjalnym. Moim zdaniem można by się wręcz pokusić o próbę rozważenia, do jakiego stopnia ma on moc odpuszczania grzechów. Skoro bowiem bierzmowanie wyłoniło się z namaszczeń około chrzcielnych i jest ze chrztem ściśle związane jako sakrament inicjacji, można przypuszczać, że przy tym „wylananiu się” wyniosło również ten właśnie aspekt chrztu. Wszak kiedy przypominamy starożytny aksjomat o jednym chrzcie na odpuszczenie grzechów, wypada pamiętać, że dla jego starożytnych autorów bierzmowanie było jakby wewnątrz tajemnicy chrztu. W bierzmowaniu dokonuje się wylanie Ducha Świętego na ochrzczonych, a przecież zgodnie ze słowami Ewangelii, dar Ducha Świętego jest na odpuszczenie grzechów (J 20, 22-23). Do tak daleko idących wniosków Autor nie dochodzi, ale jego refleksje do takich skłaniają.

Warto dodać, że o oddzieleniu się chrztu od bierzmowania Autor pisze również we wspomnianym już wyżej podręczniku do sakramentologii [Marek Blaza SJ, Dariusz Kowalczyk SJ, *Traktat o sakramentach*], na stronach 309-315. Tam też omawia skutki sakramentu bierzmowania według KKK i odpuszczenia grzechów wśród nich nie znajduję (s. 322). Widać oficjalne nauczanie jeszcze do tego nie doszło i Autor słusznie pisze, że teologia tego sakramentu domaga się pogłębienia (s. 327).

Na uwagę zasługuje artykuł *Święto Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w bizantyjskiej tradycji liturgicznej*, [„*Salvatoris Mater*” rok X 1(37):2008, s.56-76]. Zgodnie z obietnicą zawartą w tytule, Autor omawia teksty liturgiczne tego święta, nie to jednak jest – moim zdaniem – najważniejsze. W kościele zachodnim też to święto jest obchodzone, traktowane

jest jednak poniekąd po macoszemu i gdy przypada w Wielkim Tygodniu lub w oktawie Wielkanocy, jest przenoszone w kalendarzu liturgicznym na poniedziałek po Białej Niedzieli. Jego znaczenie jest praktycznie takie jak świąt maryjnych, które słusznie ustępują miejsca w kalendarzu tak zwanym „świętom pańskim”, jednak treść tego święta daleko przewyższa „zwykłe” święta maryjne, gdyż jego treścią jest Wcielenie Syna Bożego. Z artykułu wyraźnie wynika, że bizantyńskie świętowanie go nawet w połączeniu z Triduum Paschalnym ma głęboki sens i ukazuje wagę Wcielenia w historii zbawienia lepiej niż liturgia łacińska. Nieśmiało Autor nadmienia, że data tego święta, 25 marca, zdaje się mieć większy związek z Paschą niż z Bożym Narodzeniem, które nie dlatego obchodzi się tego właśnie dnia, że jest to 9 miesięcy przed Bożym Narodzeniem, ale z powodu Paschy. Tutaj refleksje dra Blazy pozwalają na dopełnienie o kilka bardzo ważnych danych historycznych. Wydaje się bowiem, że taka, a nie inna data tego święta zależy od starożytnej symbolicznej interpretacji liczb. Zaczyna się od stworzenia Adama w 6 dniu tygodnia, czyli w 6 dniu po równonocy, gdyż pierwszy dzień był rozdzieleniem światła i ciemności na pół. Równonoc wyliczano na 20 marca, czyli stworzenie Adama miałoby mieć miejsce 25 marca. Wypadało więc, by i przyjście na świat Drugiego Adama wypadało w tym samym dniu. Ponadto zwracano uwagę (obecne to jest w niektórych apokryfach żydowskich, w najstarszej tradycji judeochrześcijańskiej i u św. Ireneusza), że w raju nie było snu, cały pobyt w raju pierwszych rodziców zamykałby się w ciągu jednego dnia, włącznie z pierwszym grzechem. Konsekwentnie uważano więc, że Jezus Chrystus umarł na krzyżu 25 marca, dla odkupienia tego grzechu. W tym dniu więc łączą się tajemnice stworzenia i zbawienia i jest to kluczowa data. Z dodania do niej dziewięciu miesięcy wychodzi 25 grudnia, ale to data marcowa była ważniejsza. Marek Blaza słusznie pisze o powstaniu liturgicznego święta w VI wieku, ale mówi też, że poprzedzała je praktyka wiary we Wcielenie i w odkupieńczą śmierć Drugiego Adama, właśnie 25 marca. Omawiany artykuł jest z 2008 roku, czyli Autor nie mógł znać jeszcze ani książki ks. Józefa Naumowicza o dacie Bożego Narodzenia, ani mojego artykułu „Dzień stworzenia – dzień zbawienia”, dlatego pewnie tych danych brakuje. Cóż, nauka rozwija się tak dynamicznie, że trudno nadażyć... Ma rację Autor artykułu, kiedy na koniec pisze wręcz o niestosowności ruszania tego święta z jego miejsca w kalendarzu i o potrzebie zsynchronizowania go z innymi obchodami, z Triduum Paschalnym i oktawą wielkanocną włącznie.

Podsumowując pragnę wyrazić podziw dla erudycji dra Marka Blazy i dla jego jasnego sposobu pisania. Uważam jego dorobek za istotny dla rozwoju myśli teologicznej i aż nadto wystarczający do osiągnięcia stopnia naukowego doktora habilitowanego.

27 IX 2018

[Henryk Pietras SJ]

