

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny



## OD REDAKCJI

Przekazujemy do rąk Czytelników kolejny numer naszego Pisma, dzieląc się w ten sposób przemyśleniami pracowników naukowych przede wszystkim z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. To właśnie stanowi o szczególnej wartości tej publikacji. Nie jest to bowiem jedynie „przegląd teologiczny”, lecz „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, a zatem naznaczony geniuszem miejsca i ludzi z tym miejscem związanych. Miejsce uwrażliwia na pewne tematy. Ludzie wnoszą zaś swoje niepowtarzalne doświadczenia życiowe i zainteresowania. Gdy się zna ich z bliska, łatwo dostrzec, jak za tym, co piszą, stoją ich pasje, zainteresowania i zaangażowania. Na ostatnich stronkach postanowiliśmy więc zamieszczać krótkie notatki o poszczególnych Autorach, aby przynajmniej sygnalizować ich doświadczenie i rozległe zainteresowania naukowe.

Wrocławski Przegląd Teologiczny nie zamyka się jednak w swoim środowisku. Z radością gościmy na łamach naszego Pisma Profesorów ze środowisk akademickich całej Polski. W tym numerze publikuje Ks. Stanisław Dyk z KUL-u i O. Leon Nieścior z UAM w Poznaniu. W poprzednim gościliśmy Abpa Alfonsa Nossola, wielkiego kanclerza WT Uniwersytetu w Opolu, Ks. Stanisława Dziekońskiego, Ks. Stanisława Olejnika i Ks. Jana Przybyłowskiego z UKSW w Warszawie, Ks. Jana Kowalskiego z PAT-u w Krakowie, oraz Ks. Jarosława Popławskiego z KUL-u.

Jak można było zauważyć już w poprzednim numerze, dział *Pomoce duszpasterskie* stał się osobną broszurą. Spotkało się to z bardzo pozytywnym przyjęciem. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* zyskuje bowiem jednoznaczny profil naukowy, natomiast broszura z pomocami jest poręczniejsza w użyciu.

Zważywszy, że co roku publikowany jest *Biuletyn Papieskiego Wydziału Teologicznego*, który dokumentuje działalność naszej Uczelni oraz zamieszcza wystąpienia z ważniejszych uroczystości i wybrane listy Rektora, zainteresowanych materiałami publikowanymi w dziale *Z życia Wydziału* odsyłamy do tegoż *Biuletynu*.

Mówiąc o zmianach, zwracamy uwagę, że od tego roku na stronie internetowej naszej Uczelni, w dziale *publikacje*, dostępne są wybrane artykuły z bieżącego numeru. Z radością też informujemy, że właśnie zakończyliśmy prace

nad wersją elektroniczną wszystkich numerów archiwalnych naszego Pisma, które w najbliższym czasie zostaną udostępnione na naszej stronie internetowej.

Chcemy też zakomunikować, że wprowadzamy nowy dział pt. *Dziedzictwo św. Edyty Stein*. Można powiedzieć, że jest to skromna próba odpowiedzi na życzenie Ks. Arcybiskupa Mariana Gołębiewskiego, Wielkiego Kanclerza naszej Uczelni, który już podczas ingresu do katedry wrocławskiej dzielił się swoim pragnieniem, by rozwinąć i pogłębić refleksję nad przesłaniem tej świętej wrocławianki. Nieraz podejmowano na naszych łamach tę problematykę. Postanowiliśmy jednak wyodrębnić i zgromadzić w jednym miejscu teksty związane ze św. Edytą Stein. Dział ten inauguruje artykuł Pani Profesor Hanny Barbary Gerl-Falkovitz z Drezna, naukowego doradcy 24-tomowego *Wydanía Dzieł Wszystkich* Edyty Stein oraz wiceprezesa Niemieckiego Towarzystwa Jej imienia.

Mamy świadomość, że ta urodzona we Wrocławiu Żydówka, uczennica światowej sławy filozofów, która przyjęła chrzest w Kościele Katolickim i stała się uczennicą wielkich Mistrzów karmelitańskiej szkoły duchowości, to osobowość wieloaspektowa. Żydówka i Katoliczka. Filozof i Karmelitanka. Wrocławianka i Święta Patronka Europy. Pozostawiła po sobie nie tylko prace filozoficzne, ale również teksty z duchowości. Żadnego z aspektów Jej życia i przesłania nie wolno zaniedbać ani minimalizować, gdyż dopiero kompleksowe podejście pozwoli Jej pełnym głosem mówić do sumienia Europy. Oczekujemy zatem nie tylko na studia nad filozofią Św. Edyty. Zachęcamy do publikacji na Jej temat teologów duchowości, liturgistów, pastoralistów, historyków. Wiele bardzo aktualnych zagadnień czeka na opracowanie.

O. Kazimierz Lubowicki OMI  
Redaktor naczelny

KS. BOGDAN FERDEK

## EKUMENICZNA LEKTURA CHRYSTOLOGII DIETRICHA BONHOEFFERA

Na ścianie budynku przy ul. Bartla 7 (Am Birkenwäldchen) we Wrocławiu znajduje się tablica przypominająca, że: „W tym domu urodził się 4 lutego 1906 roku Dietrich Bonhoeffer, ewangelicki teolog, uczestnik niemieckiego ruchu oporu przeciw narodowemu socjalizmowi, zamordowany w obozie koncentracyjnym we Flossenbürgu 9 kwietnia 1945 r.”. Ten ewangelicki teolog i męczennik został ochrzczony w ewangelickim kościele parafialnym Marcina Lutera we Wrocławiu. Był to kościół z najwyższą we Wrocławiu (Breslau) wieżą, który został poświęcony w 1896 roku dla upamiętnienia jubileuszu 400. rocznicy urodzin Marcina Lutera, obchodzonej w 1883 roku.

Dzisiejszy Wrocław pamięta o swoim znanym na całym świecie synu. Wyrazem tej pamięci jest pomnik Dietricha Bonhoeffera przy bazylice św. Elżbiety. We Wrocławiu działa też Towarzystwo Dietricha Bonhoeffera, które jest sekcją Międzynarodowego Towarzystwa im. Bonhoeffera. Dziełem polskiej sekcji Towarzystwa było zorganizowanie we Wrocławiu w dniach od 3 do 8 lutego 2006 roku Międzynarodowego Kongresu Bonhoefferowskiego w stulecie urodzin Dietricha Bonhoeffera. Pisma D. Bonhoeffera są przedmiotem refleksji wrocławskiego środowiska naukowego. Przykładowo: profesor Józef Kosian z Uniwersytetu Wrocławskiego jest autorem pracy: *Chrześcijaństwo jako „istnienie dla innych”*. *Antropologia teologiczna Dietricha Bonhoeffera*<sup>1</sup>; Joel Bunnell na łamach wydawanego przez Ewangelikalną Wyższą Szkołę Teologiczną naukowego periodyku „Theologica Wratislaviensia” opublikował artykuł: *Bon-*

---

<sup>1</sup> Zob. J. KOSIAN, *Chrześcijaństwo jako „istnienie dla innych”*. *Antropologia teologiczna Dietricha Bonhoeffera*, Wrocław 1992.

*hoeffer on God and Time*<sup>2</sup>; pod redakcją Jarosława Lipniaka z Papieskiego Wydziału Teologicznego powstała praca: *Wierzyć w Tego samego i tak samo. Eku-  
meniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*<sup>3</sup>.

Niniejsze opracowanie ma być w zamyśle próbą ekumenicznej lektury pewnego obszaru teologii Dietricha Bonhoeffera, jakim jest chrystologia. Chrystologia jest systematyczną refleksją nad objawionym w Biblii wydarzeniem Jezusa Chrystusa. Czy możliwa jest recepcja chrystologicznych przemyśleń ewangelickiego teologa w chrystologii katolickiej? Pomocą w ekumenicznej lekturze chrystologii D. Bonhoeffera będzie kategoria *solidarności*, o której pisze papież Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Według Jana Pawła II cnota solidarności jest „zaangażowaniem dla dobra bliźniego wraz z gotowością ewangelicznego «zatracenia siebie» na rzecz drugiego zamiast wyzyskania go, «służenia mu» zamiast uciskania go dla własnej korzyści” (38). Aby skonstruować chrystologię solidarności na bazie teologii D. Bonhoeffera, trzeba zwrócić uwagę na to, co pisze on o Wcieleniu Chrystusa, Jego dziele pojednania, ale też o Jego Kościele, w którym udziela się sakramentów, a nawet o nadziei, którą daje Jezus Chrystus.

## I. SOLIDARNOŚĆ INKARNACYJNA

Tajemnicę wcielenia D. Bonhoeffer określa jako *cud nad cudami*, poprzez który „Syn Boży staje się człowiekiem, Słowo staje się ciałem”<sup>4</sup>. Stając się człowiekiem, Syn Boży przyjął upadłą ludzką naturę, a nie taką, jaką miał Adam przed upadkiem. Jednak „owo grzeszne ciało noszone jest przez Niego – ale bez grzechu”<sup>5</sup>. Przyjmując upadłą naturę, Syn Boży stał się solidarny z grzesznikami. „Jezus przygarnął grzeszników, gdyż niósł ich cieleśnie”<sup>6</sup>. Ową solidarność Jezusa z grzesznikami najradykałniej wyraził św. Paweł: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21). Dzięki solidarności Jezusa dokonuje się *przedziwna wymiana*: Jezus przyjmuje od grzeszników ciało naznaczone konsekwencjami grzechu, aby dać im usprawiedliwienie grzechów, które popełniają oni w ciele. Jezus poprzez przyjęcie ciała grzeszników jest zaangażowany dla ich dobra, zatracca siebie na rzecz grzeszników, bezinteresownie im służy, a to wszystko składa się na solidarność.

<sup>2</sup> Zob. J. BURNELL, *Bonhoeffer on God and Time*, Theologica Wratislaviensia (2007) t. 2, s. 63-74.

<sup>3</sup> Zob. J. LIPNIAK (red.), *Wierzyć w Tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*, Świdnica 2006.

<sup>4</sup> D. BONHOEFFER, *Naśladowanie*, Poznań 1997, s. 169.

<sup>5</sup> Tamże, s. 170.

<sup>6</sup> Tamże.

## II. SOLIDARNOŚĆ SOTERIOLOGICZNA

Solidarność Syna Bożego z grzesznikami, przejawiająca się w tym, że bez grzechu przyjął i nosił ich grzeszne ciało, jest podstawą zbawienia wszystkich ludzi. „Ciało Jezusa Chrystusa, w którym jesteśmy przygarnięci z całym człowieczeństwem, stanowi teraz podstawę naszego zbawienia”<sup>7</sup>. W swoim ciele Chrystus zaniósł grzechy wszystkich ludzi na krzyż. Z Nim wszyscy grzesznicy zostali ukrzyżowani i w Nim umarli. Dzięki temu w ciele zmartwychwstałego Chrystusa wszyscy zmartwychwstają i mają życie<sup>8</sup>. Patrystyczny aforyzm: „Słowo się wcieliło, abyśmy zostali ubóstwieni”<sup>9</sup>, D. Bonhoeffer wyraża następująco: „Stał się jak ludzie, by ludzie byli jak On”<sup>10</sup>. Chrystus cierpiał więc i umarł, jak cierpi i umiera każdy człowiek, aby każdy człowiek zmartwychwstał i żył jak On. „Syn Boży nosi ludzkie ciało i dlatego niósł krzyż, niósł wszystkie nasze grzechy i przez niesienie dokonał pojednania”<sup>11</sup>.

Patrystyczny aforyzm w wersji Bonhoeffera: „Stał się jak ludzie, by ludzie byli jak On”, wyraża solidarność Syna Bożego z ludźmi. Chrystus angażuje się w sprawę ludzi, w której stawką jest ich najwyższe dobro – zbawienie. Dlatego staje się jednym z ludzi, cierpi z nimi i dla nich, jak również czyni ich uczestnikami swojego zmartwychwstania i życia. Solidarność Chrystusa z ludźmi we Wcieleniu jest podstawą solidarności w zbawieniu.

## III. SOLIDARNOŚĆ EKLEZJALNA

Kontynuacją tajemnicy Wcielenia jest Kościół. Według D. Bonhoeffera: „Jezus Chrystus od zesłania Ducha Świętego żyje na ziemi w postaci swojego Ciała, Kościoła [...]. Miejsce Jezusa Chrystusa w świecie po Jego odejściu zajęte zostanie przez jego Ciało, Kościół”<sup>12</sup>. Z jednej strony *Chrystus jest Kościołem*<sup>13</sup>. Ta tożsamość Chrystusa z Kościołem możliwa jest dzięki Duchowi Świętemu. On to sprawia, że ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus istnieje jako Kościół<sup>14</sup>. Z drugiej strony nie można jednak *stopić* Kościoła z Chrystusem. Kościół bowiem jest Ciałem Chrystusa obecnego na aktualnym etapie historii zbawienia i tego samego Chrystusa, który przyjdzie wypełnić historię zbawienia. Jednak członki tego Ciała istnieją tylko na obecnym etapie historii zbawienia i dlatego w określeniu relacji Chrystusa do Kościoła i Kościoła do Chrystusa

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 53.

<sup>9</sup> ATANAZY Z ALEKSANDRII, *O wcieleniu Słowa*, 54,3.

<sup>10</sup> D. BONHOEFFER, *Naśladowanie*, dz. cyt., s. 228.

<sup>11</sup> Tamże, s. 53.

<sup>12</sup> Tamże, s. 173.

<sup>13</sup> Tamże, s. 174.

<sup>14</sup> Tamże.

„niezbędna jest zatem zarazem jedność i różnorodność”<sup>15</sup>. W sumie Kościół jest obecnym Chrystusem. Nie można zatem traktować go tylko jako jednej z wielu instytucji. Aby Kościół nie był traktowany wyłącznie instytucjonalnie, trzeba odzyskać zapomnianą biblijną ideę Kościoła jako Ciała Chrystusa<sup>16</sup>.

Kościół jako Ciało Chrystusa oznacza solidarność Chrystusa z ludźmi na obecnym etapie historii zbawienia. W Kościele niejako dotyka On każdego grzesznika każdego czasu, przynosząc mu zbawienie. Dlatego według D. Bonhoeffera: „nie można myśleć o zbawieniu bez Kościoła i o Kościele bez zbawienia”<sup>17</sup>, bo w Kościele Chrystus jest zaangażowany dla dobra grzeszników, służąc im bezinteresownie.

#### IV. SOLIDARNOŚĆ SAKRAMENTALNA

Wcielenie człowieka do Kościoła, Ciała Chrystusa, dokonuje się przez chrzest, natomiast Eucharystia jest utrzymaniem wspólnoty w tym Ciele<sup>18</sup>. „W obu spotyka nas On cieleśnie i daje nam udział we wspólnocie swego Ciała [...]. We chrzcie darowane jest nam uczestnictwo w Ciele, w Wieczerniku – cieleśna wspólnota z Ciałem Pana, które przyjmujemy, zaś przez to cieleśna wspólnota z członkami tego Ciała”<sup>19</sup>. Tezę, że przez chrzest i Eucharystię dostępuje się wspólnoty Ciała Jezusa Chrystusa, D. Bonhoeffer uzasadnia na podstawie Ewangelii według św. Jana, która mówi o wodzie i krwi będących składnikami obu sakramentów, wytryskujących z ukrzyżowanego ciała Jezusa Chrystusa (J 19,34)<sup>20</sup>.

Znaczenie dla tej wspólnoty Ciała Jezusa Chrystusa posiada również spowiedź. Według D. Bonhoeffera: „Jak pierwsi uczniowie na głos Jezusa wszystko zostawili i poszli za Nim, tak samo chrześcijanin w spowiedzi pozostawia wszystko i idzie za Chrystusem. Spowiedź to naśladowanie. Rozpoczęło się życie z Jezusem Chrystusem i Jego wspólnotą [...]. Spowiedź jest odnowieniem radości chrzcielnej”<sup>21</sup>. Uzasadniając znaczenie spowiedzi, Bonhoeffer powoływał się na Marcina Lutera: „sam należał do tych, którzy nie wyobrażają sobie życia chrześcijańskiego bez spowiedzi. W *Wielkim Katechizmie* powiedział: «Dlatego jeżeli nawołuję do spowiedzi, to nawołuję do tego, aby być chrześcijaninem»”<sup>22</sup>.

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 175.

<sup>16</sup> Tamże, s. 173.

<sup>17</sup> D. BONHOEFFER, *W kwestii wspólnoty Kościoła*, w: tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 90.

<sup>18</sup> Tenże, *Naśladowanie*, dz. cyt., s. 172.

<sup>19</sup> Tamże, s. 182.

<sup>20</sup> Tamże, s. 171.

<sup>21</sup> D. BONHOEFFER, *Życie wspólne*, Kraków 2001, s. 115.

<sup>22</sup> Tamże, s. 117.



Trzy sakramenty wymienione przez *Apologię Konfesji augsburskiej*, interpretowane eklezyjalnie przez D. Bonhoeffera, można uznać za doświadczenie solidarności Chrystusa z ludźmi. Poprzez nie Chrystus angażuje się dla każdego z członków Jego Ciała z osobna, aby każdy z osobna odniósł największą korzyść – zbawienie.

## V. SOLIDARNOŚĆ ESCHATYCZNA

D. Bonhoeffer wskazuje na eschatyczny wymiar Wcielenia, ujmując rzeczywistość eschatyczną jako świątynię ciała Chrystusa. We wcielonym Chrystusie wypełniło się starotestamentowe proroctwo o świątyni: „On zbuduje dom imieniu memu [...]. Przede mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki” (2 Sm 7,13.16). Salomon odniósł to proroctwo do siebie, gdyż wybudował świątynię. Świątynia Salomona nie była jednak wypełnieniem proroctwa Natana, ponieważ została wybudowana rękami człowieka i dlatego wielokrotnie była burzona, co tylko potwierdzało, że nie jest obiecaną świątynią. Proroctwo Natana o świątyni wypełnił Chrystus, na co wskazuje Ewangelia Janowa: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo [...]. On zaś mówił o świątyni swego ciała” (J 2,19-21). Jezus zapowiada wprawdzie, że również świątynia Jego ludzkiego ciała zostanie zburzona, ale dzięki zmartwychwstaniu Jego ciało będzie wieczną świątynią, o której mówi proroctwo Natana. W tej świątyni zamieszka Bóg i nowa ludzkość, na co wskazuje Apokalipsa: „świątynią jest Pan, Bóg wszechmogący, oraz Baranek” (Ap 21,22)<sup>23</sup>. W tej świątyni wszyscy staną się tym czym Chrystus, bo On stał się tym czym ludzie. „Syn Boży, przyjmując ciało, przyjął też z łaski naszą istotę, naszą naturę; przyjął nas samych naprawdę i cielesnie. Taki był odwieczny wyrok Boga Trójjedynego. Teraz jesteśmy w Nim. Tam gdzie On jest, nosi nasze ciało, nosi nas. Tam gdzie On jest, jesteśmy i my, we Wcieleniu, w Krzyżu i w Jego Zmartwychwstaniu. Należymy do Niego, ponieważ jesteśmy w Nim. Dlatego Pismo nazywa nas Ciałem Chrystusa. Jeżeli jednak – zanim mogliśmy to wiedzieć, tego chcieć – zostaliśmy razem z całym Kościołem w Jezusie Chrystusie wybrani i przyjęci, to należymy do Niego także razem w wieczności. My, którzy tutaj żyjemy w Jego wspólnocie, będziemy kiedyś w wiecznej wspólnocie przy Nim”<sup>24</sup>. Bycie z Chrystusem w Jego Ciele na ziemi przekracza barierę śmierci i zostaje przedłużone na wieczność w świątyni Jego ciała.

Solidarność Chrystusa z ludźmi przekracza tragiczną barierę śmierci biologicznej. Śmierć Chrystusa stała się *śmiercią śmierci* i dlatego poza śmiercią w eschatologicznej świątyni ciała Chrystusa wszyscy staną się tym czym On, doświadczać największej korzyści płynącej z zaangażowania się Chrystusa dla

<sup>23</sup> D. BONHOEFFER, *Naśladowanie*, s. 177-178.

<sup>24</sup> Tenże, *Życie wspólne*, dz. cyt., s. 38.

ludzi poprzez Ciało i w Ciele – dostępując zbawienia. Eschatologiczna świątynia ciała Chrystusa, w której wszyscy będą zbawieni, jest owocem Jego solidarności z ludźmi.

## VI. SOLIDARNOŚĆ EKUMENICZNA

Na bazie refleksji D. Bonhoeffera nad tajemnicą Wcielenia można zbudować chrystologię solidarności. Poszczególnymi etapami tej chrystologii są: Wcielenie – Pascha – eschaton. Chrystus przyjął przez Wcielenie ciężar ludzkiego losu, przez Paschę zdjął z ludzi ciężar ich losu, czego doświadczą oni w eschatonie. Przez tajemnicę Wcielenia Chrystus zaangażował się na rzecz całej ludzkości. W misterium Paschy zatracił siebie na rzecz całej ludzkości, aby w eschatonie odniosła ona największą korzyść – zbawienie. Tak solidarny z ludzkością mógł być tylko Ten, który będąc *jednym z Trójcy*, żyje w solidarności z Ojcem i Duchem Świętym. Aktualnym miejscem solidarności Chrystusa z ludźmi jest Kościół.

D. Bonhoeffer zwraca uwagę na znaczenie człowieczeństwa Jezusa. Rozwija myśl z nicejsko-konstantynopolitańskiego symbolu wiary: „On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia przyjął ciało z Maryi Dziewicy” po linii teologii staro-chrześcijańskiej, która broniąc prawdziwego człowieczeństwa Jezusa, wskazywała na jego znaczenie dla zbawienia ludzi: „Uzdrowione zostało tylko to, co Chrystus przyjął” (Grzegorz z Nazjanzu); „Gdyby Logos nie przyjął całego człowieka, cały człowiek nie zostałby odkupiony” (Orygenes); „*Caro cardo salutis* – ciało jest zwiastem zbawienia” (Tertulian).

D. Bonhoeffer rozwija również patrystyczny aforyzm mówiący o *przedziwnej wymianie*, będącej konsekwencją misterium Wcielenia: „Słowo się wcieliło, abyśmy zostali ubóstwieni”<sup>25</sup>. Ten aforyzm w reinterpretacji Bonhoeffera otrzymuje następujące sformułowanie: „Stał się jak ludzie, by ludzie byli jak On”<sup>26</sup>.

Z tajemnicy Wcielenia Bonhoeffer wyciąga wnioski dla eklezjologii. Prawdziwe ciało, które przyjął Chrystus, implikuje koncepcję Kościoła jako Ciała Chrystusa. Jest to biblijna koncepcja eklezjologii – wspólna dla teologii ewangelickiej i katolickiej. Należy to podkreślić, ponieważ eklezjologia jest „nieprzeciętym węzłem gordyjskim ekumenizmu”<sup>27</sup>. Na jej polu występują największe różnice dzielące ewangelików i katolików. O tych różnicach Bonhoeffer wspomina, gdy pisze np., że: „Reformacja oddzieliła pytanie, co to jest Kościół, od pytania, kto do Kościoła należy [...]. Rzymski katolicyzm, określając zasięg Kościoła, uważał, że odpowiada tym samym także na pytanie o jego istotę.

<sup>25</sup> ATANAZY Z ALEKSANDRII, *O wcieleniu Słowa*, 54,3.

<sup>26</sup> D. BONHOEFFER, *Naśladowanie*, dz. cyt., s. 228.

<sup>27</sup> W. KASPER, *Przemówienie na III Europejskim Zgromadzeniu Ekumenicznym w Sibiu*, w: *Światło Chrystusa oświeca wszystkich. Nadzieja na odnowę i jedność Europy*, Świdnica 2008, s. 48.

Ujęcie reformacyjne, a szczególnie luterzańskie, wyjaśnia, co to jest Kościół, natomiast pytanie o jego granice pozostawia otwarte<sup>28</sup>. Jednak to, co D. Bonhoeffer napisał o Kościele jako Ciele Chrystusa, współbrzmi ekumenicznie z encykliką Piusa XII *Mistici Corporis Christi*, która ukazała się niecałe dwa lata przed śmiercią D. Bonhoeffera, 29 czerwca 1943 roku. Przez słowo „mystyczne” papież Pius XII chciał zwrócić uwagę na różnicę pomiędzy Kościołem rozumianym jako Ciało Chrystusa a ludzkim organizmem. „We wszystkich żywych ciałach fizycznych każdy z poszczególnych członków ma za swe przeznaczenie wyłącznie pożytek całego organizmu. Natomiast głównym i wyłącznym zadaniem każdego społecznego organizmu ludzi, z punktu widzenia końcowego celu użyteczności, jest dobro wszystkich i każdego poszczególnego członka, ponieważ członki te są osobami. Dlatego to [...] jak Syn Ojca Przedwiecznego zstąpił z nieba dla zbawienia wiecznego nas wszystkich, tak też ustanowił on Ciało Kościoła [...], aby dać duszom nieśmiertelnym możność osiągnięcia szczęścia, stosownie do słów Apostoła: «wszystko bowiem nasze jest, a my Chrystusowi, a Chrystus Boży»” (*Mistici Corporis*, III, 59). Wspólna koncepcja Kościoła jako Ciała Chrystusa może być punktem wyjścia dialogu ekumenicznego o różnicach pomiędzy eklezjologią ewangelicką a katolicką.

Teologiczna refleksja D. Bonhoeffera nad trzema sakramentami: chrztem, Wieczerzą Pańską i spowiedzią, wskazuje na to, że Kościół ewangelicki jest nie tylko Kościołem słowa Bożego, ale i sakramentów. Według *Wyznania augsburskiego*: „przez słowo i sakramenty, jak gdyby przez środki, udzielany jest Duch Święty” (V). Z kolei Kościół katolicki nie jest wyłącznie Kościołem sakramentów, ale także Kościołem słowa Bożego. „Święty Sobór szczególnie usilnie wzywa też wszystkich wiernych [...], aby przez częste czytanie Pism Bożych osiągnęli «najwyższą wartość poznania Jezusa Chrystusa». «Nieznajomość Pisma świętego jest bowiem nieznajomością Chrystusa». Niech więc ochotnie przystępują do świętego tekstu czy to za pośrednictwem świętej liturgii obfitującej w Boże słowa, czy też poprzez pobożne czytanie” (Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, 25). Na znaczenie słowa Bożego w Kościele katolickim wskazuje temat XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*. Odbędzie się ono w Rzymie w dniach 5-26 października 2008 roku.

Występujący u Dietricha Bonhoeffera eschatyczny motyw świątyni można odnaleźć u Josepha Ratzingera: „Zmartwychwstały jest nieustającym zamieszkiwaniem człowieka w Bogu, Boga w człowieku [...]. Przez Niego Bóg wznosi swój dom. Patrząc z tej perspektywy na punkt wyjścia proroctwa Natana, można dostrzec, że Jezus wcale nie burzy Starego Przymierza, lecz tylko usuwa na bok to, co było jedynie «odbiciem prawdziwej świątyni», i odsłania to, co istotne – spełnia istotną treść obietnicy<sup>29</sup>”.

<sup>28</sup> D. BONHOEFFER, *W kwestii wspólnoty Kościoła*, dz. cyt., s. 85-86.

<sup>29</sup> J. RATZINGER, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 2005, s. 134.

Dogmatyka Dietricha Bonhoeffera wykazuje ekumeniczne współbrzmienie, czyli wspólnie wyznawaną przez ewangelików i katolików wiarę dotyczącą tajemnicy Wcielenia. Ta ekumeniczna zgodność dotyczy także koncepcji Kościoła jako Ciała Chrystusa i eschatologii jako świątyni, a nawet związku sakramentów ze słowem Bożym. Nie sposób jednak przemilczeć ekumenicznych problemów, które oznaczają to, co w dalszym ciągu dzieli ewangelików i katolików. Te ekumeniczne problemy dotyczą szczegółowych zagadnień z zakresu eklezjologii i sakramentologii. Nie można ich przemilczeć, gdyż: „Ekumenizm przytulania się lub oszukiwania, taki, który przede wszystkim chce być miły, nie pomaga; pomaga jedynie dialog w prawdzie i jasności”<sup>30</sup>. Podstawą ekumenicznego dialogu o tym, co jeszcze dzieli ewangelików i katolików, może być ekumeniczna chrystologia solidarności Dietricha Bonhoeffera, którą streszczają jego słowa: „Jako ciało bowiem został człowiek stworzony, w ciele – z powodu nas – zjawił się na ziemi Syn Boży, w ciele zmartwychwstał, w ciele przyjmuje wierzący Chrystusa Pana, w sakramencie i zmartwychwstanie umarłych wprowadzi pełną wspólnotę duchowo-cielesną stworzeń Bożych”<sup>31</sup>. Solidarność Chrystusa rozciąga się na całą historię zbawienia od stworzenia poprzez Wcielenie, pojednanie, Kościół – aż do eschatonu.

## VII. SOLIDARNOŚĆ ŻYCIOWA

Solidarność Chrystusa z ludźmi powinna być argumentem za solidarnością ludzi z Chrystusem, która powinna się przejawiać w naśladowaniu Go. „Naśladowanie to więź z Chrystusem; ponieważ jest Chrystus, musi być pójście za Nim”<sup>32</sup>. Naśladowanie Chrystusa jest konieczne do tego stopnia, że w przeciwnym razie „chrześcijaństwo bez pójścia za Jezusem jest zawsze chrześcijaństwem bez Jezusa Chrystusa, jest ideą, mitem”<sup>33</sup>. Tej idei naśladowania Chrystusa obecnej w chrystologii D. Bonhoeffera nie wyklucza myśl o chrześcijaństwie bezreligijnym. Ta zrodzona w więzieniu myśl nie doczekała się systematycznego opracowania przez D. Bonhoeffera. Pozostała ona przede wszystkim w sferze pytań: „Czym jest chrześcijaństwo bezreligijne? Jak mówić o Bogu – bez religii? Jak mamy mówić «po świecku» o Bogu?”<sup>34</sup>, „Jakie może być w bezreligijności znaczenie kultu i modlitwy? Jak można w sposób «świecki» [...] zreinterpretować pojęcia skruchy, wiary, usprawiedliwienia, odrodzenia i uświęcenia?”<sup>35</sup>. Odpowiedzią na te pytanie mogłaby być następująca refleksja Bonhoeffera: „religijność człowieka każe mu zdać się w niedoli na wła-

<sup>30</sup> W. KASPER, *Przemówienie...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>31</sup> D. BONHOEFFER, *Życie wspólne*, dz. cyt., s. 34.

<sup>32</sup> Tenże, *Naśladowanie*, dz. cyt., s. 23.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> D. BONHOEFFER, *Listy i notatki z więzienia*, w: tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 240.

<sup>35</sup> Tamże, s. 243.

dzę Boga w świecie. Bóg to *deus ex machina*. Tymczasem Biblia każe zdać się na bezsilność i cierpienie Boga. Tylko cierpiący Bóg może pomóc. W tym więc sensie można powiedzieć, że opisany proces, prowadzący do dojścia świata do pełnoletności, usuwa fałszywe przedstawienie Boga z pola widzenia i pozwala lepiej ujrzeć Boga Biblii, który zdobywa potęgę i miejsce w świecie swą bezsiłą. Tu naturalnie musi mieć swój punkt zahaczenia «świecka interpretacja» [pojęć biblijnych]<sup>36</sup>. Życiowe konsekwencje świeckiego chrześcijaństwa Bonhoeffer ujął następująco: „Chrześcijanie stoją przy Bogu w Jego cierpieniu [...]. Człowiek jest oto wezwany do podzielenia z Bogiem ciężaru Jego cierpienia w bezbożnym świecie”<sup>37</sup>. Bezreligijne chrześcijaństwo byłoby więc współudziałem w cierpieniu Boga w świeckim życiu. Jest to wizja wszechstronnie chrystocentryczna. *Bezreligijne* nie znaczy wcale *bez Chrystusa*, bo jak pisze Bonhoeffer: „Chrześcijanin, w przeciwieństwie do wierzących w mit wybawienia, nie ma w pogotowiu, na najgorszy wypadek, ucieczki od ziemskich zadań i kłopotów w jakąś wieczność, lecz musi wypić ziemskie życie aż do dna, na wzór Chrystusa („Boże mój, czemuś Mnie opuścił?”), i tylko wtedy, gdy to czyni, jest przy nim Ukrzyżowany i Zmartwychwstały i on sam jest ukrzyżowany i zmartwychwstały wraz z Chrystusem. Nie można przedwcześnie unieważniać doczesności [...]. Chrystus jednak zagarnia człowieka w samym środku życia”<sup>38</sup>. Bezreligijne chrześcijaństwo jest więc dogłębnym zjednoczeniem z Chrystusem w tajemnicy Jego krzyża, ale i w związanej z krzyżem tajemnicy zmartwychwstania. Chrześcijaństwa bezreligijnego nie można więc izolować od chrystologii D. Bonhoeffera, na co zwraca uwagę Eberhard Bethge: „Te ostatnie refleksje teologiczne, pisane w formie listu, niedokończone, otwarte, fascynowały i zarazem kusily do wykorzystania jego sformułowań w celu wypowiedzenia tego, co właściwie samemu chciałoby się wyrazić, bądź do rozwinięcia takiej interpretacji, która w świetle całości prac Bonhoeffera byłaby niedozwolona”<sup>39</sup>.

W chrześcijaństwie bezreligijnym dochodzi również do głosu solidarność Chrystusa. Przejawia się ona w tym, że Chrystusa można spotkać w takich miejscach jak cierpienie i śmierć, czyli w najciemniejszych miejscach bezreligijnego świata. Spotkanie Chrystusa w tych miejscach oznacza udział w zmartwychwstaniu Chrystusa. Taką wizję bezreligijnego chrześcijaństwa przeżył Dietrich Bonhoeffer. W nim teologia połączyła się z biografią<sup>40</sup>. W bezreligijnym świecie więziennego cierpienia D. Bonhoeffer odnajdywał Chrystusa, mając udział w Jego ciemnościach, które wyraża przedśmiertny okrzyk Jezusa: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił” (Mt 27,46). W te ciemności śmierci

<sup>36</sup> Tamże, s. 265.

<sup>37</sup> Tamże, s. 266.

<sup>38</sup> Tamże, s. 257.

<sup>39</sup> E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer – świadek Ewangelii w trudnych czasach*, Bielsko-Biała 2003, s. 93.

<sup>40</sup> Zob. CH. GREMELS, H. PFEIFER, *Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer*, München 1983.

D. Bonhoeffer wchodził jednak z nadzieją zmartwychwstania, o czym wspomina świadek ostatnich chwil ziemskiego życia Bonhoeffera, P. Best: „W niedzielę, 8 kwietnia 1945 roku pastor Bonhoeffer odprawił krótkie nabożeństwo i przemawiał do nas w sposób, który zapadł wszystkim w serce [...]. Zaledwie skończył swoją ostatnią modlitwę, gdy otworzyły się drzwi i weszło dwóch cywilów, powiedzieli: «jeniec Bonhoeffer, pójsz z nami». To «pójsz z nami» oznaczało dla wszystkich więźniów tylko jedno: szafot. Pożegnaliśmy się z nim. Wziął mnie na stronę i rzekł: «To koniec, dla mnie jednak początek życia...». Następnego dnia został powieszony w Flossenbürgu<sup>41</sup>. Solidarność życiowa z cierpiącym Chrystusem była dla Bonhoffera podstawą nadziei na nowy początek – zmartwychwstanie. W ten sposób swoje dzieło *Naśladowanie* D. Bonhoeffer napisał nie tylko piórem, ale i własnym życiem. Dzięki solidarności Chrystusa Bonhoeffer mógł napisać o śmierci jako o największym ze świąt:

„Śmierć

Przyjdź, o największe ze świąt w drodze do wiecznej wolności.

Śmierci, zniszcz uciążliwe łańcuchy i mury

ciała naszego przemijającego i duszy naszej zaślepionej,

abyśmy ujrzeli wreszcie to, czego tak nam tutaj zazdroszczono.

Wolności, długo cię szukaliśmy i w zachowaniu, i w czynie, i w cierpieniu.

Ale dopiero umierając, rozpoznać cię w obliczu Boga możemy<sup>42</sup>.

## SUMMARY

### **An Ecumenical Reading of Dietrich Bonhoeffer's Christology**

Christology is a methodical reflection on the event of Jesus Christ revealed in the Bible. Is it possible to accept the Christological reflections of an Evangelical theologian in the Catholic Christology? In our ecumenical lecture on D. Bonhoeffer's Christology, the category of *solidarity* will be helpful. Pope John Paul II wrote about it in the encyclical *Sollicitudo rei socialis*. According to John Paul II, the virtue of solidarity is „a commitment to the good of one's neighbor with the readiness, in the gospel sense, to 'lose oneself' for the sake of the other instead of exploiting him, and to 'serve him' instead of oppressing him for one's own advantage” (38). Dietrich Bonhoeffer's dogmatics shows ecumenical consonance, i.e., the faith confessed by both Evangelicals and Catholics in the mystery of the Incarnation.

This ecumenical consonance also refers to the idea of the Church as the Body of Christ and eschatology as the temple, and even a connection of sacraments with the Word of God. Still, there is no passing over the ecumenical problems that still divide Evangelicals and Catholics. These ecumenical problems involve some issues within the realms

<sup>41</sup> E. BETHGE, *Rzut oka na życie i twórczość Dietricha Bonhoeffera*, w: D. BONHOEFFER, *Psalmy. Modlitewnik Biblii*, Warszawa 2004, s. 81.

<sup>42</sup> Za: tenże, *Dietrich Bonhoeffer – świadek Ewangelii w trudnych czasach*, dz. cyt., s. 82.

of ecclesiology and sacramentology. A basis for ecumenical dialogue about issues that still divide Evangelicals and Catholics may be Dietrich Bonhoeffer's ecumenical Christology of solidarity which he summarized thus: „The human being was created as a body, in the body – because of us – ‘the Son of God appeared on earth’, in the body He rose again, in the body the believer takes Christ the Lord in the sacrament, and the Resurrection of the dead will bring about full spiritual-physical community among God's creatures. The Solidarity of Christ continues for the entire history of salvation: from creation through incarnation, reconciliation, and the Church, up to the eschaton.

*Ks. Bogdan Ferdek*

**Słowa kluczowe/ Key words:**

ekumenizm, sakrament, solidarność, inkarnacja, soteriologia, eschatologia  
ecumenism, sacrament, solidarity, incarnation, soteriology, eschatology





KS. RYSZARD KEMPIAK

## «PRAWO WOLNOŚCI» W LIŚCIE ŚW. JAKUBA APOSTOŁA

Św. Jakub w swoim liście daje solidne podstawy życia chrześcijańskiego, wykazując, że chrześcijaństwo nie jest tylko prywatną sprawą czyjejś wiary, pielęgnowania osobistej relacji z Bogiem. Jakub rozumiał, że jako chrześcijanie jesteśmy ludem Przymierza: dla niego przyjęcie chrześcijaństwa oznaczało stanie się człowiekiem wspólnoty Kościoła – członkiem rodziny. A zatem, jako członkowie Bożej rodziny, my również jesteśmy wezwani do modlitwy za siebie nawzajem, do troszczenia się o chorych i ubogich, do okazywania miłosierdzia potrzebującym.

List św. Jakuba budzi silne reakcje w czytelniku po trosze i dlatego, że nie jest to teoretyczny traktat, ale wezwanie do działania. Jakub niewiele miejsca poświęca wyjaśnianiu doktryny, przystępując od razu do rozważania kwestii praktycznych, dotyczących codziennego życia. Napomina, aby wytrwale znosić doświadczenia, żyć nienagannie i dążyć do doskonałości chrześcijańskiej. Mniej więcej czwarta część listu jest poświęcona korygowaniu nieprawidłowości w ówczesnym Kościele. Ogólnie rzecz biorąc, List św. Jakuba jest swoistym kazaniem, które porusza istotne problemy codziennego życia chrześcijańskiego, jak konieczność miłości i wzajemnej pomocy braterskiej, która zapomina o krzywdzie i potrafi łatwo wybaczyć. Chrześcijanin musi umieć znosić obelgi i cierpienia oraz uzbroić się w cierpliwość, jednym słowem, nadać swojemu życiu ukierunkowanie eschatologiczne. Stąd potrzebna jest czynna postawa chrześcijańska.

Z treści listu wynika dość wyraźnie, że pierwszorzędnym jego celem nie jest głoszenie Ewangelii, nie jest nim również pogłębienie już istniejących prawd wiary ani jakieś dalsze pouczenie dogmatyczne. Autor pragnie wskazać na drogę poprawnego postępowania chrześcijańskiego, które weryfikuje się w urzeczywistnianiu Prawa wolności (2,12; 1,25). Autor nie traktuje teoretycz-

nie tematu wiary, ale jednoznacznie stwierdza, że nie ma wiary bez uczynków, albo dokładniej: „wiara bez uczynków martwa jest”, co autor aż trzykrotnie powtarza (2,17.20.26).

Czytając komentarze do Listu św. Jakuba Apostoła, można spotkać się z opinią, że list ten wyszedł spod ręki wczesnochrześcijańskiego autora (1,1; 2,1), którego punkt widzenia nie ma jeszcze wyraźnie chrześcijańskich cech. Można go scharakteryzować jako powierzchownie schrystianizowany judaizm<sup>1</sup>.

Wiele istotnych pytań wstępnych, które dotyczą Listu św. Jakuba Apostoła, pozostaje we współczesnej egzegezie pytaniami względnie jeszcze otwartymi, przy czym odpowiedzi na nie udzielane są bardzo różne. Jest to na przykład pytanie o czas powstania listu (przed czy po św. Pawle?), pytanie o autorstwo listu (który Jakub?), dokładne ustalenie gatunku literackiego (list, epistoła, pareneza, zbiór pouczeń moralnych?), plan kompozycji oraz ustalenie konkretnych adresatów. W ramach tego artykułu nie jest możliwe gruntowne omówienie tych kwestii, chociaż ich rozwiązanie byłoby oczywiście również dla naszego tematu nie bez znaczenia<sup>2</sup>.

W Liście św. Jakuba nie znajdziemy żadnej polemiki z pobożnością opartą na żydowskim Prawie. Autor podaje Abrahama, „naszego ojca”, jako wzór, kiedy pisze o wierze dopełnianej przez uczynki (2,18-24); Jakub mówi bez wahania, że Abraham został usprawiedliwiony ze względu na swoje uczynki (εὐεργων, 2,21). Chrześcijanie mają żyć według prawa Bożego. U Jakuba Prawo to jest nazywane „Prawem wolności” (νομῶν ἐλευθερίας, 2,12) i „doskonałym Prawem, Prawem wolności” (νομὸν τελείον τῆν ἐλευθερίας, 1,25). Określenia te mają z pewnością konotacje chrześcijańskie. Pragniemy jednak zapytać, czy mają swoje korzenie w Kościele, czy – jak twierdzą niektórzy, aczkolwiek po pewnej reinterpretacji (skupiając się na wymaganiach *Tory*, ale

<sup>1</sup> Por. B. GERHARDSSON, *Eleutheria („Freedom”) in the Bible*, w: A.T. HANSON, B.P. THOMPSON (red.), *Scripture: Meaning and Method*, Hull 1987, s. 4.

<sup>2</sup> Problemy wstępne związane z Listem św. Jakuba są szeroko omawiane we wszystkich komentarzach i wprowadzeniach szczegółowych do listu. Tutaj wymienimy te bardziej znaczące: J.B. ADAMSON, *The Epistle of James*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1976; G.C. BOTTINI, *Giacomo e la sua lettera. Una introduzione*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta [dalej: SBFA] 50, Jerusalem 2000; J. CANTINAT, *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude*, Sources Bibliques, Paris 1973; P.H. DAVIDS, *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids 1982; R. FABRIS, *Lettera di Giacomo. Introduzione, versione, commento*, Scritti delle Origini Cristiane 17, Bologna 2004; H. FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus*, Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 17, cz. 1-2, Gütersloh – Würzburg 1994; P.J. HARTIN, *James*, Sacra Pagina 14, Collegeville 2003; T. KOT, *La fede, via della vita. Composizione e interpretazione della Lettera di Giacomo*, Retorica Biblica 6, Bologna 2002; G. MARCONI, *La lettera di Giacomo*, Commenti Biblici, Roma 1990; R.P. MARTIN, *James*, Word Biblical Commentary 48, Dallas 1988; F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 13, cz. 1, Freiburg – Basel – Wien 1964; F. SCHNIDER, *Der Jakobusbrief*, Regensburger Neues Testament 8, cz. 4, Regensburg 1986; F. VOUGA, *L'Épître de Saint Jacques*, Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série 13a, Genève 1984.

w zgodzie z *Kazaniem na górze*) – zostały zapożyczone z hellenizującego judaizmu. Czym jest dla Jakuba „wolność”? Czy jest ona tożsama z wiarą w Chrystusa i życiem według Prawa Bożego (w interpretacji Jezusa)? Czy Jakubowa koncepcja wolności posiada specyficzny fundament chrystologiczny? Co twierdzi o tych spomiędzy Żydów, co wypełniają Prawo, czy oni są wolni?

Postaramy się odpowiedzieć na te pytania, choć zasadniczo ograniczymy się do określenia znaczenia terminu *nomoj* (θη) ελευτερια (Jk 1,25; 2,12) na tle teologii Prawa w Liście św. Jakuba Apostoła.

Należy się zgodzić z większością autorów, którzy podkreślają, iż w żadnym miejscu Listu jego autor nie przedstawił szczegółowego, bezpośredniego omówienia znaczenia terminu *nomoj*, chociaż pewnym jest, że *nomoj* jest jednym z najczęściej używanych tam słów. Chodzi tu mianowicie o dziesięć (stwierdzonych w sposób niepozostawiający wątpliwości) wystąpień tego słowa: 1,25; 2,8.9.10.11.12; 4,11 (czterokrotnie). Należy do tego również *nomoj*θη z wersetu 4,12, stanowiący *hapaks legomenon* Nowego Testamentu<sup>3</sup>. Z tego powodu analizę można ograniczyć do omówienia trzech perykop: wiersz 1,25 w swoim kontekście; fragment 2,8-12 i 4,11-12, oczywiście uwzględniając też kontekst literacki. Podejmiemy próbę udzielenia odpowiedzi na trzy pytania dotyczące terminu *nomoj*: (1) jakie jest semantyczne znaczenie tego określenia (innymi słowy: jakie normy do niego należą?); (2) co oznaczają trzy przymiotniki, które według Jakuba charakteryzują Prawo (doskonałe, królewskie, całkowite)?; (3) co oznacza wyrażenie *nomoj* (θη) ελευτερια.

## I. POJĘCIE PRAWA (*nomoj*)<sup>4</sup>

W odniesieniu do rozległego znaczenia semantycznego terminu *nomoj* – a więc praktycznie w odniesieniu do pytania, jakie nakazy należą do niego oraz jaką treść zawiera – zaproponowano najrozmaitsze rozwiązania. Koncepcja Prawa w Liście św. Jakuba wskazuje na korzenie żydowskie. Jakub, nawiązując do koncepcji Prawa, nigdzie nie dostarcza zwartej definicji terminu. Prawo *sen-*

<sup>3</sup> Mówimy o „stwierdzonych w sposób niepozostawiający wątpliwości wystąpieniach”, ponieważ różne minuskuły (przeważnie reprezentujące tekst z Cezarei) w 1,22 lub 1,23 mają *nomou* zamiast *logou*; z drugiej strony P<sup>74</sup> ma *logoj* zamiast *nomoj* w 2,12, jak również minuskuła 1241 w 2,8. Ponieważ *nomoj* występuje w Nowym Testamencie 191 razy, stwierdza się, że ponad jedna dwudziesta wystąpień można znaleźć w Liście św. Jakuba; jeżeli odejmiemy część Pawłową, to nawet jedna siódma. Teologicznie znaczące terminy, które w omawianym liście występują częściej niż *nomoj*, to *ergon* (20 razy) oraz *pistij* (16 razy). Zob. C. MARUCCI, *Das Gesetz der Freiheit im Jakobusbrief*, art. cyt., s. 318.

<sup>4</sup> Bogate tło semantyczne terminu *nomoj* przedstawia W. GUTBROD, *nomoj*, w: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, t. VII, kol. 1359-1383. Zob. także: J.D.M. DERRETT, *Law in the New Testament*, London 1970; R. FABRIS, „*La sapienza che viene dall'alto*”..., art. cyt., s. 153-163; K. KERTELGE, *Saggi esegetici sulla legge nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990.

*su stricte* nie jest tematem rozważań w Liście św. Jakuba. Wzmiankuje się o nim przy okazji wezwania kierowanego do chrześcijan, by byli „wykonawcami słowa”, gdy Jakub odnosi się do „doskonałego Prawa, Prawa wolności” (1,25). Następnie gani stronniczość w Kościele przez określenie jej jawnym naruszeniem „królewskiego Prawa”, żąda, byśmy kochali naszych bliźnich jak siebie samych (2,8). W tym samym kontekście Jakub przechodzi do podkreślenia jedności Prawa (2,10-11) i do ostrzeżenia wierzących, że będą sądzeni „na podstawie Prawa wolności” (2,12). Wreszcie, Jakub potępia oszczerstwo, ponieważ wyraża ono ukryty osąd samego Prawa (4,11). Podczas gdy teksty te nie dostarczają nam niczego na kształt pełnej teologii Prawa, to jednak sugerują wiele wniosków na temat Jakubowego rozumienia prawa.

Są autorzy, którzy twierdzą, że „Prawo” według Jk zawiera jedynie subiektywnie postrzegane obowiązki, a więc nie zawiera obiektywnych, powszechnie obowiązujących i pozwalających na zewnętrzną kontrolę norm. Wobec faktu, że fragment 4,11n zdaje się skierowany do każdego człowieka oraz że zakazy zawarte w rozdziale drugim (cudzołóstwo, zabójstwo, niesprawiedliwe faworyzowanie) mają bez wątpienia charakter uniwersalny, propozycja ta wydaje się nie do przyjęcia. Również przeciwnej opinii, że *nomoj* to po prostu i wyłącznie starotestamentowa *Tora*, a mianowicie *Tora* w żydowskiej wykładni czasów Jezusa, przeczy fakt, iż Jk prawie zawsze precyzuje słowo *nomoj* poprzez użycie przymiotników bądź komentarzy, jak gdyby troszczył się o dokonanie rozróżnienia między tym a innymi *nomoi*. Ale wielu autorów jest zdania, że Jakub i jego słuchacze lub czytelnicy pochodzą z domu Izraela i dlatego znaczenie „Prawa” musi być rozpatrzone w tym kontekście, a więc jako „Prawa Izraela”, którym w praktyce jest *Tora*. *Tora* wyraża moralną wolę Boga dla swojego ludu. *Tora* dostarcza Izraelowi Bożych instrukcji i stanowi bez wątpienia główną drogę do ustanowienia z ludu Bożego narodu odseparowanego od innych narodów wokół niego. *Tora* spełnia tę samą funkcję uspołeczniającą dla słuchaczy lub czytelników Jakuba: przyłgnięcie do woli Bożej da im tożsamość jako „dwanaście pokoleń w rozproszeniu” (1,1), oddzielonych od świata wokół nich. Z odniesień do *Tory* na przestrzeni listu wyłania się zrozumienie wspólnego poglądu na *Torę* u Jakuba i jego słuchaczy bądź czytelników i jego dokładna zawartość. Aspektem *Tory*, na który Jakub zwraca uwagę, jest raczej Boże prawo moralne dla ludu Bożego niż prawo rytualne czy ceremonie. Zamiast mówić o praktykach rytualnych Jakub skupia się na sercu *Tory*, na nauce moralnej zawartej w *Szema Israel* i *Dekalogu*. W całym liście używa wielu zdań, które odkrywają takie rozumienie *Tory*<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> W swoim komentarzu do Listu św. Jakuba Robert W. Wall dostarcza szczegółowego przedstawienia koncepcji Prawa u Jakuba. Zob. R.W. WALL, „*The Perfect Law of Liberty*” (*James 1:25*), art. cyt., s. 475-497. Wielu autorów za nim przyjmuje rozumienie terminu „*Tora*”, kiedy mówi się o Prawie u Jakuba.

W odniesieniu do tego wielu autorów słusznie podkreślało, że tak ważne w Starym Testamencie, a w szczególności ważne dla żydowskiej mentalności przepisy dotyczące kultu i czystości nie tylko pozostają niewymienione w Jk, lecz praktycznie pozbawione mocy przez Jk 1,26n: „Jeżeli ktoś uważa się za człowieka religijnego, lecz łudząc serce swoje, nie powściąga swego języka, to pobożność jego pozbawiona jest podstaw. Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach”.

Dzisiaj, upraszczając sprawę, wskazuje się na cztery znaczenia terminu *nomoj* w Jk:

1. *Nomoj* w Jk nie zawiera w sobie wprawdzie całego Prawa Starego Testamentu, zawiera jednak jego rdzeń, a mianowicie *Dekalog* i inne nakazy moralne.

2. Należałoby go przetłumaczyć mniej więcej za pomocą oksymoronu „nakaz miłości bliźniego” w znaczeniu Kpł 19,18<sup>6</sup>; dlatego *nomoj* jest przez Jk określany jako „królewskie”, „doskonałe” i stanowi podsumowanie innych tradycyjnych nakazów.

3. *Nomoj* jest dla Jk po prostu całą Chrystusową nauką o zbawieniu, która u schyłku pierwszego stulecia również w innych wypadkach pojmowana jest jako „nowe Prawo” (tak Mussner, Fabris i inni).

4. Prawo, o którym mowa w Jk, składa się z etycznych (nierytualnych) norm Starego Testamentu oraz zasad ewangelicznych (tak większość komentarzy)<sup>7</sup>.

Każda z tych czterech propozycji może wykorzystać dla swoich potrzeb ten czy inny werset z Jk. Warto przy tym podkreślić, że parenetyczny, nieperswazyjny charakter Jk dopuszcza również współistnienie różniących się nieco między sobą znaczeniowo terminów *nomoj*. W przeciwieństwie do tej opinii autora Jk jedno jest pewne, a mianowicie całkowicie nieograniczona pozytywność „Prawa”, cokolwiek by to słowo miało oznaczać. Dla Jk Prawo określa postępowanie chrześcijan, a jego autor oczekuje od każdego wierzącego respektu i posłuszeństwa wobec Prawa. Ten, kto je „wypełnia”, otrzyma błogosławieństwo; mowa tu oczywiście o szczęściu wiecznym (1,25). Jk zawiera nawet zaczątek starannie pielęgnowanej w judaizmie personifikacji Prawa („Prawo potępi was jako przestępców” – 2,9). Wiersze 2,12 i 4,11-12 z drugiej strony wyrażają w sposób jasny i niebudzący wątpliwości, że Prawo jest niejako instrumentem i kamieniem probierczym w rękach Boga Sprawiedliwego. Wreszcie dla autorów przekonanych, że *emfutoj* 1ogoj (1,21) jest tożsame z Prawem (Fabris wśród wielu innych), wynika wniosek, że *nomoj* według Jk „może zbawiać” (1,21c: *swšai taj yucaj umwh!*). Do tego samego mniej więcej wniosku muszą

<sup>6</sup> Zob. L.T. JOHNSON, *The Use of Leviticus 19 in the Letter of James*, *Journal of Biblical Literature* 101 (1982), s. 391-401.

<sup>7</sup> Por. C. MARUCCI, *Das Gesetz der Freiheit im Jakobusbrief*, art. cyt., s. 318-319.

dochodzić egzegeci, dla których uczynki, o których mowa we fragmencie 2,14-26, należy w gruncie rzeczy zakwalifikować jako erga tou/nomou.

To, co najbardziej zwraca uwagę w odniesieniu do Prawa w Jk, bez wątpienia polega na oksymoronie nomoj teleioj ton thj eleueriaj (1,25), który w nieco odmiennej formie występuje również w 2,12 (nomoj eleueriaj). Aby zrozumieć to połączenie nomoj i eleueria, zapytajmy najpierw o znaczenie tego drugiego terminu, a mianowicie: eleueria.

## II. ZNACZENIE eleueria W NOWYM TESTAMENCIE

Myśl o wolności w Nowym Testamencie<sup>8</sup> ma z pewnością tło judaistyczne. Bez wątpienia kształtowała się też ona pod bezpośrednim wpływem hellenistycznego środowiska kulturowego. Jednak punkt wyjścia wydaje się bardzo jasny: Jezus z Nazaretu nie walczył o wyzwolenie narodu żydowskiego ani nie dążył do zniesienia niewolnictwa w ramach społeczeństwa żydowskiego. Głosił i oddał życie za wolność na głębszym poziomie, wolność duchową, rozumianą jako preludium do nadchodzącego wyzwolenia świata we wszystkich aspektach (królestwo Boże). Modelem tej wolności jest doskonała teokracja, a zasięgiem obejmuje wszystkich ludzi, także tych, którzy znajdują się pod jarzmem okupacji czy niewolnictwa, których nie są w stanie przezwyciężyć. Ewangelia propo-

<sup>8</sup> Lista publikacji na temat słownictwa „wolności” w Nowym Testamencie jest bardzo długa. Oto niektóre znaczące tytuły: D. ANSELMO (red.), *Lessico della libertà. Percorso tra 15 parole chiave*, Saggistica Paoline 31, Torino 2005; J. BLUNK, *Libertà/eleueria*, w: *Dizionario concetti biblici*, s. 918-926; J. CAMBIER, *La liberté chrétienne dans le Nouveau Testament*, Biblica 48 (1967), s. 116-127; W. CHROSTOWSKI, *Wolność i posłuszeństwo w Biblii*, Ateneum Kapłańskie 131 (1998), s. 178-182; J.D.G. DUNN, *Christian Liberty. A New Testament Perspective*, Grand Rapids 1994; B. GERHARDSSON, *Eleutheria („Freedom”) in the Bible*, art. cyt., s. 3-23; T. JELONEK, *Biblijne pojęcie wolności*, Ruch Biblijny i Liturgiczny [dalej: RBL] 41 (1988) nr 4, s. 347-353; F.S. JONES, „*Freiheit*” in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie, Göttinger theologische Arbeiten 34, Göttingen 1987; S. LYONNET, *La liberté chrétienne. L'être et l'agir du chrétien*, w: A. OTTAVIANI (red.), *Populus Dei*, t. II: *Ecclesia*, Communio 11, Roma 1970, s. 705-744; D. NESTLE, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, cz. 1: *Die Griechen*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 6, Tübingen 1967; K. NIEDERWIMMER, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, Theologische Bibliothek Töpelmann 11, Berlin 1966; S.A. PANIMOLLE, *La libertà cristiana. La libertà dalla legge nel Nuovo Testamento e nei primi Padri della Chiesa*, Teologia Sapienziale 8, Città del Vaticano 1988; V. PASQUETTO, *Mai più schiavi! Aspetti religiosi e sociali del concetto biblico di liberazione*, Napoli 1988; B. RAMAZZOTTI, *La libertà cristiana: Note di teologia del NT*, Rivista Biblica 6 (1958), s. 50-82; H. SCHLIER, *eleueroj ktl.*, w: G. KITTEL, G. FRIEDRICH (red.), *Theological Dictionary of the New Testament*, t. II, s. 487-502; K.H. SCHELKLE, *Freiheit nach dem Neuen Testament*, Bibel und Leben 9 (1968), s. 157-164; A. VALENTINI, *Libertà nel Nuovo Testamento*, Parola, Spirito e Vita [dalej: PSV] 23 (1991) nr 1, s. 91-103. Pojęcie wolności jest też szeroko analizowane w: R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984, s. 331-353; E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1972; E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Handbuch zum Neuen Testament 8a, Tübingen 1980.

nuje i daje prawdziwą, trwałą wolność na tym poziomie, oczekując odnowienia całego świata.

W Nowym Testamencie wolność jest jednym z najistotniejszych określeń moralnej osobowości i moralnego życia. Słowa z grupy *euqerōj* (wolny), *euqerōw* (wyzwolić) i *euqerīa* (wolność), występują 41 razy, 27 z nich w dziele Pawłowym i 14 w pozostałych księgach razem wziętych<sup>9</sup>.

Rzeczownika *euqerīa* nie ma w Ewangeliach. W Ewangeliach synoptycznych występuje przymiotnik *euqerōj*, ale tylko raz: Mt 17,26 (materiał właściwy tylko Mateuszowi); czasownik *euqerōw* nie występuje. U Jana przymiotnik i czasownik występują po dwa razy, ale tylko w jednym fragmencie: 8,31-40.

Nic więc nie wskazuje na to, żeby temat „wolności” odgrywał jakąś ważniejszą rolę w nauczaniu Jezusa. Mt 17,26 nie prowadzi nas daleko, a tekst J 8,31-40 jest mocno naznaczony specyficznym rozumowaniem Jana i raczej nie pozwala wnioskować o słownictwie Jezusa historycznego. Centralnym motywem w nauczaniu Jezusa jest pojęcie *basileīa tou Qeou* „królestwo Boga”, „królowanie Boga”, „królestwo Boże”. Przedstawia się ono jako doskonała teokracja. Bóg jest przedstawiony jako Król świata, a lud Boży jako Jego wierni poddani, którzy mogą się nazywać sługami czy niewolnikami, ale w gruncie rzeczy są dziećmi Bożymi, prawdziwymi dziećmi królewskimi. Mają oni żyć według woli Bożej, ale czyniąc to z pragnienia ich najgłębszej istoty: mają pragnąć tego, czego pragnie Bóg, motywowani posłuszeństwem i miłością do Boga. To jest kosmiczny porządek, o którym mówi Jezus<sup>10</sup>.

Po takiej zapowiedzi zbadajmy krótko teksty nowotestamentowe, w których pojawia się grupa: *euqerōj* (wolny), *euqerōw* (wyzwolić) i *euqerīa* (wolność). Zacznę od pism innych niż Pawłowe, w których temat wolności jest potraktowany fragmentarycznie, a potem omówię pisma Pawłowe nieco pełniej.

---

<sup>9</sup> Dodatkowo należy wspomnieć o *apeuqerōj* (wyzwoleniec) w 1 Kor 7,22. Zob. A. JANKOWSKI, *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, RBL 40 (1987) nr 2, s. 111.

<sup>10</sup> Nie możemy tutaj rozważyć kwestii, jak dalece idee Jezusa dotyczące królestwa Bożego były inspirowane żydowską myślą o prawdziwej wolności. Warto jednak podkreślić istotny fakt: jeśli nasze źródła podają wystarczające informacje, Jezus z Nazaretu nie przejawiał żadnego zainteresowania tym, co nazywamy wolnością polityczną. Nie wydaje się, żeby zrobił cokolwiek w kierunku zjednoczenia i wyzwolenia Izraela jako narodu. Nie wydaje się też, żeby przeciwdziałał niewolnictwu jako instytucji w Izraelu w Jego czasach. Miało to kapitalne znaczenie dla Jego naśladowców, kiedy po Jego śmierci próbowali zinterpretować Jego misję i nauczanie. Poza tym Nowy Testament niewiele mówi o narodach i o rządzeniu nimi. Nie mówi też wiele o wolności narodowej. Co zaś dotyczy wolności cywilnej, Paweł i jego szkoła są jedynymi, którzy poruszają ten temat, zresztą krótko i w bardzo oryginalny sposób. Autorzy Nowego Testamentu są zainteresowani wolnością duchową, którą – według ich przekonania – przyniósł Jezus Chrystus. Zob. B. GERHARDSSON, *Eleutheria („Freedom”) in the Bible*, art. cyt., s. 9; także: R. PESCH, *Jésus, homme libre*, Concilium. Revue Internationale de Théologie 93 (1974), s. 47-58.

## 1. Ewangelia według Mateusza

W Ewangeliach synoptycznych słowo *eleuqeroi* pojawia się tylko raz, w perykopie o podatku świątynnym (Mt 17,24-27)<sup>11</sup>. Główna myśl tej perykopy jest taka, że Jezus i Piotr, jako „synowie Boży”, są wolni od obowiązku płacenia podatku na świątynię. Mimo to powinni go zapłacić, aby nie dać powodu do zgorszenia – droga rozumowania, jaką znajdziemy też u Pawła (np. Rz 14,21; 1 Kor 8,13). Podatek świątynny został wprowadzony przez Nehemiasza (Ne 10,32-33), ale zazwyczaj łączono go z Prawem Mojżeszowym, mówiącym o podatku na sanktuarium (Wj 30,11-16). Mateusz był z pewnością świadomy celu i znaczenia tego podatku. Płacił go każdy żyd, mężczyzna powyżej dwudziestego roku życia, i był wykupem (*luʿtron*) za tego, który go płacił. Za te pieniądze kupowało się ofiary przynoszone Bogu na zadośćuczynienie za grzechy Izraela. Przeto podatek świątynny miał cel „odkupieńczy”, „kupowało się wolność”.

Jezus w Ewangelii św. Mateusza opiera swoją argumentację na porównaniu z praktyką „królów ziemskich”. Ci nie nakładają danin na swoich własnych synów. Synowie są wolni (*eleuqeroi*) od podatku. Wniosek – konkluzja a *minore ad maius* – jest taki, że Król Nieba nie może być mniej hojny dla swoich synów niż królowie ziemscy dla swoich. Zatem „synowie Boży” muszą być wolni. Wyrażenie *basileia tou Qeou* nie pojawia się w tym tekście, ale w oczywisty sposób nauka ta odnosi się do jednego z aspektów „rządów Nieba”: Bożego sposobu rządzenia Jego królestwem.

Konkretna regulacja tradycyjnego prawa zostaje tutaj pozbawiona ważności na rzecz ogólnego rozumowania o Bożej hojności i wysokim statusie przed Bogiem Jego synów. Trzeba zanotować dwie rzeczy: (1) synostwo Jezusa i synostwo uczniów (Piotr) zostaje sprowadzone do jednego („my” w 17,27), chociaż to drugie nie wywodzi się z pierwszego. To wyłączna cecha Nowego Testamentu. (2) „Wolność” – a konkretnie zwolnienie z podatku świątynnego, lecz w domyśle posiadająca szersze implikacje – nie pochodzi od Chrystusa (poprzez odniesienie do osoby albo dzieła Chrystusa). Rozumowanie zostaje wyprowadzone z pozytywnej koncepcji Boga i wybitnego miejsca „Syna Bożego”, który odnosi się zarówno do Piotra (do uczniów), jak i do Jezusa.

Faryzeusze uważali się za „synów Bożych” i sądzili, że ich wolność przychodzi w Prawie i poprzez nie; jednak ten status nie uprawniał ich do zwolnienia się z konkretnego przykazania *Tory*. Jezus u Mateusza ma inny pogląd, ale w tym przypadku nie krytykuje uczonych w Piśmie i faryzeuszów (choć zwykle to robi w Ewangelii Mateuszowej). On naucza i podaje pozytywne argumenty

<sup>11</sup> Zob. komentarze do wskazanej perykopy, a także: R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, Beiträge zur evangelischen Theologie 33, München 1963, s. 103-106; K. STOCK, *I figli sono liberi. Mt 17,26; Lk 15,11-32*, PSV 23 (1991) nr 1, s. 145-161; W.G. THOMPSON, *Matthew's Advice to a Divided Community. Mt 17,22-18,35*, Analecta Biblica 44, Roma 1970, s. 50-68; oraz J.D.M. DERRETT, *Law in the New Testament*, London 1970, s. 247-265.



na rzecz swojego stanowiska. Jednak Jego opinia nie powoduje powstania nowego zwyczaju. Zatem widzimy, że w tej sprawie żydzi należący do Mateuszowej wspólnoty ani nie polemizują z powszechną praktyką, ani nie prowokują innych żydów poprzez własne przeciwne zwyczaje.

## 2. Ewangelia według św. Jana

W narracji o Jezusie przed Piłatem w czwartej Ewangelii (18,33-38) widzimy, jak wyraźnie królowanie Jezusa (basileia) jest oddzielone od władzy politycznej. Jego królestwo nie jest z tego świata (18,36), On zachowuje swoje królowanie – a więc i swoją wolność – pomimo faktu, że jest zewnętrznie spętany, a wkrótce zostanie skazany i stracony. Jeśli Jego królestwo miałoby naturę polityczną, ludzie obroniliby Go, używając siły, gdy wrogowie przyszli Go aresztować w Getsemani (por. także 6,15)<sup>12</sup>.

Podmiot tej „wolności” jest jasno przedstawiony tylko w jednej perykopie: J 8,31-36. „Jesteśmy – mówią Żydzi do Jezusa – potomstwem Abrahama i nigdy nie byliśmy poddani w niczyją niewolę. Jakżeż Ty możesz mówić: «Wolni będziecie?»” (8,33). Nie chodzi o naiwną próbę zaprzeczenia, że Izrael wielokrotnie znajdował się w politycznej niewolni. Mamy tu do czynienia z przekonaniem, że Żydzi (a między nimi wierni) cieszą się wolnością duchową, z której nigdy nie zrezygnowali. Tym razem motywują ten fakt poprzez odniesienie do szlachetnego urodzenia Żydów, ich pochodzenia z Abrahama. Zatem są oni duchowo urodzeni wolnymi. Jednak z pewnością oznacza to też, że są w przymierzu z Bogiem i pod Jego Prawem. Jezus u Jana odrzuca ich twierdzenia. Mówi, że gdyby byli dziećmi Abrahama, czyniliby to samo, co ich ojciec, lecz tego nie czynią (8,39-40; por. 41-47). Oni „popelniają grzech”, a każdy, kto popelnia grzech, jest niewolnikiem grzechu (8,34; por. 44)<sup>13</sup>.

„Prawda” w perykopie J 8,31-36, tak jak w całej czwartej Ewangelii znajduje swoją ostateczną definicję w jedynej misji i tożsamości „Syna”, Jezusa Chrystusa. „Syn” jest jedynym, który wyzwala; żadna osoba i nic innego nie może tego uczynić bez Niego. Jako Syn Jezus może ofiarować prawdziwą i trwałą wolność: „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni (ontwji el euqeroi)” (8,36)<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Por. R.E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI). Introduction, Translation and Notes*, Anchor Bible 29A, New York 1970, s. 896.

<sup>13</sup> Na temat „wyzwolenia – wolności” w ujęciu Janowym, zob. R. KEMPIAK, „Poznanie prawdy, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). *Wyzwolenie – wolność w ujęciu Janowym*, Scriptura Sacra 10 (2006), s. 187-214; a także F. MANNS, „La vérité vous fera libres”. *Etude exégétique de Jean 8,31-59*, SBFA 11, Jerusalem 1973; K. NIEDERWIMMER, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, art. cyt. (zob. przypis 3), s. 220-234; G. SEGALLA, *Un appello alla perseveranza nella fede in Gv 8,31-32?*, *Biblica* 62 (1981), s. 387-389; J.O. TUÑI VANCELLS, *La Verdad os hará libres (Jn 8,32). Liberación y libertad del credente, en el cuarto evangelio*, Barcelona 1973; G. ZEVINI, *Il Figlio vi renderà liberi (Gv 8,31-36)*, *PSV* 23 (1991) nr 1, s. 163-182.

<sup>14</sup> Zob. M. MARCHESELLI, „Il Figlio vi farà liberi” (Gv 8,36). *Da Gesù uomo libero alla libertà del discepolo*, w: L. MAZZINGHI, A. BIGARELLI (red.), *Libertà va cercando*, Sussidi biblici 87, Reggio Emilia 2005, s. 83-103.

Fragment J 8,31-36 może (i powinien) być czytany w dwóch nierozłącznych perspektywach: chrystologicznej (poszukującej odpowiedzi na pytanie: Kim jest Jezus?) i w kontekście bycia uczniem Jezusa (pytanie: Kto jest prawdziwie uczniem Jezusa?).

– *Jezus Wyzwoliciel*. Kontekst Świąta Namiotów (7,1-10,20) daje nam pierwsze ważne – i jak wierzymy, poprawne – tło interpretacyjne J 8,31-36. Liturgia tego święta, podobnie jak cały judaistyczny (religijny i narodowy) kontekst tej celebracji, podkreśla dwie idee: mesjanizm i wyzwolenie. Druga z nich nawiązuje do doświadczenia wygnania i wspomina przede wszystkim jego religijne i eschatologiczne znaczenie (rzeczywiście wolność polityczna była przez wieki marzeniem). Jezus, ukazując siebie jako Dawcę wolności (8,32.36 – dwa kluczowe wersy całej perykopy), zajmuje miejsce Boga, Wyzwolicielem, i jednocześnie przypisuje sobie przywileje *Tory*. Faktycznie, zdaniem współczesnych Jezusowi, *Tora* miała moc uwalniania człowieka. Tym samym uważano, że istnieje ona od początku, tzn. przed założeniem świata. Dlatego cały dialog 8,31-59 w otwierającym zdaniu (8,31b-32) przedstawia Jezusa jako Dawcę wolności i wyraźnie wskazuje na Jego prawdziwą tożsamość: przedwiecznego Syna Bożego. Czyli Jezus przedstawia się zarówno jako Bóg Wyzwolicielem (aluzja do Jego boskości) i *Tora* Wyzwolicielem (aluzja do Jego preegzystencji).

– *Uczeń Jezusa – wolne dziecko Boże*. Perykopa J 8,31-36 jest obietnicą skierowaną do naśladowców Jezusa i należy ją czytać także z punktu widzenia ucznia, czyli odbiorcy przesłania. Uczeń Jezusa (nazwany „wierzącym” – por. 8,31a) już w pierwszym wersie perykopy (8,31bc) zaproszony jest do osiągnięcia *prawdziwej* wolności, która w dalszym dialogu jest zdefiniowana na dwa sposoby: (1) pozytywny i (2) negatywny.

Po pierwsze, wolność Jezusa jest rozumiana jako wyzwolenie z więzów „grzechu” i śmierci. Rzeczywiście, „trwać w słowach (naucze) Jezusa”, znaczy po prostu „posiadać życie wieczne” (por. 8,51). Wyzwolenie znajduje swój ostateczny wyraz w pojęciu „życie wieczne”. Ponadto obraz wyzwolenia z niewoli grzechu (rzeczywistość zasugerowana przez 8,34-35) raz jeszcze przywołuje podstawowe doświadczenie Narodu Wybranego, czyli *Exodus*. W jego trakcie lud doświadczył „zmiany Mistrza”, „zmiany ich Pana”. Faktycznie Janowe pole semantyczne terminu „grzech” bezpośrednio nawiązuje do diabelskiej niewoli. Poza tym Janowe pojęcie „grzechu” wyraźnie wskazuje na rzeczywistość „niewiary”. Wyzwolenie w tym kontekście oznacza „zmianę Mistrza” (jednak zakładając warunek wiary). Jezus zaprasza ludzi do przejścia spod panowania „grzechu” i diabła (por 8,44) do posłuszeństwa (czy „poddania się”) Jemu (w wierze).

Po drugie, wyzwolenie oznacza wejście w intymną, zażyłą komuniję z Ojcem i Synem (obraz zasugerowany w 8,35). Ten pozytywny wymiar wyzwolenia jest silnie obecny w naszej perykopie (por. także trzykrotne użycie *μενεῖν*). Wolność oznacza tu osiągnięcie nowej godności, nowego statusu, nowej tożsamości. Wyzwolony uczeń staje się dzieckiem Boga i przyjacielem Jezusa. Razem

z Synem zamieszkuje dom Ojca. Doprawdy, cała Janowa koncepcja wyzwolenia znajduje najpełniejsze wyjaśnienie w pojęciu zbawienia<sup>15</sup>.

### 3. Apokalipsa i Listy św. Piotra

W Apokalipsie (6,15; 13,16; 19,18) wspomniane zostają kategorie społeczne „wolnego i niewolnika”, ale tylko wspomniane. W 1 P 2,16 natrafiamy na zachętę do postępowania „jak ludzie wolni [...], nie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła, ale jak niewolnicy Boga”. W 2 P 2,19 jest mowa o fałszywych prorokach, którzy „wolność im głoszą, a sami są niewolnikami zepsucia”. Te fragmenty mogą zostawić bez komentarza<sup>16</sup>.

### 4. Listy Pawłowe

Nauka o wolności, rozwinięta przez Apostoła Pawła, jest niezwykła z kilku powodów. Zasadniczo Paweł podziela pesymistyczne nastroje swojej epoki<sup>17</sup>. W odniesieniu do pojęcia wolności posuwa się jednak dalej niż wielu innych, kiedy przypisuje całemu światu stan niewoli<sup>18</sup>. Zdumiewające jest jednak, że pomimo tego pesymizmu nie przestaje mówić o wolności. Wprost przeciwnie, jego nauka o zbawieniu jest sformułowana bardzo jasno i świadomie jako nauka o wolności<sup>19</sup>. Idee Pawła pokazują, że są owocem bardzo głębokiej refleksji nad tematem wolności i że idee te powstawały w konfrontacji z innymi prądami filozoficznymi i religijnymi tamtych czasów<sup>20</sup>.

Spośród wszystkich autorów traktujących na temat wolności św. Paweł uczy o wolności jako o wolności człowieka od Prawa, grzechu i śmierci, owych mocy Zła, które dotychczas uciskały człowieka i w dalszym ciągu chcą to czynić<sup>21</sup>. W przeciwieństwie do innych autorów nowotestamentowych Paweł interpretował zbawienie w Jezusie Chrystusie, odwołując się do terminologii „wolności”, i próbował wyjaśnić, czym jest „wolność, jaką mamy w Chrystusie Jezusie” (Ga

<sup>15</sup> Do takich wniosków dochodzimy poprzez dogłębną analizę perykopy J 8,31-36. Por. R. KEMPIAK, „Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). *Wyzwolenie – wolność w ujęciu Janowym*, art. cyt., s. 187-214; B.C. LATEGAN, *The Truth that Sets Man Free: John 8,31-36*, *Neotestamentica* 2 (1968), s. 70-80; H. SCHLIER, *La loi parfaite de la liberté* (1949), art. cyt., s. 209-210.

<sup>16</sup> Zob. B. GERHARDSSON, *Eleutheria („Freedom”) in the Bible*, art. cyt., s. 14.

<sup>17</sup> Patrz R. BULTMANN, *Optimismus und Pessimismus in Antike und Christentum* (1961), w: tenże (red.), *Glauben und Verstehen*, t. IV, Tübingen 1965, s. 69-90.

<sup>18</sup> Patrz zwłaszcza: Ga 3,22n; Rz 3,9-19, oraz R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, art. cyt., s. 249n.

<sup>19</sup> Patrz: Ga 5,1.13; 3,28; 4,21-31; 2 Kor 3,17; Rz 6,18.20.22; 8,2.21.

<sup>20</sup> Zob. H.D. BETZ, *Paul's Concept of Freedom in the Context of Hellenistic Discussions about Possibilities of Human Freedom*, w: tenże (red.), *Paulinische Studien*, Tübingen 1994, s. 110.

<sup>21</sup> Zob. tamże, s. 110-125; K. KERTELGE, *Gesetz und Freiheit im Galaterbrief*, *New Testament Studies* 30 (1984), s. 382-394; K.H. SCHELKLE, *Freiheit nach dem Neuen Testament*, art. cyt., s. 157.

2,4)<sup>22</sup>. Z pewnością Paweł miał już jasną koncepcję prawdziwej wolności jako faryzeusz znajdujący się pod wpływem hellenizmu. Został jednak zmuszony do przemyślenia swojej nowej sytuacji – wychodząc od dzieła Jezusa Chrystusa – a jego listy ujawniają, jak się to stało.

Ani przez chwilę Paweł nie zamierza odmówić Izraelowi przywilejów danych przez Boga w przeszłości: ich jest „przybrane synostwo (υἰοθεσία) i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice”, patriarchowie, również Chrystus „według ciała” (Rz 9,3-5). Lecz teraz, gdy nadeszła pełnia czasów, „zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo (υἰοθεσία). Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: *Abba*, Ojciec! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Ga 4,4-7). Termin „synostwo” (υἰοθεσία) może być użyty w swojej pełni w czasie *parousia* (Rz 8,18-24), ale jest faktem nawet teraz: synowie Boży mają Ducha Bożego jako pierwszy owoc (Rz 8,23; Ga 4,5-7 i in.).

Υἰοθεσία jest jednym z wielkich słów, których Paweł używa do opisanego stanu wierzących otrzymanego od Chrystusa, zaś ελευθερία jest drugim przykładem (np. Ga 2,4; 5,1.13). Paweł opisuje tę wolność w Chrystusie za pomocą kategoriicznych form: „Wszystko bowiem jest wasze: czy to Paweł, czy Apolos, czy Kefas; czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy terażniejsze, czy przyszłe; wszystko jest wasze” (1 Kor 3,21-22). „Wszystko mi wolno” (1 Kor 6,12), „nie ma niczego, co by samo przez się było nieczyste” (Rz 14,14), „każda rzecz jest czysta” (Rz 14,20). Widziana od strony negatywnej, jest to wolność od grzechu (zwłaszcza Rz 6,17-23; por. 5,15-21). Jest to również wolność od Prawa (Rz 7,4; 8,2; Ga 4,21-31; 5,1.13 i in.), Prawa, które nie tylko ogranicza ludzką wolność, ale zniewala i skazuje grzesznika na śmierć (np. Rz 7,9-11; 1 Kor 15,56)<sup>23</sup>. Zatem jest to również wolność od śmierci (tamże i w Rz 6,20-22; 1 Kor 15,21-22).

<sup>22</sup> Słownictwo wolności w listach Pawłowych przedstawia się następująco: ελευθεροί, Rz 6,20; 7,3; 1 Kor 7,21.22.39; 9,1.19; 12,13; Ga 3,28; 4,22.23.26.30.31; Ef 6,8; Kol 3,11; ελευθεροί, Rz 6,18.22; 8,2.21; Ga 5,1; ελευθερία, Rz 8,21; 1 Kor 10,29; 2 Kor 3,17; Ga 2,4; 5,1.13. Na temat wolności u Pawła zob. także O. SCHMITZ, *Die Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus*, Neutestamentliche Forschungen I, cz. 1, Gütersloh 1923; H. SCHLIER, *Das Ende der Zeit*, Exegetische Aufsätze und Vorträge 3, Freiburg im Breisgau 1971, s. 216-233; oraz F. MUSSNER, *Theologie der Freiheit nach Paulus*. Po polsku: A. JANKOWSKI, *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, art. cyt., s. 110-119; H. MUSZYŃSKI, „*Gdzie duch Pański – tam wolność*” (2 Kor 3,17), w: T.M. DABEK, T. JELONEK (red.), *Agnus et Sponsa*, Kraków 1993, s. 222-234; M. UGLORZ, *Ewangelia o wolności apostoła Pawła*, Rocznik Teologiczny ChAT 32 (1990) nr 2, s. 11-23.

<sup>23</sup> Na temat Pawłowej krytyki Prawa, zob. R. KEMPIAK, *Chrystologiczne podstawy Pawłowej krytyki Prawa*, w: M.S. WRÓBEL (red.), *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, Lublin 2005, s. 167-188.

Ludzkość została w Chrystusie i przez Niego wyzwolona od tego, co najbardziej zagrażało jej życiu. Grzech, Prawo i śmierć nie mogą już dłużej zrywać łączności człowieka z żyjącym i ożywiającym Panem. Człowiek jest teraz wolny od tych zniewalających mocy i staje się „niewolnikiem” lub „sługą” Boga i Chrystusa (np. 1 Kor 3,23; 6,19-20; 7,22-23; Ga 3,13-14). Jego kondycją jest zarazem wolność i „niewola” tzn. „służba” (Rz 6,22; 7,6; 1 Kor 7,22 i in.).

Nowa wolność nie istnieje w oderwaniu od Chrystusa, nawet w odniesieniu do Żydów. Zazwyczaj Paweł zdaje się twierdzić, że Żydzi otrzymali od Boga propozycję i obietnicę wolności, ale jej nie przyjęli. Abraham zaś przyjął. Przyjął Bożą wolność przez wiarę, nie pokładając nadziei we własnych uczynkach. Zdaniem Pawła, Abraham uwierzył w Bożą obietnicę Chrystusa (Ga 3, Rz 4). Teraz gdy Chrystus przyszedł, prawdziwe dzieci Abrahama powinny przyjąć Chrystusa. Natomiast Żydzi tego nie uczynili, lecz usiłowali osiągnąć usprawiedliwienie na własną rękę, pokładając nadzieję w Prawie i w uczynkach Prawa (Rz 9-11). Odrzucili Chrystusa i Ewangelię o zbawieniu oraz wolność, którą Bóg ofiaruje za darmo „bez Prawa” (cwrij nomou – Rz 1,16-3,26).

Jeszcze jako faryzeusz Paweł akceptował bogate, święte dziedzictwo i mógł je nazywać w pełni *Tora*, „nauczaniem”, „prawem” (nomoj)<sup>24</sup>. Jako chrześcijanin dokonał – jaśniejszego niż wcześniej – rozróżnienia między darami Boga i Jego wymaganiami. Dostrzegł wtedy, że przeważające znaczenie ma to, co Bóg daje w swej przemożnej wielkości: powołanie, wybranie, obietnice i ich wypełnienie w Chrystusie, a więc także synostwo i wolność. Do tej wolności ludzkość została wezwana przez Ewangelię (Ga 5,13), musi ją zaakceptować i przyjąć przez wiarę (Rz 1,16-3,26 i in.).

Nowe doświadczenia i nowe poznanie skłoniły Pawła do zupełnie nowej odpowiedzi na pytanie: „Na cóż więc Prawo?” (Ga 3,19). Nowa odpowiedź jest taka, że miało ono charakter tymczasowy: między czasem Mojżesza i Chrystusa było wychowawcą Izraela, aż przejdzie Chrystus i zrealizuje prawo synostwa (Ga 3,19-4,7). W tym czasie *Tora* dawała poznanie grzechu. Paweł może powiedzieć, że Prawo zostało „dodane ze względu na wykroczenia” (Ga 3,19-20) i że pobudza grzech do życia, wręcz wzmacnia grzech (Rz 4,15; 5,20; 7,1-25).

Negatywne słowa Apostoła o Prawie są dość niezwykle jak na człowieka, który wcześniej upatrywał swoje zbawienie i wolność w Prawie. Paweł chrześcijanin nie postrzega już *Tory* jako prawa wolności. Wręcz przeciwnie, nazywa je „prawem grzechu i śmierci” (Rz 8,2). O Przymierzu na Synaju, gdzie zostało dane Prawo, mówi, że „rodzi ku niewoli” (Ga 4,24). Prawo sprowadza na czło-

---

<sup>24</sup> Na temat pojęcia Prawa u Pawła, por. H. HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 119, Göttingen 1982; P. STUHLMACHER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, s. 166-191; H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 29, Tübingen 1983; E.P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Minneapolis 1983.

wieka potępienie, gniew Boży (Rz 4,15) i przekleństwo (Ga 3,10-14); sprowadza na człowieka śmierć (1 Kor 15,56; Rz 7,9-11).

Zatem Prawo nie jest w stanie przynieść usprawiedliwienia i wolności (Ga 2,21; por. Rz 8,2-4). A jednak Paweł nie może porzucić oczywistego aksjomatu, że Boże Prawo musi być „święte i dobre” (Rz 7,12). Wyjaśnienie negatywnego wpływu Prawa znajdzie w fakcie, że „ciało czyniło je bezsilnym” (Rz 8,3). W świecie, gdzie istnieje ciało z jego pożądaniami i grzechem, prawo „Nie będziesz” nie robi nic innego, jak prowokuje do grzechu i nawet go wzmacnia.

Prawdziwa wolność znajduje się tylko w Chrystusie; cieszą się nią tylko ci, którzy przyjęli Chrystusa w wierze i z Nim obumarli przez chrzest. „A przecież kresem Prawa jest Chrystus, dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy” (Rz 10,4). Chrześcijanie są wolni, ale ich wolność polega na służbie Bogu i Chrystusowi. Nie są już dłużej pod przemożną władzą grzechu; mogą wydać swoje członki na służbę Bogu jako narzędzia sprawiedliwości (Rz 6,12-23). Śmierć fizyczna wciąż pozostaje, ale straciła już swoje „żądło” i „zwycięstwo” (1 Kor 15,54-57); nie jest w stanie oddzielić wierzącego od jego Wyzwoliciele i Pana; nie może mu zabrać obywatelstwa w wiecznym Bożym królestwie; nie pozbawia go synostwa i wolności (por. Rz 8,18-25.31-39 i in.).

Biorąc pod uwagę fakt, że „wolność” (ἐλευθερία) i „prawo” (νομός) generalnie idą w parze – tak było zarówno w myśli greckiej, jak i żydowskiej – spodziewalibyśmy się, że Paweł połączy w jakiś sposób słowo „prawo” (νομός) z nową wolnością duchową, np. mówiąc o „prawie Chrystusa” w swoich rozważaniach na temat wolności w Chrystusie. Prawo było w końcu ważną częścią samej wolności. Jednak Paweł unika takiego połączenia. Używa sformułowań: „prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie” (Rz 8,2), „prawo Chrystusowe” (Ga 6,2), „podlegając prawu Chrystusowemu” (ἐννομός Χριστού/ 1 Kor 9,21) i „prawo wiary” (Rz 3,27), ale wszystkie one mają charakter sporadyczny i różne znaczenia. Żadne nie pojawia się więcej niż raz w literaturze Pawłowej i wszystkie następują trudności w interpretacji<sup>25</sup>. Nie są stałymi, niezależnymi elementami jakiegoś schematu. To pokazuje, że Paweł normalnie nie wyobrażał sobie życia w Chrystusie jako rządzonego jakimś prawem.

Cóż zatem? Czy chrześcijanin może żyć, jak mu się podoba? Żadną miarą! Paweł powtarza, że nowe życie w wolności jest kierowane przez Ducha, Ducha Chrystusa, Ducha Boga żyjącego. „Gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17). Duch daje życie zgodne z wolą Bożą w taki sposób, jak siły życiowe obecne w drzewie owocowym wydają owoce (Ga 5,22-23). Prawo nie może dać takich owoców, ale nie może im się też sprzeciwiać. Wymieniwszy skutki działania Ducha, Paweł podsumowuje: „Przeciw takim cnотom nie ma Prawa” (tamże, por. Rz 8,4). Łatwo zauważyć, że postawy, jakich Paweł oczekuje od chrześcijan – jako „owoce Ducha” – są takie same jak główne etyczne

<sup>25</sup> Na temat różnych znaczeń terminu *nomos* u Pawła, por. H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, dz. cyt.

wymogi Prawa, zwłaszcza „miłość” (*agaph*) (*passim*). Ale oczywiście, według Pawła, Duch Boży jest dużo doskonalszym przedstawicielem woli Bożej w odniesieniu do etyki niż jakiegokolwiek prawo. Duch pochodzi z serca Boga, oświeca wierzących i dodaje im sił.

Nie możemy tutaj rozwinąć, jak Paweł pojmuje „prowadzenie” życia chrześcijańskiego w wolności. Poczynimy tylko krótką uwagę. Chrześcijanin nie jest pomyślany jako samotne indywiduum, które żyje dla siebie i robi wszystko to, co chce (Flp 2,1-11; Ga 5,13-26 i in.). Chrześcijanie są „obywatelami nieba” (Flp 3,20); razem tworzą królestwo, wspólnotę: Ciało Chrystusa, Kościół. Są braćmi i siostrami w ramach duchowej rodziny. Otrzymali wszyscy tego samego Ducha (Rz 12; 1 Kor 12; Ef 4). Czasem Paweł zdaje się rozumieć Ducha jako prawdziwe prawo społeczne królestwa Bożego; oczywiście funkcjonujące dużo lepiej niż jakiegokolwiek prawo. We wspólnocie pojawiają się pewne charakterystyczne postawy, są poddawane rozeznaniu, promowane i utrwalane. Rozwija się chrześcijański styl życia, którego Prawo, jeśli mogłoby go osądzać, nie byłoby w stanie potępić.

Jednocześnie Paweł gorliwie podkreśla, że każdy indywidualnie musi zachować wewnętrzną wolność i panowanie nad sobą, osobistą odpowiedzialność i samokontrolę, tak aby nowy styl życia nie stał się nową niewolą. Paweł przestrzega chrześcijanina przed poddaniem się w niewolę różnym obcym jarzmom. Duchowa wolność, jaką chrześcijanie mają w Chrystusie, musi być pielęgnowana i strzeżona (np. Ga 5,1). Czytelnik może sobie łatwo wyobrazić ton, z jakim Apostoł apeluje: „Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi” (1 Kor 7,23).

A co z wolnością *cywilną*? Dzieło Pawłowe zawiera mowy adresowane do niewolników, nigdy jednak nie zachęca do ubiegania się o wolność. Ci, którzy posiadają niewolników, nie są też wzywani, aby ich uwolnić, bo Pan ich wyzwolił. Z pewnością myśl o panowaniu Chrystusa jest obecna w tych fragmentach, jednak niewolnicy są tylko zachęceni do pełnienia swojej służby uczciwie, w posłuszeństwie i z miłością, natomiast ich panowie do traktowania niewolników sprawiedliwie i jak braci (Kol 3,22-4,1; Flm 8-21; por. Ef 6,5-9; 1 Tm 6,1-2; Tt 2,9-10; por. też 1 P 2,18-25). Moglibyśmy oczekiwać, że Paweł i jego szkoła będą się odwoływać do starodawnego żydowskiego ideału, że ci, których Bóg wyzwolił, powinni mieć także wolność polityczną, narodową i cywilną (por. np. Kpł 25,42-43, cyt. powyżej). Tymczasem Apostoł oddziela wolność duchową w Chrystusie w sposób, który przypomina myśl stoicką. Wolność w Chrystusie leży na poziomie, na którym różnice społeczne stają się nieistotne – podobnie jak narodowe i wynikające z płci (Ga 3,28; Kol 3,11). Rozróżnienia na Żydów i pogan, niewolników i wolnych, mężczyzn i kobiety tracą swoją wagę. Nie zostają zniesione. Paweł podaje jako zasadę dla wszystkich wspólnot: każdy ma pozostać w tym stanie społecznym, jaki posiadał, gdy został chrześcijaninem (1 Kor 7,14-24; por. Ga 5,6; 6,15). To oznacza, że Apostoł wręcz zachęca niewolnika chrześcijanina, który może uzyskać wolność, aby pozostał

w swoim stanie<sup>26</sup>. Powód: „Albowiem ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwolencem Pana. Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa” (1 Kor 7,22). Oczywiście deklaracje tego rodzaju mają na celu zrelatywizować różnice między wolnymi i niewolnikami i w dalszej perspektywie mają daleko idące skutki, ale oznaczają też, że porządek społeczny ma prawo iść swoim torem. Niewolnik pozostaje w kategoriach społecznych niewolnikiem<sup>27</sup>.

W ten sam sposób Paweł odrzuca pretensje chrześcijańskich kobiet do pełnej równości, zgłaszane wbrew wpojonemu podporządkowaniu mężczyźnie, zgodnemu z tradycyjnymi żydowskimi zwyczajami, opartymi częściowo na tekstach starotestamentowych (1 Kor 11,2-16; 14,33-40; por. 1 Tm 2,11-15 i *Haustafel-Tradition*). Paweł przyznaje, że kobieta nie ma *parrhsia*, publicznego prawa głosu; pozwala, aby zwyczajowe prawo społeczne pozostało w mocy także we wspólnocie chrześcijańskiej, i wskazuje, że ten zwyczaj ma obowiązywać „we wszystkich zgromadzeniach świętych” – w całym ówczesnym Kościele (1 Kor 14,34-38). Widzimy tutaj, że chrześcijaństwo uszanowało dominujący porządek społeczny, że kobiety nie mają pełnych praw publicznych (z wolnością przemawiania), ale są pod pewnymi względami pod kuratelą mężów<sup>28</sup>.

Uderzający jest fakt, że Paweł nie używa swoich poglądów na temat wolności duchowej w Chrystusie jako motywacji do walki o wolność społeczną. Nie motywuje też nimi wolności narodowej (Rz 13,1-7). Kimkolwiek był Paweł, nie był zelotą. W swoim oczekiwaniu, że wkrótce Bóg odmieni wszystko (Rz 8,18-24 i in.), widział ograniczenia dla specyficznej misji Kościoła<sup>29</sup>.

Podsumowując, pragniemy podkreślić, że nie wszystkie aspekty tego, co nazywamy wolnością, pojawiły się w tej prezentacji, w której głównie chodziło o skoncentrowanie się na ideach wyrażonych przez słowa z grupy: *el euqerōj* (wolny), *el euqerōw* (wyzwolić) i *el euqeria* (wolność). Nie poruszyliśmy na przykład wyzwolenia od nieszczęść i chorób. Powód jest taki, że idee *el euqeria* zazwyczaj krążą wokół pewnego schematu, w rodzaju modelu społecznego.

<sup>26</sup> Na temat wolności w listach do Koryntian, zob. J. CZERSKI, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, Lublin 1979, s. 119-127; także: G. FRIEDRICH, *Freiheit und Liebe im ersten Korintherbrief*, *Theologische Zeitschrift* 26 (1970), s. 81-98.

<sup>27</sup> Szerzej w: B. GERHARDSSON, S. WESTERHOLM, *The Ethos of the Bible*, Philadelphia 1981, s. 84-88.

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 87-88.

<sup>29</sup> Paweł nie interweniował w zewnętrzny porządek społeczeństwa, w którym żył, mimo wielkich niesprawiedliwości. Powodów było kilka. Wymienia się: (1) powód eschatologiczny – Paweł podzielał przekonanie, że wyznaczony czas jest bliski i że Kościół powinien się skupić na swojej najważniejszej misji zleconej przez Chrystusa: głoszeniu Ewangelii; (2) powód taktyczny – uważał, że Kościół nie powinien prowokować władz państwowych bez potrzeby – to by przeszkodziło gwałtownemu rozprzestrzenianiu się Ewangelii; (3) zdrowy rozsądek – wiedział, że bardzo wielu słuchaczy ma faktyczny wpływ na płaszczyźnie, na której ustala się porządek międzynarodowy, polityczny i społeczny. Por. B. GERHARDSSON, *Eleutheria („Freedom”) in the Bible*, art. cyt., s. 18-19.



## III. DOSKONAŁE PRAWO, PRAWO WOLNOŚCI

Autor Listu św. Jakuba<sup>30</sup> – jak już podkreślono wyżej – często zaopatruje słowo *nomoj* w atrybuty: w 1,25 mowa jest o *nomoj teljeioj*; 2,8 stwierdza, że dobrze jest wypełniać *nomoj basilikoj*; 2,10 łączy przymiotnik *ol oij* z *nomoj*, a w końcu dwukrotnie występuje wyrażenie *nomoj (thj) el euqeriaj* (1,25; 2,12), które znajduje się w centrum naszej uwagi.

Dla wielu komentatorów Jk, z pewnością wykazujących się zbyt małą dozą krytycyzmu, takie dodatki oznaczają praktycznie zawsze to samo. W szczególności Fabris, który wydaje mi się autorem jedynej znanej monografii na temat Prawa w Jk, stale argumentuje w niemalże sylogistyczny sposób, choć bezustannie podkreśla, że pragnie wyjaśnić znaczenie poszczególnych słów w ramach danego kontekstu. Moim zdaniem u większości egzegetów zbyt słabo został uwzględniony rzucający się w oczy fakt, że ani w greckiej *LXX*, ani w literaturze międzytestamentowej, ani w Nowym Testamencie przymiotniki *teljeioj* i *basilikoj* oraz forma dopełniaczowa *thj el euqeriaj* nigdy nie są łączone z Prawem. Nawiasem mówiąc, ten fakt, jak i inne spostrzeżenia pokazują, jak bardzo nieuzasadnione jest tak często powtarzane stwierdzenie, że Jk pozbawiony jest wszelkiej oryginalności<sup>31</sup>.

Jedyna możliwa w odniesieniu do tego wypowiedź zostaje wyrażona w tekście 2,10-11: Prawo, o którym mówi Jk, stanowi tak zamkniętą jedność, że ten, kto przestępuje nawet jedno tylko z jego przykazań, traktowany jest jako przestępca wobec całego Prawa. Pełnego uzasadnienia, jakie weszło również do obiegowej teologii moralnej Kościoła, należy szukać w fakcie, że za każdym pojedynczym nakazem lub zakazem kryje się ten sam niepodzielny autorytet boskiego Prawodawcy, który zostaje w takim samym stopniu naruszony wskutek przekroczenia jednej czy wielu norm. Należy tu na marginesie zauważyć, że termin ten może, ale niekoniecznie musi prowadzić do założenia, że *nomoj* jest dla Jk po prostu zobowiązaniem do miłości bliźniego w rozumieniu Ga 5,14 bądź Rz 13,8-10.

Oba pozostałe atrybuty, jakie Jk przypisuje Prawu, a mianowicie, że jest „doskonałe” i „królewskie”, wciąż jeszcze pozostają w odniesieniu do ich konkretnych niuansów i kulturowo-historycznego pochodzenia niewyjaśnione – nawet jeśli uwzględni się ich bezpośrednio i z pewnością pozytywnie pomyślane znaczenie. Większość podejmowanych prób wyjaśnienia ma charakter pobieżny i czysto hipotetyczny. Mussner i Fabris – by wymienić przynajmniej

<sup>30</sup> Szczegółowa analiza tekstu znajduje się: F. MUSSNER, *La lettera di Giacomo. Testo greco e traduzione* Commentario teologico del Nuovo Testamento 13, cz. 1, Brescia 1970, s. 153-154. Bogatą historię interpretacji tego wyrażenia i jego relacji ze środowiskiem greckim i gnostycznym, a także ze środowiskiem biblijnym i żydowskim, por. R. FABRIS, *Legge della libertà in Giacomo*, dz. cyt., s. 13-81.

<sup>31</sup> Por. C. MARUCCI, *Das Gesetz der Freiheit im Jakobusbrief*, art. cyt., s. 320.

niektórych – twierdzą, że Prawo jest według Jk „doskonałe”, ponieważ jest wewnętrzne (emfutoj), ponieważ może zbawiać i jest zbieżne z miłością bliźniego (która z etycznego punktu widzenia jest doskonała). Ponadto nomoj u Jk jest „królewskie”, ponieważ jego treść, *caritas*, niczym król siedzi na tronie pośród innych praw, lub dlatego że nakazuje (ostateczne) zachowanie królestwa niebieskiego, miłości bliźniego, lub pochodzi od Boga, który jest Królem Niebieskim<sup>32</sup>.

Pojęcie „Prawa doskonałego” Jakub zawdzięcza z pewnością dziedzictwu żydowskiemu, np. Ps 19,7-8 (Ps 18,8-9, *LXX*): „Prawo Pana doskonałe, krzepi ducha; świadectwo Pana niezawodne, poucza prostaczka; nakazy Pana słuszne, radują serce; przykazanie Pana jaśniej i oświeca oczy”. Choć *LXX* nie używa greckiego słowa *teleioj*, to jednak wyraża tę samą koncepcję, mianowicie pełnię, doskonałość. Dalszy wgląd w koncepcję *Tory* następuje poprzez równoznaczny paralelizm: „Prawo Pana doskonałe [...], nakazy Pana słuszne”. *Tora* ustala prawidłową relację z Panem. To wymiar charakterystyczny także dla Jakubowego rozumienia *Tory*. Użycie terminu *teleioj* („doskonały”) w odniesieniu do *Tory* przywołuje czytelnikowi na myśl poprzednie użycie: „każde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępują z góry” (Jk 1,17). *Tora*, sama w sobie, jest również doskonałym darem, który zstąpił z góry. Wziąwszy pod uwagę kontekst tego użycia w 1,22-25, Jakub przynagla słuchaczy do potraktowania na serio doskonałego daru *Tory*, nie tylko przyglądania się jej, lecz posłuszeństwa i wypełniania. *Tora* spełnia swoją rolę przede wszystkim na poziomie wspólnoty. *Tora* jest środkiem do osiągnięcia tożsamości ludu Bożego i do odróżnienia członków wspólnoty od tych, którzy są na zewnątrz<sup>33</sup>.

W Jk 2,8 czytamy: „Jeśli przeto zgodnie z Pismem wypełniacie królewskie Prawo: «Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego», dobrze czynicie”. Słownictwo przypomina czytelnikowi odniesienie do Prawa w 1,25. Czasownik „wypełnić” ma tutaj sens „doprowadzić do końca, doprowadzić do pełni”. Funkcjonują tu te same idee Prawa i wypełnienia, co w 1,25. Działania ludzi jako wspólnoty są chwalebne, jeśli prowadzą do wypełnienia Prawa przez przestrzeganie prawa miłości.

Jakub następnie identyfikuje prawo jako „królewskie Prawo” (nomoj basilikoj). Przymiotnik *basilikoj* jest związany z rzeczownikiem *basileiaj*, do którego Jakub odnosi się w 2,5: „Czy Bóg nie wybrał ubogich tego świata na bogatych w wierze oraz na dziedziców królestwa (*basileiaj*) przyobiecanego tym, którzy Go miłują?”. W obu przypadkach królestwo obejmuje tych, którzy miłują Boga i bliźniego. Koncepcja królestwa należy do Jakubowych twierdzeń zaczerpniętych z życiowego kontekstu. Lud izraelski jest jasno określony jako należący do Bożego królestwa od momentu ustanowienia przymierza na Syna-

<sup>32</sup> Por. tamże.

<sup>33</sup> Tak uważa: P.J. HARTIN, *James*, dz. cyt., s. 108-109.

ju: „[...] do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,5-6). Taką społecznością i takim królestwem w relacji do Boga i do drugiego człowieka lud izraelski staje się przez posłuszeństwo Prawu przymierza. Ta relacja przymierza oddziela ich od innych ludów: są oni własnością Boga. Wypełnienie Prawa jest środkiem, przez który podtrzymują oni swoją przynależność do królestwa.

Dla Jakuba Prawo królestwa znajduje najpełniejszy wyraz w prawie miłości bliźniego, zaczerpniętym z Kpł 19,18c. W kontekście 2,1-13 prawo miłości daje wyraz wierze w „Pana naszego, Jezusa Chrystusa uwielbionego” (2,1). Wiara w Jezusa ulega kompromitacji, gdy członkowie wspólnoty okazują niechęć i dyskryminują biednego na korzyść bogatego (2,2-7). Egalitaryzm jest znakiem rozpoznawczym wspólnoty Jakuba. Ci, którzy czynią różnice między ludźmi na podstawie ich bogactwa lub jego braku, faktycznie kompromitują przynależność do tej wspólnoty.

Wiara w Jezusa (2,1) oznacza nie tyle intelektualną zgodę na pewne fakty czy doktryny dotyczące Jezusa, lecz naśladowanie Jego odpowiedzi wiary poprzez sposób życia, jaki On pokazał. Jezus wcielił w swoim życiu i posługiwaniu wyjście w kierunku najbiedniejszych w społeczeństwie. W Jego działalności okazał niedbałość o rangę i status społeczny ludzi. Przeciwnie – ogarnął wszystkich, zwłaszcza tych, których społeczność odrzuciła. Odwołując się do wiary Jezusa w tym kontekście, Jakub zwraca uwagę na sposób, w jaki Jezus zinterpretował *Torę*, ilustrując obrazowo miłość bliźniego.

Prawo miłości bliźniego w istocie zamyka w sobie istotę moralnego nauczania Jezusa. Dla Jakuba prawo miłości bliźniego stanowi również centrum królewskiej *Tory*. Każda tradycja nowotestamentowa pamięta wizję Jezusa co do prawa miłości bliźniego. Tak jak Jezus podniósł prawo miłości Boga i bliźniego do rangi streszczenia całej *Tory* (Mt 22,37-40), tak Jakub postrzega miłość bliźniego jako nadającą *Torze* najpełniejszy wyraz. Najwznioślejszy wyraz *Tory* widać przede wszystkim w miłości, która rozciąga się na biednych<sup>34</sup>.

Połączenie *nomoj teleioj ton thj eleueriaj* (1,25) oraz w nieco odmiennej formie w 2,12 (*nomoj eleueriaj*) pozostaje elementem oryginalnym. Trzeba bowiem w tym miejscu najpierw stwierdzić, że połączenie *nomoj* z *eleueria* nie ma literackiej paraleli ani w Starym Testamencie<sup>35</sup>. Niektórzy autorzy twierdzą,

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 109; także R.W. WALL, „*The Perfect Law of Liberty*” (*James 1:25*), art. cyt., s. 480-485.

<sup>35</sup> W odniesieniu do tego należy tu przytoczyć propozycję, która powstała mniej więcej w momencie odkrycia i dokonania analizy zwojów z Qumran i którą dziś należy postrzegać jako chybioną. W roku 1952 Stauffer, Schubert i Grossouw (z zastrzeżeniem) zaproponowali, aby literackich początków zaskakującego połączenia Prawa i wolności w obszarze judaizmu szukać w wyrażeniu pochodzącym z IQS, które występuje trzykrotnie (10,6.8.11). Liczni egzegeci podeśleli do tej propozycji z każdej strony (filologicznie, z punktu widzenia kontekstu, porównawczo i z uwzględnieniem teologii z Qumran) i zakwalifikowali ją jako w najwyższym stopniu nieprawdopodobną, tak że dziś można ją uznawać za chybioną. Osobliwe są tu również argumenty R. Fabrisa (patrz przyp. 4): Chociaż uznaje on liczbę i wagę argumentów przeciw wywodzeniu Jk

że wyrażenie „Prawo wolności” (1,25) było znane w świecie stoików. Według nich życie prowadzone zgodnie z prawami rozumu i natury było życiem w wolności. Nie oznacza to koniecznie, że Jakub był pod wpływem stoicyzmu. Termin ten dostał się bowiem do wspólnej myśli zhellenizowanego rzymskiego świata, stając się częścią języka. Tak więc i Filon używa tej koncepcji, mówiąc: „ci, którzy żyją zgodnie z prawem, są wolni”.

Chociaż Jakub mógł zapożyczyć słownictwo z otaczającego go świata, używa go w zupełnie inny sposób niż stoicyzm. Dla stoików prawo natury było ideą uniwersalną, która obejmowała całą ludzkość i nie uznawała granic między ludźmi: wszyscy otrzymali to prawo przez fakt posiadania ludzkiej natury. Natomiast Jakub utożsamia Prawo wolności z Prawem Mojżesza, Prawem królestwa. Odnosi się on do Prawa, które grupa akceptuje i które nadaje tej grupie tożsamość. Jest to Prawo, które ma na celu zdefiniowanie granic, w przeciwieństwie do koncepcji stoickiej, która zakłada brak granic. Jakub adaptuje więc idiom używany w jego czasach, ale umieszcza go w innym kontekście, mianowicie w środowisku Izraela.

Jakub daje świadectwo bardzo pozytywnego zrozumienia *Tory*, które idzie po linii myśli Jezusa z *Kazania na górze* (Mt 5,17-20). Jezus mówi o swojej roli jako o wypełnieniu *Tory* przez podkreślenie samego jej serca: „Słyszeliście, że powiedziano [...]. A Ja wam powiadam” (Mt 5,21-22). Jakub porusza się w świecie tych samych idei. „Zarówno Jakub jak i Jezus w *Kazaniu na górze* przedstawiają *Torę*, która dostarcza norm społecznych, umożliwiających tym, którzy należą do tej nowej społeczności, pozostanie w relacji między sobą i z Bogiem. W praktyce Jakub mówi do swojej wspólnoty: oto kim jesteśmy, a *Tora* umożliwi nam [dosł. «wyzwała nas»] podtrzymanie tej relacji”<sup>36</sup>.

W Jk 1,18 komentatorzy utożsamiają „słowo prawdy” z głoszeniem Ewangelii, której przyjęcie stwarza odnowiony lud Boży. Johnson<sup>37</sup> zauważa, że nie należy robić zbyt ostrego rozróżnienia między słowem Ewangelii, przesłaniem Jezusa i biblijną *Torą*. W praktyce oznaczają one różne etapy tej samej rzeczywistości. Wszystkie one niosą Boże słowo i stanowią wyraz woli Bożej. Głoszenie Jezusa i głoszenie Ewangelii są kontynuacją głoszenia biblijnej *Tory* przez zastosowanie woli Bożej do nowych sytuacji i kontekstu. Przesłanie Jezusa ma na celu odnowienie ludu Bożego w jego przyłgnięciu do biblijnej *Tory*. Pozostaje to w zgodzie z duchem Jezusowego głoszenia w *Kazaniu na górze* wg Mateusza (Mt 5,17-19). Przesłanie Jezusa streszcza biblijną *Torę* w „królewskim Prawie: «Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego»” (2,8).

Dla zilustrowania swego punktu widzenia Jakub przytacza porównanie, które jest w rzeczywistości krótką przypowieścią. Najważniejszy jej punkt to wers

---

1,25; 2,12 z IQS 10,6.8.11, jednak sądzi, że możliwy byłby wpływ o charakterze nieliterackim. Szerzej na ten temat: C. MARUCCI, *Das Gesetz der Freiheit im Jakobusbrief*, art. cyt., s. 321-322.

<sup>36</sup> Por. P.J. HARTIN, *James*, dz. cyt., s. 109-110.

<sup>37</sup> Zob. L.T. JOHNSON, *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 37A, New York 1995, s. 214.

24: jeśli ludzie nie żyją w zgodzie z Bożym słowem, są jak ci, którzy rzucając krótkie spojrzenie w lustro, natychmiast odchodzą i zapominają, jak wyglądają. Obraz w lustrze, dość częsty w izraelskiej i hellenistycznej literaturze, służy za porównanie z postępowaniem moralnym. Podobnie jak lustro pokazuje, jak ulepszyć czyjś wygląd, tak refleksja na temat Prawa może prowadzić do poprawy moralności. Fakt ten umacnia jeszcze podstawową tezę Jakuba, że oprócz słuchania należy wykonywać to, co się słyszy. Jk 1,25 kontynuuje temat „patrzenia” przez wskazanie na kontrast między „przeglądaniem się” w lustrze a „pilnym rozważaniem” doskonałego Prawa wolności. Jest to Prawo doskonałe, ponieważ przynosi wypełnienie dla tych, którzy trwają w nim jako „wykonawcy dzieła”. Jest to Prawo wolności, ponieważ zachowywanie *Tory* pozwala doświadczyć wolności. Biblijna *Tora* nadaje im tożsamość ludu Bożego i wyzwala ze złego świata. Jako wspólnota zachowująca biblijną *Torę* są oni wolni od świata i wolni do relacji z Bogiem i drugim człowiekiem<sup>38</sup>.

Według wielu egzegetów Jakub zastosował tutaj bezpośrednie odniesienie do Ewangelii, która była pojmowana jako nowe Prawo Chrystusowe, o którym jednak często mówi się w Nowym Testamencie, że czyni nas wolnymi (J 8,31-36; Ga 5,1; Rz 8,2 itd.). Na pytanie, od czego uwalnia nas Prawo Chrystusowe, pada kilka nieco różniących się między sobą odpowiedzi: wolność od innych, w szczególności zewnętrznych praw, wolność od samego Prawa, od egoizmu. Wprawdzie wszystkie te myśli są spójne z zasadami tradycji nowotestamentowej, nie można jednak bronić pochodzenia literackiego. To samo dotyczy również gnozy. Pod tym względem trudno zaprzeczyć opinii Fabrisa i innych, że wyjaśnienia naszego wyrażenia należy szukać w obrębie piśmiennictwa judeochrześcijańskiego i że ewentualnie zaznaczać trzeba również stoickie bądź gnostyckie wpływy, przez judeochrześcijańskie piśmiennictwo jedynie przekazywane<sup>39</sup>. Należy tu na marginesie zauważyć, że ustalenie pochodzenia frazy *nomoj* (θη) ελευτηριας ma decydujące znaczenie dla jej dokładnego zrozumienia. Pomogłoby ono nam w wyjaśnieniu natury formy dopełniaczowej. Z czysto gramatycznego punktu widzenia dopuszczalnych jest, jak wiadomo, wiele możliwości, a nie tylko – jak zakładają prawie wszyscy – jedna, w której wyraz w dopełniaczu rozumiany jest jako efekt *nomoj*. Inna, w istocie oznaczająca to samo możliwości, to *genetivus epexegeticus* (*nomoj*, który jest wolnością; jednak również tu należy zadać pytanie: wolnością od czego?). Aby rozstrzygnąć pro-

<sup>38</sup> Zob. tenże, *The Mirror of Remembrance (James 1:22-25)*, Catholic Biblical Quarterly 50 (1988), s. 632-645.

<sup>39</sup> Rozwój idei wolności w hellenizmie i jej stosunek do Ewangelii zostały dobrze przedstawione w dwóch artykułach R. BULTMANN: *Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur* (1952); oraz: *Der Gedanke der Freiheit nach antiken und christlichem Verständnis* (1959), choć – podobnie jak w jego innych publikacjach – wszędzie dominuje protestanckie (i egzystencjalistyczne) pojmowanie ewangelicznej antropologii. Ponadto twierdzenie, że w nauce głoszonej przez Jezusa wcale nie występuje pojęcie wolności, jest nieprawdziwe – patrz np. J 8,32.36! Fragmenty o Prawie wolności w Jk nie są wymienione.

blem, nie wolno zapominać o tym, że chociaż analizowane wyrażenie *nomoj* (*thj*) *el euqeriaj* w *Jk* występuje jedynie dwukrotnie, nie może w rzeczywistości chodzić o przypadkowy zwrot, lecz o stałą, wyrażającą precyzyjne treści frazę, ponieważ jej wyjątkowość jest dobrze widoczna. Ponadto nie można odmówić pewnej spójności wyjaśnieniu, jakie można znaleźć praktycznie w każdym komentarzu i wszystkich odnośnych badaniach, a mianowicie, że Ewangelia rozumiana jest jako słowo prawdy, która zaszczepiana jest we wnętrzu człowieka i której rdzeniem jest miłość bliźniego, uwalniająca ze swej strony ludzi od egoizmu. To wyjaśnienie pasuje o wiele lepiej do kontekstu 1,19-25 niż do drugiego fragmentu (2,12-13), gdzie logika obu wypowiedzi zostaje nieco przytłumiona poprzez takie tłumaczenie (jeżeli przetłumaczymy *dia*, + *genetivus* słowem „przez”, to czy mielibyśmy do czynienia z kolejnym przypadkiem personifikacji *nomoj*?). Dlaczego Prawo dotyczące ludzkiego zachowania, tzn. miłosierna i wybacząca miłość bliźniego, nie miałoby obowiązywać wobec sędziego, co w oczywisty sposób zostaje zanegowane w wierszu 2,13? Czy obrażenie, że człowiek powinien „być sądzony” według Ewangelii (por. 2,12), nie byłoby osobliwe i w Nowym Testamencie wyjątkowe? W ogóle jest rzeczą dziwną, by do wyjaśnienia niejednoznacznego słowa w *Jk* odwoływać się głównie do Pawła, z którego teologią teologia Jakubowa według prawie wszystkich autorów silnie kontrastuje, o ile nie stoi nawet w niedającej się pogodzić sprzeczności<sup>40</sup>.

Pomimo ogólnej zgodności między prawie wszystkimi autorami, że idzie tu o *genetivus effectus* (tzn. Prawo, które czyni wolnym), istnieją niemałe różnice w odniesieniu do pochodzenia i dalszego opisu treści terminów *nomoj* oraz *el euqeria*<sup>41</sup>.

Warto w poszukiwaniu właściwego zrozumienia Jakubowego wyrażenia zapytać także o możliwość, czy owo wyrażenie jest rodzajem *genetivus causae*. Innymi słowy, że wyrażenie *nomoj* (*thj*) *el euqeriaj* w *Jk* stanowi pierwsze chrześcijańskie połączenie między tematem wyrazu *el euqeria* a wolnością wyboru w zakresie etyczno-religijnym, a więc tą wolnością, która stanowi odpowiedzialność człowieka oraz niezbędny warunek sprawiedliwego eschatologicznego wyroku Bożego.

<sup>40</sup> W odniesieniu do tego wypadu przypomnieć mądrą uwagę Dibeliusa: „Zbyt łatwo ulegamy błędnemu sposobowi myślenia, wspartego jednak tradycją pierwotnego chrześcijaństwa, że Paweł miał wpływ na wszystkie prądy wczesnego chrześcijaństwa”. Zob. M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 15, Göttingen 1921, s. 150-155.

<sup>41</sup> Jako wyjątkowo osobliwą przytoczymy tu opinię Windischa, według którego Prawo wolności oznaczałoby „ostrze skierowane przeciw rytualizmowi, który ten Jakub (tzn. Jakub, brat Pana) uważał za istotny element żydowskiego kultu Boga i bronił go”, przy czym historyczny Jakub nie wchodzi w rachubę jako autor *Jk*. Zob. H. WINDISCH, H. PREISKER, *Die katholischen Briefe*, Handbuch zum Neuen Testament 15, Tübingen 1951, s. 12-15.

To, że człowiek cieszy się wolnością wobec nakazu Bożego, jest bez wyjątku założeniem Starego Testamentu, a w szczególności literatury żydowskiej, przy czym mamy tu na myśli zarówno wolność od zewnętrznego przymusu, jak i wolność wewnętrzną. W wyraźny, a nawet obrazowy sposób tego rodzaju wolność przedstawiana jest w Pwt 11,26-28; 30,15-19; Jr 21,8, a w szczególności w Syr 15,11-20<sup>42</sup>. Po tym jak w większości komentarzy w tym stuleciu wypowiedziano się przeciw tej interpretacji, staranna dysertacja J. Hadota<sup>43</sup> wykazała, że *diaboul ion* w Syr 15,14 ma znaczenie neutralne, a więc wyraża nieskrępowaną zdolność człowieka do podejmowania decyzji (*liberum arbitrium*)<sup>44</sup>.

Większość komentarzy i wydań Biblii upatruje w Syr 15,11-20 początki Jk 1,13 (pokusy nie pochodzą od Boga), przy czym staje się to o tyle bardziej prawdopodobne, że teologia Jozuego ben Siracha mogła mieć wpływ również na następną perykopę Jk. Ustalona jednomyślność w odniesieniu do znaczenia Syr 15,14b jest w ramach naszej propozycji szczególnie ważna, ponieważ – jak dowiedziono – Syr jest tą starotestamentową księgą, do której Jk jest najbardziej zbliżony pod względem językowym, teologicznym i formalno-historycznym<sup>45</sup>.

Ponieważ List św. Jakuba Apostoła w zgodnej opinii komentatorów pochodzi z judeochrześcijańskiego, choć mówiącego po grecku środowiska, ważne jest, by przypomnieć w tym miejscu, że myśl dotycząca wolności wyboru w jasny i częsty sposób reprezentowana jest w każdym odłamie literatury żydowskiej, nawet jeżeli nigdy nie ma to charakteru systematycznego. Wszystko to pokazuje, jak bardzo znana, a nawet oczywista w judaizmie I wieku po Chrystusie musiała być idea wolnej woli. Jedynym stronnictwem, dla którego niektórzy badacze silnie podkreślają predestynację, ewentualnie również predestynację z odrzuceniem wolnej woli człowieka, jest wyłącznie wspólnota z Qumran<sup>46</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że *nomoj* w Jk 1,25; 2,12, jak również (prawdopodobnie) w przypadku innych ośmiu wystąpień może wprawdzie zostać przetłumaczony jako „(nowa) *Tora*” lub podobnie, jednak nie musi, jak

---

<sup>42</sup> Podejmuje ten problem C. Marucci i porównuje tekst Syr 15,11-20 z wyrażeniem „Prawo wolności”. Stwierdza, że możliwość samodzielnego rozstrzygnięcia o swojej wolności zwana jest *diaboul ion* (Syr 15,14). *Diaboul ion* występuje jeszcze 9 razy w LXX (Ps 9,23; Mdr 1,9; Syr 17,6; 44,4; Dn 4,9; 5,4; 7,2; 11,6; Ez 11,5), jednak nigdy nie w Nowym Testamencie.

<sup>43</sup> J. HADOT, *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira (l'Ecclésiastique)*, Bruxelles 1970.

<sup>44</sup> Ta interpretacja uznana została ostatecznie w komentarzach, badaniach i przekładach Biblii. G.L. Prato wykazał, że wynik ten pozostaje w mocy, nawet jeżeli nie można zaprzeczyć istnienia rozbieżności w stosunku do innych wypowiedzi o charakterze predestynacyjnym w samej Syr (patrz szczególnie 33,7-15) oraz w innych starotestamentowych księgach. Zob. G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini*, Analecta Biblica 65, Roma 1975.

<sup>45</sup> Zob. C. MARUCCI, *Das Gesetz der Freiheit im Jakobusbrief*, art. cyt., s. 325.

<sup>46</sup> Tamże, s. 326-328.

czynią to wszystkie komentarze do tych fragmentów. Właśnie Pawłowe wyrażenia, jak *nomoj pistewj* (Rz 3,27), *nomoj tou nooj mou* (7,23), *nomoj tou pneumatoj thj zwhj* (8,2) i inne podobne pokazują, że różne analogiczne znaczenia danego terminu w obrębie jednej księgi są chyba możliwe<sup>47</sup>. *Nomoj* może mieć również znaczenie przenośne, które w naszej propozycji byłoby jednak bardzo stosowne, ponieważ w przypadku ludzkiego prawa wyboru idzie o autentyczne prawo. Również zupełnie na miejscu byłoby nazwanie go „doskonałym” (1,25a), ponieważ (względne, ale prawdziwe) samostanowienie człowieka przedstawia sobą coś boskiego (Filon Aleksandryjski; por. także Mt 5,48).

W pierwszym fragmencie z powodu porównania z lustrzanym odbiciem *nomoj* należałoby najlepiej identyfikować z moralnym prawem natury, które oczywiście skazane jest na wolność wyboru. Pouczenie zawarte w wierszu 25b, by „pozostać” na wymagającym poziomie pojętej wolności, jest nadto zrozumiałe tylko dla tych wszystkich, którzy doświadczyli, jak łatwo jest w rzeczywistości zapomnieć o odpowiedzialności wobec własnego losu, już to popadając w bezmyślny fatalizm, już to pozwalając się prowadzić biegowi rzeczy, tzn. „światu” (zob. Rz 12,2). Przeżywane świadomie w opartej na dialogu wolności posłuszeństwo wobec Bożej woli jest – przeciwnie – szczytem życia duchowego (patrz J 15,14).

W wersecie 2,12 nowe znaczenie pasuje bardzo dobrze, bowiem fakt, że ludzie są naprawdę wolni, jest warunkiem ich osądzenia. Bez uszczerbku dla Bożej łaski zakłada się to w licznych perykopach, w szczególności Ewangelii synoptycznych (patrz np. Mt 11,12; 25,14-30; Mk 1,15 par.; 2,27 par.; 10,22 par.; J 6,67; 1 P 2,16 itd.). Werset 2,13 ze swoim *gar* pozostaje jednak w dalszym ciągu problematyczny, co oczywiście dotyczy również znanego przekładu *nomoj el euqer iaj*.

## ZAKOŃCZENIE

Zalecenie, aby „wprowadzać słowo w czyn”, jest dla Jakuba Bożym imperatywem. Dodając: „a nie bądźcie tylko słuchaczami”, chce, aby jego myśl była na tyle jasna, żeby nie dopuszczała żadnej błędnej interpretacji. Z dogodnego dla Jakuba punktu widzenia czynienie sprawiedliwości Bożej jest czymś oczywistym dla chrześcijan, którzy muszą żyć zgodnie z całą Ewangelią i jej prawem moralnym przekazanym w tradycji o Jezusie.

<sup>47</sup> W odniesieniu do tego należy ustrzeżać się błędu semantycznego, który Barr nazywa „illegitimate totality transfer”, tzn. „the error that arises, when the «meaning» of a word (understood as the total series of relations in which it is used in the literature) is read into a particular case as its sense and implication there [...]”; J. BARR, *The Semantics of Biblical Language*, London 1962, s. 218.



Przedstawiony w następnym wersecie obraz człowieka, który ogląda w lustrze swoje odbicie i bardzo szybko zapomina, co zobaczył, jest zaskakującym akcentem humorystycznym u kogoś tak poważnego jak Jakub Sprawiedliwy, który przez Klemensa Aleksandryjskiego został nawet nazwany „biskupem biskupów”, a później jeszcze bardziej zdumiewająco „bratem Pańskim”. Choć metafora człowieka przeglądającego się w lustrze tylko po to, aby natychmiast zapomnieć, co widział, jest śmieszna i niemal niewyobrażalna, jest skutecznym sposobem przekonania nowo nawróconych, że ich obecne postępowanie jest podobne do takiego absurdalnego (jeśli nie patetycznego) zachowania.

Stosunek Jakuba do Prawa jest podobny do tego, jaki reprezentuje tradycja o Jezusie, zwłaszcza ta przekazana w Mateuszowym *Kazaniu na górze*, ale powtórzona w bardziej wysublimowanej formie w Mt 23,23, gdzie Jezus kładzie nacisk na to, „co ważniejsze jest w Prawie”, a więc na sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę. W 1,25 autor może mówić o „Prawie doskonałym” lub „Prawie wolności” właśnie dlatego, że Prawo zostało uwolnione od pobożności kultowej oraz od towarzyszącego jej rozbudowanego systemu zasług i gwarancji. Rozumienie tego, czym jest sprawiedliwość Boża, definitywnie zmieniło się wraz z nastaniem wczesnego judeochrześcijaństwa.

Werset 2,8 daje do zrozumienia, żeby nie interpretować prawniczego języka Jakuba jako mglistych aluzji do *Tory*. Nigdzie indziej w żydowskiej czy chrześcijańskiej tradycji nie nazywa się Kpł 19,18c („będziesz miłował bliźniego jak siebie samego”) „królewskim Prawem”. Jakub odwołuje się do tego przykazania przez formułę „zgodnie z Pismem”, oznaczającą Stary Testament (*LXX*), lecz wie także, że to przykazanie nabrało znaczenia nie w *Torze*, lecz w nauce Jezusa. Jakub jest najbliższy Prawa jako *Tory* w 2,10, ale nawet tutaj sens jego wypowiedzi jest zmodyfikowany przez Mateuszową tradycję o Jezusie, która mówi właściwie to samo (Mt 5,17-20). W znacznej mierze rozumiały jest szacunek Jakuba dla Prawa i jego nacisk na przestrzeganie moralnych zwłaszcza aspektów *Dekalogu*. Werset 2,11 również nie przedstawia żadnego problemu, ponieważ nawet Paweł cytuje drugą połowę *Dekalogu* w podobny sposób (Rz 13,9). Jakub jest obrońcą wiary całościowej z mocną i spójną etyką społeczną: „mówcie i czyńcie tak jak ludzie, którzy będą sądzeni na podstawie Prawa wolności” (2,12). Jest tu aluzja do zbliżającej się eschatologii, o której mówi Jakub w 5,1-9.

Cała refleksja prowadzi do jednoznacznego stwierdzenia, że znaczące miejsce w pluralistycznej dyskusji na temat wolności zajmuje także List św. Jakuba, w którym odnajdujemy wersety mówiące o *doskonałym Prawie wolności* (Jk 1,25) i o *Prawie wolności* (Jk 2,12). Te dwa wyrażenia określają po prostu Ewangelię jako wyznacznik i imperatyw chrześcijanina.

## IL RIASSUNTO

**„La legge della libertà” nella Lettera di San Giacomo**

Il presente contributo riguarda una delle più celebri espressioni della lettera di Giacomo: „la legge perfetta della libertà” (Gc 1,25; 2,12). Sull’argomento si è scritto molto. A partire da Agostino diventa comune e tradizionale l’interpretazione secondo cui la „legge perfetta della libertà” è il Vangelo, e più precisamente il comandamento dell’amore (cf. 2,8), radice e fondamento della libertà cristiana. Secondo alcuni, tutto lo scritto va compreso nell’ambito biblico e giudaico, nel quale deve essere ricercata la matrice della formula „la legge perfetta della libertà”. Altri invece, facendo leva sul carattere eminentemente giudaico dello scritto, identificano la „la legge perfetta della libertà” con la legge mosaica. Un terzo gruppo di studiosi infine ritiene che le formule „la legge perfetta della libertà” (1,25; 2,12), „la legge regale” (2,8) abbiano una certa parentela con il linguaggio e le concezioni del mondo greco e dello stoicismo ellenistico: esse quindi indicherebbero la legge universale, la legge scritta nella natura dell’uomo o la ragione umana. In sintesi, „la legge perfetta della libertà”, identificata con la „legge regale”, detta anche „legge di libertà”, consiste nel precetto dell’amore che riassume in sé tutte le esigenze etiche e che deve regolare l’agire di quelli che sono chiamati ad ereditare il regno (2,8-12). Essa è „perfetta”. Si tratta della legge interiore che, dopo aver attuato la rinascita spirituale dei cristiani, si manifesta come principio di azione ispirato dall’amore e quindi capace di fondare un agire libero, realizzando così quella perfezione che è dono di Dio.

*ks. Ryszard Kempiak SDB*

**Słowa kluczowe/ Key words:**

List św. Jakuba, wolność, prawo wolności, doskonałe prawo wolności;  
Letter of St. James, liberty, law of liberty, perfect law of liberty.

O. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI

## L'ESPERIENZA SPIRITUALE DELLE QUINTE MANSIONI DEL «CASTELLO INTERIORE»

Cerchiamo di analizzare le quinte mansioni del castello personale di Teresa d'Avila, dove essa descrive le sue prime esperienze mistiche. Per discernere quale valore ha per noi il suo racconto, nel primo capitolo vogliamo guardare da dove Teresa s'ispira e come lei stessa valuta il suo racconto. Nel capitolo seguente proviamo a rispondere cosa sperimenta Teresa in questa tappa del suo cammino. Adotteremo le parole e le immagini della stessa autrice. Nel capitolo terzo vedremo gli effetti della realtà sperimentata da Teresa. Il capitolo quarto invece raccoglie la cosa più importante, secondo la santa, cioè i comportamenti, che permettono di sperimentare tutto ciò che è descritto nei capitoli precedenti del nostro lavoro, e nello stesso tempo permettono di discernere se queste realtà sono sperimentate realmente in ogni caso.

### I. CARATTERISTICA DELLA NARRAZIONE

Cerchiamo prima di vedere qual'è la fonte della conoscenza delle realtà di cui tratta santa Teresa. Guardiamo anche come lei stessa valuta la sua capacità del racconto e con quali mezzi prova a realizzarlo.

#### **1. Fonti**

Come osserva p. Tommaso Alvarez OCD, santa Teresa scrive il suo *Castello interiore* da testimone diretto: "Si appresta a parlare al lettore attingendo alla sua esperienza. Sviluppa una teologia della vita cristiana, spaziando dalla finestra della sua vita"<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> T. ALVAREZ, *Fuoco da Avila*, p. 15.

Notiamo però, che avere una profonda esperienza e avere la possibilità di esprimerla, sono due cose differenti. Senza dubbio, come già abbiamo detto, Teresa ha fatto l'esperienza. Sembra però, che diverse circostanze della sua vita non l'aiutavano ad esprimerla.

Nei mesi di febbraio e marzo Teresa era angustiata da una grave malattia; poteva scrivere il libro soltanto durante la notte, affaccendata com'era tutto il giorno “da monaca autenticamente povera, filando, cucendo e cucinando”.<sup>2</sup> Dopo aver descritto le prime, seconde e terze mansioni, ha dovuto interrompere la redazione, per partecipare ai funerali del nunzio Nicola Ormaneto, che proteggeva l'opera della riforma<sup>3</sup>.

Questi sono ostacoli esteriori. Teresa, già nella prima frase del prologo, confessa pure le sue difficoltà interiori: “Fra le cose impostemi dall'obbedienza, ben poche mi sono state così difficili come questa di mettermi ora a scrivere dell'orazione, sia perché sembra che il Signore non mi conceda lo spirito né il desiderio di farlo, e sia perché mi trovo da tre mesi con la testa così debole e intontita da scrivere con pena anche per gli affari di necessità”<sup>4</sup>. Ma Teresa ricomincia a scrivere con “buona voglia (...) sapendo che la forza dell'obbedienza suole appianare ogni cosa anche ciò che sembra impossibile”<sup>5</sup>.

Inizia ora una cosa straordinaria e nello stesso tempo stupenda. Le sue consorelle testimonieranno dopo: “Scriveva velocemente”<sup>6</sup>; “scriveva a grande velocità, senza mai fermarsi”<sup>7</sup>. Nello stesso tempo notano che “scriveva (...) raggiante in volto di tanta bellezza, da attirare ammirazione”<sup>8</sup>; “Aveva il viso avvolto di vivida luce, e da lei emanavano splendori somiglianti a raggi dorati”<sup>9</sup>.

Questi fenomeni visibili sembrano indicare una presenza invisibile, ma reale di un Autore principale, che senza nessuna difficoltà può oltrepassare tutti i limiti umani, tutti gli ostacoli esteriori e interiori. Teresa è consapevole della Sua presenza. Con chiarezza esprime questa convinzione già nel primo punto

<sup>2</sup> Ibid., p. 3

<sup>3</sup> ID, *Il castello interiore di S. Teresa. Studio critico sulla genesi e sul messaggio dottrinale del libro*. Inserito redazionale del n. 7-8 (1997) del “Il Messaggero del S. Bambino Gesù di Praga”.

<sup>4</sup> TERESA D'AVILA, *Castello interiore*, Prologo, 1. Per le Opere di S. Madre Teresa mi sono servito delle traduzioni correnti: S. TERESA DI GESÙ, *Opere*, trad. it. di P. EGIDIO DI GESÙ, Roma 1977; ID, *Lettere*, trad. it. di P. Egidio di Gesù, Roma 1970, ID, *Cammino di Perfezione* (Prima Redazione autografo di El Escorial), trad. di EDOARDO MARINELLI, Roma 1980. Mi sono comunque riservato la libertà di tradurre in tutto o in parte dai testi originali, quando lo ritenevo opportuno.

<sup>5</sup> Ibid., 1

<sup>6</sup> Cf. *Dichiarazione di suor Maria della Natività ai processi di Beatificazione*, Madrid 1595, in: “Bibliotheca Mistica Carmelitana”, ed. SILVERIO DI S. TERESA OCD, vol. 18, p. 513; *Teresa di Gesù nella deposizione della sua nipote Teresita*, Madrid 1596, Ibid, p. 189-198. Traduzione italiana in: E. ANCILI (a cura di), *Teresa di Gesù. Personalità, opere, dottrina*, Roma 1981, p. 134.

<sup>7</sup> T. ALVAREZ, *Fuoco da Avila*, p. 6

<sup>8</sup> Ibid., p. 5

<sup>9</sup> Ibid., p. 6

del *Prologo*: “Mi assista Colui nella cui misericordia confido, e che in mio favore ha già fatto cose assai più difficili”<sup>10</sup>. Ancora più chiaramente lo indica il suo comportamento. Una sua consorella scrive: “Io me ne stavo lì (...) a osservarla con grande attenzione (...). Dopo aver terminato di scrivere, la santa cadde in ginocchio, stese le braccia in forma di croce e s’immerse in orazione a braccia aperte, senza muoversi né tremare per più di tre ore, ossia fino a circa le tre di notte, quando si alzò e andò a coricarsi”<sup>11</sup>.

Considerando tutto questo, mi sembra giusto affermare che Teresa non soltanto si serve delle sue esperienze per comporre il libro, ma anche dell’aiuto del Signore. È lui che, realmente al suo fianco, aiuta Teresa a trasmettere le proprie esperienze nel primo capitolo. Lui è il principale Autore del libro<sup>12</sup>. Trovo ciò molto importante da rilevare, perché così diventiamo consapevoli che le righe di questo libro devono essere lette come tracce della grazia vissuta.

## 2. Consapevolezza dell’Autrice

Teresa scrive come un testimone, ma come testimone umile di fronte alla realtà sperimentata<sup>13</sup>: “Nelle questioni più difficili, anche se mi pare di intenderle e di dire la verità, uso sempre questa espressione: *Mi sembra*; e ciò per far capire che se m’inganno, sono pronta a sottomettermi a coloro che ne sanno di più”<sup>14</sup>. Lei è anche pronta a fare una domanda a se stessa, per rispondere semplicemente: “Io non lo so. Sono opere di Dio”<sup>15</sup>. Già la sua prima frase delle *quinte mansioni* è una confessione della consapevolezza delle difficoltà: “In che modo, sorelle, vi potrei parlare...”<sup>16</sup>. Ritorna su questo argomento: “Oh, segreti di Dio!... Non mi stancherei mai di parlarne, se pensassi di farne capire qualche cosa, disposta pure a dir mille spropositi pur di riuscirvi una volta sola, e procurare a Dio un maggior tributo di lodi”<sup>17</sup>.

Teme che il testo “debba essere un disordine completo, con alcune cose dette forse due volte”<sup>18</sup>. La santa Autrice prova a scrivere, ma sempre consapevole che tocca cose che “la nostra intelligenza non può comprendere (...). Sono operazioni di Dio, dinnanzi alle quali i nostri sforzi sono nulla”. Siamo “incapaci di raggiungerle” allora possiamo soltanto guardarle “libere dal volerle comprendere”<sup>19</sup>. “Sarebbe meglio non parlarne, perché non vi sono termini sufficienti, come non vi è intelletto per comprenderle, né paragoni per spiegarle.

<sup>10</sup> TERESA D’AVILA, *Castello interiore*, Prologo, 1.

<sup>11</sup> Cit. secondo T. ALVAREZ, *Fuoco da Avila*, p. 6.

<sup>12</sup> cf. TERESA D’AVILA, *Castello interiore*, V,1,7.

<sup>13</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Teresa di Gesù, maestra e modello di santità*, in AA.VV. *Teresa di Gesù, Maestra di santità*, Roma 1982, s. 11-42.

<sup>14</sup> TERESA D’AVILA, *Castello interiore*, V,1,7.

<sup>15</sup> *Ibid.*, V, 1,11.

<sup>16</sup> *Ibid.*, V, 1,1.

<sup>17</sup> *Ibid.*, V, 1,4.

<sup>18</sup> *Ibid.*, V, 4,1.

<sup>19</sup> *Ibid.*, V, 1,11.

Le cose della terra sono troppo basse perché possano servire a questo scopo”<sup>20</sup>.

Allora Teresa scrive pregando<sup>21</sup>. Non è questa una semplice domanda di aiuto, ma piuttosto un grido dell’innamorata. Un grido frenato. Quasi in tutti i numeri – ancora più spesso dalle parole che immediatamente gridano a Dio – si trovano tantissime riflessioni. Leggendole abbiamo l’impressione, che scrivendole, Teresa doveva vedere Dio<sup>22</sup>.

### 3. Modo della narrazione

Le realtà che Teresa vuole descrivere nelle *quinte mansioni*, le chiama “i tesori”, “le ricchezze”, “le delizie”<sup>23</sup>, “come se fossero un pò di cielo” del quale “possiamo godere fin da ora”<sup>24</sup>. Come si vede, Teresa è consapevole che il suo racconto tratta di realtà preziose, bellissime e necessarie tutte da scoprire.

Prova a descriverle ma, vedendo l’insufficienza dei termini, introduce le immagini bibliche del “tesoro nascosto che sta dentro di noi” che dobbiamo “scoprire”; della “margherita preziosa”<sup>25</sup>; della “cella del vino”, di Gesù che entra dai suoi discepoli senza passare per alcuna porta, dicendo *Pax vobis*”; di Gesù che uscì dal sepolcro senza smuovere la pietra<sup>26</sup>. A Teresa questo non sembra ancora sufficiente. Sceglie i simboli della vita: il processo dell’evoluzione dal verme alla farfalla e l’incontro degli innamorati, ma confessa, che la realtà è ancora più bella<sup>27</sup>.

Vediamo che l’Autrice, con le sue possibilità e ostacoli, prova a scrivere queste riflessioni ispirate dal Signore. Vediamo come, consapevole delle difficoltà e limiti, si lascia totalmente nelle mani di Dio. Ora possiamo esaminare la sua opera – l’essenza stessa dell’esperienze vissute nelle *quinte mansioni*.

## II. REALTÀ SPERIMENTATA

Ci sono due realtà fondamentali: la morte dell’uomo vecchio e i primi passi della vita “in” Cristo. Due realtà ma unite tanto profondamente, che talvolta non si riesce a distinguere dove finisce la prima e dove comincia la seconda<sup>28</sup>. La prima è orientata verso la seconda. La morte a se stessi – verso la vita

<sup>20</sup> Ibid., V, 1,1.

<sup>21</sup> Cf. Ibid., V,1,1; V,1,13; V,2,11;V,2,13; V,4,3; V,4,11.

<sup>22</sup> Cf. A. SICARI, *Contemplativi per la Chiesa. L’itinerario Carmelitano di S. Teresa d’Avila*, Roma 1982, p. 98-104.

<sup>23</sup> Ibid., V, 1,1.

<sup>24</sup> Ibid., V, 1,2.

<sup>25</sup> Ibid., V, 1,2.

<sup>26</sup> Ibid., V, 1,12.

<sup>27</sup> cf. Ibid., V, 4,3; 2,9.

<sup>28</sup> cf. Ibid., V, 1-4; T. ALVAREZ, *La contemplazione di S. Teresa di Gesù*, in: AA.VV. *Nel segreto del castello. Il cammino della preghiera in Santa Teresa d’Avila*, Firenze 1982, s. 81-85.

in Cristo, la seconda invece, fa che la prima diventi più facile. Teresa dice, che in queste realtà le sue lettrici partecipano “tanto spesso”<sup>29</sup> e “solo pochissime non vi entrano”<sup>30</sup>. Ma “siccome vi è il più e il meno (...) certe particolarità sono soltanto di poche”<sup>31</sup>.

### 1. Elementi descrittivi

Teresa chiama la realtà sperimentata nelle *quinte mansioni* “una morte deliziosa”<sup>32</sup>. Guardiamo quale contenuto lei ha messo in queste parole.

#### a. “Una morte”

L’Autrice spiega questo termine dicendo: “Morte, perché l’anima si sottrae a tutte le operazioni che può avere dall’unione col corpo”<sup>33</sup>. Sviluppando quest’affermazione, Teresa descrive la passività dei sensi e, di conseguenza, la libertà dalle distrazioni.

A proposito del primo termine, sarebbe meglio parlarne come di un’attività propria del Signore. Teresa lo paragona allo Sposo del *Cantico dei Cantici*, che introduce la sua sposa “nella cella del vino” e sottolinea, che la sposa nel Cantico “non dice che vi sia andata da sé. Dice ancora che andava di qua e di là in cerca del suo amato”. Così vuole spiegare, che l’orazione di cui parla, “è appunto la cella vinaria nella quale il Signore intende introdurci, ma quando e come vuole Lui. Da noi, con i nostri sforzi, non vi possiamo entrare: bisogna che ci introduca Lui, ed egli lo fa quando entra nel centro dell’anima nostra.

Qui, per meglio mostrare le sue meraviglie, vuole che noi non facciamo altro che assoggettarli la volontà, guardandoci bene dall’aprire le porte delle potenze e dei sensi che giacciono addormentati, perché intende entrare nel centro dell’anima senza passare per alcuna porta, come entrò dal suoi discepoli quando disse: *Pax vobis*, e come uscì dal sepolcro senza smuovere la pietra”<sup>34</sup>.

Quando il Signore agisce nell’anima, “l’intelletto cercherebbe di introdursi per intendere qualche cosa di ciò che l’anima sente, ma siccome le sue forze non glielo permettono, rimane così sorpreso che, pur non comprendendo del tutto, non può muovere né mani né piedi”<sup>35</sup>.

Teresa nomina questo stato non soltanto come semplice “morte”, ma come “morte deliziosa”. Ambedue le parole, nel suo pensiero, sono collegate tanto indissolubilmente, che, anche nell’analisi, è difficile parlare della prima, senza la seconda. Proprio per questo quaggiù si trovano alcune espressioni, che dovrebbero trovarsi nel punto seguente.

<sup>29</sup> Ibid., V, 1,1.

<sup>30</sup> Ibid., V, 1,2.

<sup>31</sup> Ibid., V, 1,2; cf. 2,1.

<sup>32</sup> Ibid., V, 1,4.

<sup>33</sup> Ibid., V, 1,4.

<sup>34</sup> Ibid., V, 1,12.

<sup>35</sup> Ibid., V, 1,12.

*b. “Una morte deliziosa”*

Il contenuto della parola “deliziosa” Teresa lo spiega nella stessa frase, dove spiega il contenuto della parola “morte”. Dice: “Deliziosa, perché sembra che [l’anima] si separi dal corpo, per meglio vivere in Dio. Infatti, al corpo non so se rimanga tanto di vita da poter ancora respirare”<sup>36</sup>. Ma questo non è sonno delizioso, dove “l’anima sembra che sia mezzo assopita, perché pare che non sia del tutto addormentata, non si sente neppure sveglia”<sup>37</sup>. Qua l’anima si sente riempita “di gioia, di soddisfazione, di diletto e di pace (...). I piaceri, le ebbrezze e le consolazioni della terra, non sono paragonabili con i sentimenti che Dio produce”<sup>38</sup>. Essi si sentono “nel midollo delle ossa”. Nessuno può rubare questa felicità. L’anima è “addormentata profondamente non solo a tutte le cose della terra, ma pure a se stessa, tanto che per la breve durata di questo fenomeno essa rimane così fuori di se, da non poter formare alcun pensiero, neppure volendo. Qui per sospendere il pensiero non c’è proprio di ricorrere ad alcun’industria. Se ama, non sa come, né chi; se vuole, non sa cosa vuole: e come se sia morta al mondo per vivere di più in Dio”<sup>39</sup>.

Durante la preghiera “non possono entrare neppure le lucertole più piccole, non essendovi immaginazione, memoria o intelletto capaci d’impedire un tanto bene. (...) non vi può entrare a far danno nemmeno il demonio, perché allora Dio è unito all’essenza dell’anima, e il maligno non solo non ha l’ardire d’avvicinarsi, ma credo che di questi segreti non debba neppure intendersene”<sup>40</sup>.

Questi sembrano essere i più significativi elementi della spiegazione di Teresa, su che cosa consiste la preghiera di unione. Lei confessa: “Per ciò che riguarda l’unione, non credo di saperne dire di più (...)”. Ma cominciando a parlare degli “effetti che Dio produce nelle anime quando esse si dispongono a ricevere le sue grazie”<sup>41</sup>, introduce i simboli. Essi spiegano – sembra, più chiaramente delle parole – su che cosa consiste la preghiera nelle *quinte mansioni*.

## **2. Immagini della realtà**

Teresa usa l’immagine della farfalla e delle nozze. Questi immagini sono collegate tra di loro tanto fortemente e necessariamente, come già visto nei termini “morte” e “deliziosa”.

*a. Il processo dell’evoluzione del verme in farfalla*

Più esattamente Teresa ha preso come una delle immagini il processo dell’evoluzione del baco da seta, che si sviluppa cominciando dai piccoli semi e,

---

<sup>36</sup> Ibid., V, 1,4.

<sup>37</sup> Ibid., V, 1,3.

<sup>38</sup> Ibid., V, 1,6.

<sup>39</sup> Ibid., V, 1,6.

<sup>40</sup> Ibid., V, 1,5.

<sup>41</sup> Ibid., V, 2,1.



attraverso il verme, fino a una piccola farfalla bianca, “molto graziosa”<sup>42</sup>. Sull’esempio di questo processo, lei mostra le tappe della crescita interiore. Sulla tappa delle *quinte mansioni* dice: “Quando questo verme si è fatto grande (...) comincia a lavorare la seta e a fabbricarsi la casa nella quale dovrà morire. Questa casa, come vorrei far intendere, è il nostro Signore Gesù Cristo”<sup>43</sup>. Dopo spiega, che quando Gesù “verrà a unire alla sua grandezza la nostra lieve fatica, che è un nulla, le conferirà un valore così eccelso da meritare che Egli si costituisca in nostra stessa ricompensa. (...) vorrei pure unire le nostre piccole pene alle molto grandi che egli un giorno ha sofferto per non fare che una cosa sola”. Così si presenta il contenuto e il significato del primo simbolo. Vorrei soltanto rilevare la profondità dell’ultima frase, che mostra l’unione come l’unione delle nostre “piccole pene” con le “molto grandi” del Cristo Crocefisso<sup>44</sup>. Questa concezione sembra la più coerente alla realtà. L’unione con Cristo è ripresa anche nel secondo simbolo.

*b. L'incontro degli innamorati*

Per meglio spiegare il comportamento e i sentimenti dell’anima nella vita mistica, Teresa si serve dell’immagine dello spotalizio, vale a dire del processo dello sviluppo dell’amore dal primo incontro, attraverso il fidanzamento al matrimonio. Le *quinte mansioni* costituiscono come il tempo dei primi incontri degli Innamorati che vogliono fidanzarsi. Riguardo a questo proposito Teresa scrive: “Nel caso nostro supponiamo che il contratto sia già stipulato, che l’anima sia bene informata di quanto quell’unione le convenga e sia decisa a sottomettersi in tutto alla volontà dello Sposo, non tralasciando nulla di quanto vedrà di suo gradimento. Intanto il Signore, vedendo che l’anima è proprio in queste disposizioni, si dichiara contento di lei e, volendo farsi meglio conoscere, le concede la grazia di venire, come vuol dirsi, a un incontro, per poi unirla a sé. E tutto questo in un brevissimo spazio di tempo, non essendovi di mezzo più alcun contratto, ma soltanto uno sguardo”<sup>45</sup>.

Abbiamo visto come Teresa prova a descrivere la realtà sperimentata. Vediamo adesso come questa realtà oggettiva – in un certo senso indipendente dall’uomo – si ripercuote nella vita di quelli che la sperimentano.

### III. RISULTATI CAUSATI DALLA REALTÀ

I risultati sono presentati come conseguenze dell’incontro degli innamorati. L’innamorata – che s’identifica con la farfalla bellissima – vede “chi è lo Sposo”<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> cf. Ibid., V, 2,2.

<sup>43</sup> Ibid., V, 2,4.

<sup>44</sup> Ibid., V, 2,5.

<sup>45</sup> Ibid., V, 4,4.

<sup>46</sup> Ibid., V, 4,4.

I loro cuori cominciano a battere con lo stesso ritmo<sup>47</sup>, l'amore diventa tanto forte che procura pena. Guardiamo da vicino ognuno di questi effetti.

### 1. La conoscenza dello Sposo

L'anima riceve in un istante questa conoscenza, che non potrebbe acquistare da sola neppure con mille anni di sforzi: "vede – e in maniera molto misteriosa – chi è lo Sposo che deve prendere"<sup>48</sup>. Questo processo porta i frutti, cambiando il suo comportamento verso gli altri, verso lei stessa e verso il Signore.

#### a. *La libertà interiore e la pace*

L'anima riconosce (meglio: sperimenta, sente) come lui è grande e importante. In questa luce, tutto ciò che non è Dio, non la soddisfa più, "specialmente se Dio l'abbia spesso inebriata di quel suo vino, dal quale si ricevono sempre nuovi vantaggi, quasi ogni volta". Scompare anche il suo attaccamento ai parenti e agli amici. "Dopo aver goduto un tal bene (...), avendo sperimentato che il vero riposo non le può venire dalle creature, prova noia di tutto (...). Anche di quei rapporti che non può troncarsi senza offesa di Dio"<sup>49</sup>. Per dirla in poche parole, rimane morta a tutte le cose del mondo<sup>50</sup>.

Riconosce pure la grande cura che ha di lei il Signore. Vede chiaramente che lui "sa disporre le cose meglio di come lei le possa desiderare". Di conseguenza "essa ha pace (...) perché, a parte il pericolo di perdere Dio e il dolore di vederlo offeso, non vi è allora più nulla che la possa affliggere, non la povertà, non le malattie, neppure la morte, eccetto quella di coloro che nella Chiesa di Dio possono fare del bene"<sup>51</sup>.

Certamente, rimangono le pene e le gioie, che "sono un prodotto spontaneo della natura e della carità, come la compassione dei mali altrui, sofferta pure da nostro Signore quando risuscitò Lazzaro". Queste non entrano soltanto nelle sette mansioni ma anche "lungi dal penetrare sino in fondo all'anima, non toccano che i sensi e le potenze"<sup>52</sup>. Questi cambiamenti sono provocati per l'esperienza dell'innamorata, che l'amato solo basta. Siffatta esperienza è un frutto della scoperta di chi è lui in realtà. In seguito, nella luce di questa scoperta, l'innamorata vede anche se stessa.

#### b. *"Non si riconosce più"*

Servendoci dei simboli introdotti da Teresa, possiamo dire così: L'innamorata era convinta che fosse un verme e si sforzava di morire. Ora però nota che è una farfalla bianca e rimane stupefatta. "Non si riconosce più (...).

<sup>47</sup> cf. Ibid., V, 2,12.

<sup>48</sup> Ibid., V, 4,4.

<sup>49</sup> Ibid., V, 2,8.

<sup>50</sup> cf. Ibid., V, 2,7.

<sup>51</sup> Ibid., V, 3,3.

<sup>52</sup> Ibid., V, 3,4.

Conosce benissimo che a meritare [questo bene] non è da lei”<sup>53</sup>. Vede che Dio le ha dato tutto per niente. Diventa pronta a tutto<sup>54</sup>, ma questa prontezza non è il frutto delle sue riflessioni oppure della voglia del ringraziamento. Questa prontezza – una delle tracce dell’amore – è pure un dono di Dio! L’innamorato ha “ordinato in lei” l’amore<sup>55</sup>. A questo dono segue un altro. Qua l’ordine della grazia non è però tale, che un dono ricevuto e sfruttato provoca un altro. Qui regna la logica degli innamorati, che vogliono colmarsi di favori senza fine.

## 2. “Il sigillo di Dio”

Attraverso la sua disponibilità, l’anima diventa come “una cera su cui s’imprime il sigillo”. “L’abbandono con cui quest’anima si è rimessa nelle mani di Dio, unito al grande amore che lei gli porta, la rende così soggetta da non sapere né volere che una cosa: che egli faccia di lei tutto quello che vuole”. Come “la cera non è modificata dal sigillo in sé” ma soltanto se si tiene “pronta a riceverlo con la sua mollezza”, anche ciò che fa l’anima “e soltanto di stare immobile senza opporre resistenza”<sup>56</sup>.

In che cosa consiste l’essenza della grazia nascosta sotto il simbolo del sigillo? È una grazia veramente “incomparabile”. Per “indurre l’anima a riconoscersi per sua”, Dio “le dà quello che ha, vale a dire, le stesse disposizioni avute in terra da suo Figlio”<sup>57</sup>.

Ora vediamo, che dall’incontro con l’Amato l’innamorata farfalla esce volendo solamente ciò che lui vuole, e infiammata di un grande Amore.

## 3. L’Amore

In questa tappa della crescita, l’amore non raggiunge ancora il suo zenit ma già comincia mostrare la propria forza e pena.

### a. La forza dell’Amore

Tale amore abbraccia non soltanto i sentimenti, ma tutte le dimensioni dell’uomo. La sua forza si esprime nelle azioni della vita quotidiana. Soprattutto l’innamorata “si sente presa da un desiderio vivissimo” di fare qualcosa grande per Dio e partecipare alle sue sofferenze. In questo modo vuole “lodare Iddio”. Non rifiuta di “distruggersi e di affrontare mille morti”<sup>58</sup>. “Piccola farfalla” vive “in continua agitazione (...), incapace di fermarsi e riposare”. “Ormai non fa più conto di ciò che praticava quando era verme. (...) I suoi desideri sono immensi, e le sembra poco quanto può fare per Iddio. Neppure più si meraviglia di ciò che i santi hanno fatto, perché sa per esperienza quanto il Signore aiuti, trasformando l’anima in modo tale da

---

<sup>53</sup> Ibid., V, 2,7.

<sup>54</sup> cf. Ibid., V, 4,4.

<sup>55</sup> cf. Ibid., V, 2,12.

<sup>56</sup> Ibid., V, 2,12.

<sup>57</sup> Ibid., V, 2,13.

<sup>58</sup> Ibid., V, 2,7.

renderla irricognoscibile, quasi non è più quella di prima. La debolezza (...) si è convertita in forza»<sup>59</sup>.

Vuole non soltanto lavorare per Dio. Vuole anche “in solitudine darsi a grandi sofferenze, cominciando subito ad occuparla senza che sappia liberarsene, e sospira con ardore di abbandonarsi alla penitenza”<sup>60</sup>. Tale amore è abbastanza forte, per suscitare il dolore nell’innamorata.

*b. La pena dell’Amore*

L’innamorata comincia guardare il mondo con gli occhi di Dio. Nel suo cuore cominciano a risuonare i sentimenti e i desideri di Dio. Questo diventa penoso all’innamorata, poiché lei vede i desideri di Dio che non si realizzano ancora e sente come fatti a lei stessa tutti i dispiaceri fatti a Dio dagli altri.

Prima fonte dell’afflizione profonda dell’innamorata è vedere offeso il suo amato, perché lei vuol “fare che tutti conoscano il suo Dio”<sup>61</sup>. Lei “sperimenta questa pena ogni qualvolta si mette in orazione. Pena che in parte le deriva dal dolore vivissimo di vedere Iddio vilipeso e poco onorato dal mondo, e nel considerare il gran numero di eretici e di morti che vanno perduti, benché lo senta assai di più per la perdita dei cristiani. Teme che molti siano quelli che si dannano, sebbene non ignori la grandezza della misericordia di Dio e sappia che quegli infelici possono sempre correggersi e salvarsi, nonostante la malvagità della loro vita”<sup>62</sup>. Questo dolore è “così intollerabile che pur di non soffrirlo [l’innamorata] amerebbe meglio morire”<sup>63</sup>.

Un altro dolore, nato dall’Amore, provoca “penosa preoccupazione per gli altri”. Lei non soltanto capisce, ma vede, sperimenta come “gran male (...) è l’offesa di Dio”. Si senta collegata – come con i suoi fratelli – con tutti “quanti si dannano”. Già non può pensare solo a se stessa, allora deve sopportare “la pena (...) così penetrante (...) la quale sembra che stritolino e macini l’anima senza che essa vi contribuisca, né alle volte lo voglia”<sup>64</sup>. Questa pena non nasce dalle “riflessioni”, è una conseguenza del “sigillo” ricevuto, del quale abbiamo parlato.

Inoltre l’innamorata deve subire il dolore derivante anche da causa propria. “Dopo aver goduto un tale bene (la preghiera dell’unione), le cose della terra non la soddisfano più (...). Avendo sperimentato che il vero riposo non le può venire dalle creature, prova noia di tutto”<sup>65</sup>. Ma “tornare donde è uscita (...) non è cosa in suo potere”<sup>66</sup>. Lei “qui non è ancora così sottomessa al volere di Dio come lo sarà più avanti”, allora non l’aiuta tanto pensare, che questo è la volontà di Dio<sup>67</sup>.

<sup>59</sup> Ibid., V, 2,8; cf. 2,13.

<sup>60</sup> Ibid., V, 2,7; cf. 2,13.

<sup>61</sup> Ibid., V, 2,7.

<sup>62</sup> Ibid., V, 2,10.

<sup>63</sup> Ibid., V, 2,14.

<sup>64</sup> Ibid., V, 2,11.

<sup>65</sup> Ibid., V, 2,8.

<sup>66</sup> Ibid., V, 2,9.

<sup>67</sup> cf. Ibid., V, 2,10.

L'anima che ha ricevuto una grazia tanto grande, rimane sempre libera. Può rigettarla e non andare avanti, più vicino al suo amato. Ma sempre quest'anima "getta il seme per dar vita ad altre farfalle (...) perché Dio vuole, che grazie così grandi non siano date invano"<sup>68</sup>.

L'anima anche può non sperimentare gli effetti sui quali abbiamo parlato in questo capitolo. Ma "quando ella ritorna in sé, in nessun modo può dubitare che Dio sia stato in lei ed ella in Dio. Questa verità le rimane scolpita al vivo, da non poterne affatto dubitare né dimenticarla, neppure dopo molti anni"<sup>69</sup>. In questa certezza sta appunto il segno, che la preghiera dell'unione era vera.

In fine dobbiamo ricordare, che gli effetti nascono dalla vita e ad essa conducono. Adesso dobbiamo perciò parlare delle esigenze che la vita ci pone in questi momenti.

#### IV. ESIGENZE E LORO CARATTERISTICHE

Le esigenze, delle quali vogliamo parlare, sono una conseguenza della realtà sperimentata che abbiamo appena descritto. Esse nello stesso tempo permettono di andare avanti e non tornare indietro. Non si deve spiegare la necessità di progresso. Dobbiamo però essere consapevoli del pericolo di perdere tutto. Teresa parla di questo con chiarezza, servendosi d'esempi biblici<sup>70</sup>. Lei indica anche da dove proviene questa difficoltà: "Eppure ho conosciuto alcune persone molto avanzate che dopo esser giunte sin qui, il demonio è riuscito a far sue, mediante insidie ed astuzie sottili. Credo che, pur di riuscirci, debba mobilitare tutto l'inferno, essendo persuaso che rovinare un'anima sola di queste è rovinarne una moltitudine"<sup>71</sup>.

Per noi sarà utile conoscere in qual modo agisce l'inferno in tali casi: "arriva il demonio con le sue grandi astuzie, e sotto parvenza di bene la distacca a poco a poco da quella divina volontà in certe piccole cosette, ingannandola in varie altre col farle credere che non siano cattive. Le offusca l'intelligenza, le raffredda la volontà, le fa crescere l'amor proprio; e così, da una all'altra cosa, la separa dal volere di Dio accostandola alla sua"<sup>72</sup>.

Nonostante la possibilità di questi pericoli, Teresa invita alla speranza, spiegando, che tutto questo – pur essendo una difficoltà reale – non soltanto non deve distruggere l'amicizia profonda degli innamorati, ma può rafforzarla. Questo può essere infatti una prova di fedeltà: "il Signore potrebbe permettere tutto questo per vedere come si diporti quell'anima di cui vorrebbe servirsi per illuminare le altre, perché se ella ha da essere infedele, è meglio che lo sia

---

<sup>68</sup> Ibid., V, 3,1; cf. 3,2.

<sup>69</sup> Ibid., V, 1,9.

<sup>70</sup> Ibid., V, et. 4,7.

<sup>71</sup> Ibid., V, 4,6.

<sup>72</sup> Ibid., V, 4,8.

subito, piuttosto di divenirlo quando può far danno a molte altre”<sup>73</sup>.

È allora importante notare il realismo di Teresa. Essa vede i pericoli e non c’invita alla passività quietistica, ma allo sforzo. Dice: “non dobbiamo mai trascurarci”<sup>74</sup>.

Ma non basta lavorare. Si deve sapere lo scopo di questo lavoro. Per Teresa è chiaro, che lo scopo non dipende da noi, ma da Dio. Noi siamo invitati a interiorizzare questo scopo. Vediamo adesso come la santa comprende tale interiorità.

### **1. L’unione con la volontà di Dio**

Teresa parla di questa come di un comportamento assolutamente necessario. Dice, che senza l’unione con la volontà di Dio si perdono, per loro colpa, tanti “chiamati da Dio all’apostolato, onorati come Giuda delle sue stesse comunicazioni ed elevati al regno come Saul”<sup>75</sup>. Il più prezioso frutto dell’unione con Dio è l’unione con la sua volontà. Teresa spiega, che la vera unione con Dio è possibile soltanto per quanti si sforzano “di acquistarla col sottomettere la propria [volontà] alla Volontà di Dio”<sup>76</sup>.

Sapendo, che “questa è l’unione (...) più evidente e più sicura”<sup>77</sup>, domandiamoci in che cosa consiste. Anche qui la risposta di Teresa è molto realistica: “Secondo voi, figliuole mie, in che consiste questa divina volontà? Nell’esser noi così perfette da formare una cosa sola col Figliolo e col Padre, come Gesù Cristo ha domandato (...). Non crediate però che la conformità alla volontà di Dio consiste nel non sentire dispiacere se muore mio padre o mio fratello, oppure nel sopportare con gioia eventuali tribolazioni o infelicità. Sarebbe buona cosa, ma alle volte potrebbe essere frutto di umana discrezione, in quanto che, vedendo che non v’è più rimedio, si fa di necessità virtù. Quanti atti di questo genere ed altri consimili seppero fare i filosofi con la loro sapienza! Per noi la volontà di Dio non consiste che in due cose: nell’amore di Dio e nell’amore del prossimo”<sup>78</sup>.

Dell’amore al prossimo – il più importante segno dell’amore di Dio per Teresa – parleremo nel capitolo seguente. Adesso guardiamo su che cosa consiste l’amore di Dio. Gli scritti di Teresa sembrano indicare due atteggiamenti: Non impedire l’azione del Signore e rimettere assolutamente tutto nelle sue mani.

#### *a. Non impedire l’azione del Signore*

Teresa invita in modo energico allo sforzo, all’azione<sup>79</sup>. Nello stesso tempo sottolinea però, che “in questa operazione di Dio nell’anima noi non possiamo

<sup>73</sup> Ibid., V, 4,8.

<sup>74</sup> Ibid., V, 1,2; cf. 3,1.

<sup>75</sup> Ibid., V, 3,2.

<sup>76</sup> Ibid., V, 3,3; cf. 3,5.

<sup>77</sup> Ibid., V, 3,5.

<sup>78</sup> Ibid., V, 3,7.

<sup>79</sup> cf. Ibid., V, 2,6.

far nulla” con le nostre forze<sup>80</sup>, L’innamorata farfalla – come la Sposa del *Cantico dei Cantici* – dice, descrivendo il suo stato: “Il Re (...) mi ha introdotta. Non dice che vi sia andata da sé. Dice ancora che andava di qua e di là in cerca del suo amato”<sup>81</sup>. Vediamo allora, che per unire la nostra volontà con la volontà di Dio ci vogliono tanti sforzi dei quali Teresa parla per esempio in 2,6. In realtà noi non ci sforziamo da soli. È il Signore che agisce. Lui ci dà la sua grazia e indica la strada<sup>82</sup>.

Noi dobbiamo collaborare con Lui. Questa collaborazione esige la disponibilità verso il Signore. Dobbiamo permettergli di agire. Non possiamo creare ostacoli, come “certi semidotti paurosi che mi costarono assai. Chi non crede che Dio sappia fare assai di più, e non ammette che possa essersi compiaciuto e possa tuttora compiacersi di comunicarsi talvolta con le sue creature, costui, secondo me – scrive Teresa – tiene chiusa la porta a ogni divina effusione”<sup>83</sup>. Come si può rispondere pienamente alla chiamata? Teresa spiega, che la piena disponibilità esige l’oblazione totale.

### *b. Ridare tutto al Signore*

Per permettere al Signore di fare di noi qualunque cosa voglia, dobbiamo rimetterci nelle sue mani senza nessuna riserva. Tale atteggiamento è indispensabile secondo Teresa. Non sono necessarie le forze fisiche: “Ho detto che ci fortifichi l’anima, acciocché intendiate che le forze del corpo, se Dio non le dà, non sono necessarie. Non solo non impedisce ad alcuno di acquistarsi le sue ricchezze, ma si contenta che ognuno gli dia ciò che ha”<sup>84</sup>.

Non c’è bisogno allora di fare cose straordinarie. Come la vedova del Vangelo possiamo dare poco, ma dobbiamo dare tutto. Non ritenere niente per noi stessi. Teresa dice, che “questa è la prova migliore” per sapere “se la nostra orazione arrivi o non arrivi all’unione”. Teresa però non spiega perché le cose stanno così. Forse non lo spiega, perché è evidente: abbandonarsi nelle mani della persona amata esige ed esprime nello stesso tempo la più grande profondità dell’amore. “Fa di me qualunque cosa vuoi” e “Tutto ciò che è mio è tuo” – queste sono le espressioni, e i desideri dell’amore maturo e profondo.

Tuttavia l’amore vero non conduce mai alla passività. Desidera agire e cambia l’azione, segnandola con la propria nobiltà. Proviamo ad analizzare quest’attività.

## **2. La crescita delle virtù, come esigenza e segno**

Una matura relazione con Dio (l’unione) cambia il nostro comportamento verso gli altri e noi stessi.

---

<sup>80</sup> cf. Ibid., V, 2,1; 1,11.

<sup>81</sup> Ibid., V, 1,12.

<sup>82</sup> cf. Ibid., V, 1,2.

<sup>83</sup> Ibid., V, 1,8.

<sup>84</sup> Ibid., V, 1,3.

*a. L'amore fraterno*

Da una parte Teresa spiega, che dobbiamo amare i fratelli perché tale è per noi la volontà di Dio, con la quale vogliamo essere uniti, vale a dire prenderla come propria<sup>85</sup>. Indica perciò l'amore fraterno come una strada verso l'unione con Dio<sup>86</sup>. Spiega, che “Iddio ci ama tanto, che in ricompensa dell'amore che avremo per il prossimo, farà crescere in noi, per via di mille espedienti, anche quello che nutriamo per Lui. È di ciò non v'è dubbio”<sup>87</sup>. D'altra parte Teresa considera l'amore fraterno come segno infallibile dell'amore di Dio.

L'amore per Teresa non è però soltanto un sentimento: “procuriamo di esaminare noi stesse fin nelle più piccole cose, senza far conto di certe idee che alle volte ci vengono in massa durante l'orazione, per le quali ci pare di esser pronte per amore del prossimo a intraprendere e a far cose molto grandi, anche per la salvezza di un'anima sola. Se le nostre opere non vi corrispondono, non abbiamo motivo di crederci tanto”<sup>88</sup>. “Il Signore vuole opere. Vuole, ad esempio che non ti curi di perdere quella devozione per consolare un'ammalata verso la quale vedi di poter essere di sollievo, facendo tua la sua sofferenza, digiunando tu, se occorre, per dare a lei da mangiare; e ciò non tanto per lei, quanto perché sai che questa è la volontà di Dio. (...) Altrettanto se senti lodare una persona, devi rallegrarti di più come se quelle lodi fossero per te. (...) E ancora, godere che le virtù delle sorelle siano conosciute, sentire pena di un loro difetto, come se fosse tuo, e cercare di coprirlo”<sup>89</sup>

Per Teresa l'amore fraterno consiste non soltanto nel comportamento esteriore ma anche – nello stesso tempo – nell'atteggiamento interiore. L'amore libera – indica Teresa – da un tipo di egoismo spirituale. (Questo pensiero per Teresa è marginale, ma mi sembra importante da notare).

Come già abbiamo detto, le vere relazioni con Dio creano non soltanto un comportamento differente verso gli altri, ma cambiano anche noi stessi.

*b. L'accettazione della verità verso sé stesso*

Si potrebbe chiamare questo atteggiamento semplicemente come umiltà. Essa nel cammino spirituale occupa un posto molto importante ed è indispensabile. Da una parte essa protegge dal diavolo, non permettendogli d'impedire la nostra crescita. Dall'altra ci aiuta a maturare. Il diavolo non ci può far del male tanto facilmente, se fossimo consapevoli della verità di noi stessi e non contiamo soltanto sulle nostre forze<sup>90</sup>. Se ci consideriamo come gli ultimi e i più piccoli, dobbiamo ascoltare le ispirazioni e gli avvertimenti, attraverso i quali Dio vuole salvarci: “Esaminandoci seriamente e pregando il Signore

<sup>85</sup> cf. Ibid., V, 3,7.

<sup>86</sup> cf. Ibid., V, 3,12.

<sup>87</sup> Ibid., V, 3,8.

<sup>88</sup> Ibid., V, 3,9; cf. 3,12.

<sup>89</sup> Ibid., V, 3,11.

<sup>90</sup> cf. Ibid., V, 4,9; 1,13.



di illuminarci vedremo subito dove guadagniamo e dove invece perdiamo”<sup>91</sup>.

Non basta però vedere. Si deve accettare la verità di noi stessi e metterci a lavorare sulle proprie deficienze, per camminare nella verità. Così il diavolo non potrà persuaderci, che siamo tali, quando non lo siamo.

Che il diavolo si sforza per farci credere in una cosa non vera, Teresa lo dice chiaramente: “Così si dice per ciò che riguarda l’umiltà e le altre virtù. Le astuzie del demonio sono grandi. Per farci credere che possediamo una virtù, mentre non l’abbiamo, mette in moto tutto l’inferno, e ne avrà ragione per il gran danno che si può fare, perché queste virtù, derivando da tale radice, saranno sempre segnate da qualche vanagloria, contrariamente a quelle di Dio, dalle quali esula con esse anche la superbia”<sup>92</sup>.

Teresa c’invita anche a sviluppare la nostra umiltà. Spiega con realismo, che questa consiste nei pensieri buoni e nei grandi desideri, ma esige la pratica quotidiana<sup>93</sup>

La santa ha accentuato di più la necessità della disponibilità totale, del servizio al prossimo e dello sviluppo della vita nella verità. Ma lei è consapevole che ci sono necessarie tante altre virtù<sup>94</sup> per andare avanti, per non fermarci e per non tornare in dietro nel cammino spirituale.

## CONCLUSIONE

Abbiamo visto, come una grande mistica e dottore della Chiesa parla di una delle più belle esperienze della vita interiore. Mai con quietismo – sempre con realismo spirituale. Per Teresa non bastano persuasioni personali ed esperienze interiori per discernere le profonde realtà spirituali. Lei è persuasa, che tali esperienze devono esprimersi nella vita e cambiarla.

È bene ricordare, che la realtà descritta da Teresa nelle *quinte mansioni*, non è un fine dell’esperienza cristiana. Essa può diventare ancora più bella e più profonda: nello schema del castello interiore esistono ancora due mansioni<sup>95</sup>.

Dobbiamo anche ricordare sempre, che questo castello del quale abbiamo tentato di conoscere un pò di più è un castello personale di Teresa. Allora i castelli della nostra vita possono essere soltanto simili a quello, mai identici<sup>96</sup>.

---

<sup>91</sup> Ibid., V, 4,9.

<sup>92</sup> Ibid., V, 3,9.

<sup>93</sup> Ibid., V, 3,10.

<sup>94</sup> Ibid., V, 3,6.

<sup>95</sup> ERMANO DEL SS. SACRAMENTO, *Le sette mansioni*, in: AA.VV., *Santa Teresa maestra di orazione*, Roma 1963, p. 223-242.

<sup>96</sup> Cf. S. POSSENZINI, *Vita cristiana e santità laicale*, in: AA.VV. *Teresa di Gesù, maestra di santità*, Roma 1982, p. 215-231.

## STRESZCZENIE

**Doświadczenie duchowe  
piątego mieszkania «Twierdzy wewnętrznej»**

Doświadczenie duchowe opisywane przez św. Teresę od Jezusa w piątym mieszkaniu „Twierdzy wewnętrznej” jest szczególnie interesujące, gdyż znajduje się na pograniczu między „zwyczajnym” życiem duchowym a mistyką.

Rzeczywistość przeżywaną na tym etapie św. Teresa określa jako śmierć pełną słodyczy. Równie ważny w tym kontekście jest termin „śmierć” jak „słodka”. By ukazać istotę tej śmierci, Święta posługuje się obrazem jedwabnika, który z robaka staje się uroczym motylem oraz obrazem spotkania zakochanych.

To doświadczenie niesie ze sobą duchowe konsekwencje. Jako pierwszą św. Teresa wymienia łaskę poznania, kim jest Umiłowany Bóg, którego człowiek ma poślubić. To poznanie – nieosiągalne własnym wysiłkiem – zmienia stosunek człowieka do Boga, do siebie samego i do innych. Ponieważ czuje, jak Bóg jest ważny i wielki – nic poza Bogiem już go nie nasyci. Wobec innych zyskuje wolność wewnętrzną, a wobec siebie pokój płynący z zawierzenia. Oczywiście doświadcza nadal trudu, radości i bólu. W świetle Boga człowiek poznaje też siebie i ogarnia go zadziwienie. Wydawało mu się, że jest jak robak i starał się umrzeć. Tymczasem odkrywa, że Bóg uczynił go pełnym blasku motylem. Widząc, że Bóg obdarował go wszystkim za darmo – staje się gotowy na wszystko dla Boga. Dyspozycyjność wobec Boga jest w nim tak bezgraniczna, jak wosku gotowego i spragnionego, by Bóg odciskał w nim swoją pieczęć. „Już nie ja żyję lecz żyje we mnie Chrystus (Ga 2,20) – to sedno tej łaski. Taki człowiek, ogarnięty potężną miłością do Boga nie lęka się wyniszczyć dla Niego; nie potrafi troszczyć się o siebie, bo przepelnia go troska o Boga. Ta miłość do Boga napelnia go często bólem, gdyż patrzy na świat Bożymi oczyma a w jego sercu brzmi echem uczucia i pragnienia Boga.

Ten stan duchowy nie jest dany w sposób nieodwracalny. Można tę łaskę utracić. Św. Teresa naucza, że od osób, których życie duchowe opisuje w symbolicznie w piątej komnacie „Twierdzy wewnętrznej” wymaga się przede wszystkim zjednoczenia z wolą Bożą, które polega na tym, aby nie przeszkadzać Bogu w działaniu oraz aby wszystko – jak uboga wdowa z Ewangelii – oddać Bogu. Równocześnie wymogiem, ale też znakiem na tym etapie życia duchowego jest rozwój cnót, pośród których św. Teresa wymienia przede wszystkim miłość braterską oraz umiejętność przyjmowania prawdy o sobie samym.

*O. Kazimierz Lubowicki OMI*

**Słowa kluczowe/ Key words:**

zjednoczenie mistyczne, obumieranie, zadziwienie  
mystical union, dying, astonishment, amazement

BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

## WIARA, ROZUM I LEKTURA BIBLIJ

„«Na początku był logos». Bóg działa poprzez logos.  
Logos oznacza zarazem rozum i słowo – rozum, który jest twórczy,  
ale może się udzielać właśnie jako rozum”.  
(Benedykt XVI, 12 IX 2006 w Ratyźbonie)

### I. GDY ROZUM ŚPI...

Niniejszy tekst ma charakter bardzo praktyczny i pastoralny: jest odpowiedzią na pytania, z którymi spotykam się nieustannie w rozmaitych grupach modlitewnych, na wykładach teologii, na spotkaniach ruchów odnowy Kościoła. Są to pytania dotyczące Biblii. Jako że zlecono mi zadania duszpasterskie związane z ruchami i stowarzyszeniami katolickimi, animatorzy tych grup często kierują do mnie pytania o dobre katolickie pomoce do czytania Pisma św.

Zapraszam do refleksji na kanwie kilku myśli zaczerpniętych z książki Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu*. Na samym początku tego dzieła Papież prezentuje nam szkic historii biblistyki minionego stulecia<sup>1</sup>, zaczynając od tego, że w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku można było spotkać „całą serię budzących zachwyty dzieł o Jezusie”, ukazujących Jezusa Chrystusa jako prawdziwego człowieka żyjącego na ziemi i przynoszącego „ludziom Boga, z którym jako Syn stanowił jedno. W ten sposób przez Człowieka Jezusa stał się widzialny Bóg”. Jednak począwszy od lat pięćdziesiątych, ów obraz Jezusa Chrystusa w literaturze zaczął ulegać różnorodnym przeobrażeniom. Coraz bardziej bowiem upowszechniało się przekonanie, że Nowy Testament jest wytworem fantazji pierwotnego Kościoła i że ma bardzo nikły związek z faktami historycznymi. Tak więc oddzielono „Jezusa historii” od „Chrystusa wiary”,

---

<sup>1</sup> BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. I, Kraków 2007, s. 5-6.

a w rezultacie „te dwie rzeczywistości coraz bardziej oddalały się od siebie”. Postać Jezusa, ukazująca się w wyniku badań historyczno-krytycznych, „była coraz mniej wyraźna i jej kontury coraz bardziej zamazane”, natomiast rekonstrukcje Jego postaci „stawały się coraz bardziej sobie przeciwstawne: od antyrzymskiego rewolucjonisty, dążącego do obalenia panujących potęg i ponoszącego porażkę, po łagodnego moralistę, który na wszystko zezwala, a mimo to, nie wiadomo dlaczego, sam zostaje stracony”. W związku z tym Benedykt XVI zadaje retoryczne pytanie: „Co może jednak znaczyć wiara w Jezusa Chrystusa, w Jezusa Syna Boga żywego, jeżeli Człowiek Jezus zupełnie różnił się od Tego, którego ukazują ewangelisci i na podstawie Ewangelii głosi Kościół?”.

Co prawda, istniała jednocześnie pewna „nieufność wobec tych obrazów Jezusa, sama jednak Jego postać coraz bardziej się od nas oddalała”, jak również „pozostało [...] wrażenie, że o Jezusie mamy niewiele pewnych wiadomości i że Jego obraz dopiero później ukształtowała wiara w Jego boskość. [...] wrażenie to przeniknęło w znacznym stopniu do świadomości chrześcijan”. Benedykt XVI komentuje to następująco: „Sytuacja ta jest dramatyczna dla wiary, ponieważ niepewny się staje właściwy punkt jej odniesienia: zachodzi obawa, że wewnętrzna przyjaźń z Jezusem, do której przecież wszystko się sprowadza, trafia w próżnię”.

Zatem skoro chrześcijaństwo sprowadza się do wewnętrznej przyjaźni z Jezusem, a my o Jezusie nie wiemy nic pewnego, to znaczy tyle, że chrześcijaństwo polega na przyjaźni z kimś, o kim wiemy jedynie to, co inni ludzie mniemali o Jezusie. Papież konkluduje: wtedy wszystko „trafia w próżnię”.

Wielu katolików już wcześniej zauważyło, że do powszechnej świadomości przeniknęło przekonanie, iż czytając Nowy Testament, mamy kontakt z wiernymi z 60 czy 70 roku I wieku, ale nie mamy kontaktu z samym Jezusem. Jednak katolicy, którzy to zauważali, niekiedy wcale nie byli tym zaniepokojeni. W jednej z biblijnych grup modlitewnych sam słyszałem kiedyś takie oto wprowadzenie do refleksji nad sceną ewangeliczną: „Będziemy studiować scenę z Ewangelii św. Mateusza. Wprawdzie nowoczesna krytyka biblijna wyjaśniła, że opisywane tu wydarzenie nie miało miejsca, ale nie jest to ważne. Istotne jest orędzie zawarte w tym tekście, a nie jego autentyczność”.

Jak potraktować takie wprowadzenie do spotkania wokół ewangelicznego tekstu? To jest świadectwo tego, o czym pisał Benedykt XVI. Tego typu świadomość przeniknęła nie tylko do krytyków Kościoła, ale także do świadomości ludzi wierzących, którzy to przyjęli jako naukowy pewnik. Tymczasem Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu* spełnił rolę owego dziecka z opowieści o królu, którego odziewano w różne szaty, a które w rzeczywistości nie istniały. Dziecko zawołało: „Król jest nagi!” i podobnie Papież zawołał: „Król jest nagi!”.

Jeśli jedyną wartością ewangelicznych opowieści miałyby stanowić orędzie, a nie odniesienie do tego, co się faktycznie wydarzyło, to miałyby one wartość podobną do innych dydaktycznych historii czy historyjek, które też nie muszą

mieć odniesienia do rzeczywistości. Zresztą niektórzy do takich wniosków doszli. Na przykład dla niemieckiego teologa Eugena Drewermanna sceny ewangeliczne to rodzaj bajek, mających wielką wartość – ale jedynie dydaktyczną. Pisał to w dobrej wierze, aby podkreślić wartość tekstu ewangelicznego na dzisiaj. Tymczasem jeżeli związek wspólnoty Kościoła z powstawaniem Pisma Świętego jest taki, że święty tekst jest dowolnym wytworem wspólnoty kościelnej, bez większego związku z faktami z życia Jezusa z Nazaretu, to Nowy Testament nie może być podstawą wiary dla racjonalnie myślącego człowieka. Wtedy nie można być zarazem człowiekiem rozumnym i chrześcijaninem.

## II. ŚLADY, KTÓRE JUŻ PRZEPADŁY

Jednym z największych autorytetów dla tego typu szkoły myślenia egzegezyjnego jest luterński biblista Rudolf Bultmann († 1976), reprezentant szkoły myślenia, według której o Jezusie z Nazaretu, „Jezusie historii”, nie wiemy praktycznie nic, natomiast znamy jedynie dane wiary Kościoła o „Chrystusie wiary”.

Gdyby odrzec to z teologicznego żargonu i przetłumaczyć na język codzienny, znaczy to chyba tyle, że wiara chrześcijańska jest wytworem fantazji i że w Kościele przekazuje się wiarę, o której w ogóle nie wiemy, czy jest prawdziwa, a nawet mamy wszelkie dane przypuszczać, że jest nieprawdziwa. I na tym właśnie polega cała paradoksalność sytuacji: Bultmann stwierdzi, że to nic nie szkodzi, bo nie jest ważna autentyczność ewangelicznej historii, lecz tylko jej orędzie. Oto cytat z jednej z najsłynniejszych książek Bultmanna *Jezus i Słowo*: „Prawie nic nie można się dowiedzieć o życiu i osobie Jezusa, ponieważ wczesne źródła chrześcijańskie nie wykazują zainteresowania ani jednym, ani drugim. Co więcej, są fragmentaryczne i często legendarne, a innych źródeł na temat Jezusa nie ma [...]. W Ewangeliach synoptycznych wszystko, co z powodu formy języka lub treści może pochodzić z chrześcijaństwa hellenistycznego, należy wykluczyć jako źródło wiedzy o nauczaniu Jezusa.

Analiza krytyczna mówi nam, że istotne elementy trzech Ewangelii [synoptycznych] pochodzą z aramejskiej tradycji najstarszej wspólnoty palestyńskiej. [...] Ale nie mamy żadnej pewności, że Jezus naprawdę wypowiedział słowa na-wet z tej najstarszej warstwy. Jest możliwe, że zawartość tej warstwy też jest wynikiem skomplikowanych procesów historycznych, których ślady już przepadły”<sup>2</sup>.

Co z tego wynika? Według Bultmanna „wczesne źródła chrześcijańskie nie wykazują zainteresowania” ani życiem, ani osobą Jezusa. Twierdzenie to wydaje się jednak nieprawdziwe. Można kwestionować, czy Ewangelista wiernie relacjonuje opisywane przez siebie wydarzenia, ale czytelnik czterech Ewangelii ewidentnie odnosi wrażenie, że teksty te wykazują zainteresowanie osobą

---

<sup>2</sup> R. BULTMANN, *Jesus and the Word*, 1934, [www.religion-online.org/showbook.asp?title=426](http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=426) [2007].

Jezusa, tym, co mówił, jak się zachowywał, jakie miał odczucia i emocje oraz co i kiedy robił. Tak więc teksty ewangeliczne są wybitnie zainteresowane i osobą, i życiem Jezusa, a mimo to Bultmann twierdzi – mając na myśli głównie Nowy Testament – że tak nie jest, „co więcej, są fragmentaryczne i często legendarne, a innych źródeł na temat Jezusa nie ma”.

Następnie Bultmann przedstawia swoje mniemanie na temat wiarygodności tekstów ewangelicznych. Mówi, że w Ewangeliach synoptycznych jest wiele form językowych lub treści, które pochodzą z chrześcijaństwa hellenistycznego, czyli związanego z kulturą grecką. Zdaniem Bultmanna należy je wykluczyć jako źródło wiedzy o nauczaniu Jezusa. Mówi dalej, że analiza krytyczna obok źródeł hellenistycznych wyróżnia też elementy pochodzące z tradycji aramejskiej, czyli semickiej tradycji wspólnoty palestyńskiej. I tutaj, gdzie chciałoby się powiedzieć: „O, nareszcie! A więc mamy przynajmniej coś pewnego!”, Bultmann kończy, że „nie mamy żadnej pewności, że Jezus naprawdę wypowiedział słowa nawet z tej najstarszej warstwy. Jest możliwe, że zawartość tej warstwy też jest wynikiem skomplikowanych procesów historycznych, których ślady już przepadły”.

Tego typu wypowiedzi są skomentowane w książce Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu* bardzo racjonalnym pytaniem: Jeśli ślady czegoś przepadły, to skąd możemy wiedzieć, że to w ogóle się zdarzyło? Jest to podejmowanie wnioskowania o rzeczywistości bez żadnych podstaw do wniosków.

Bultmann jest też autorem powiedzenia: „Nie można używać światła elektrycznego oraz odbiornika radiowego, w chorobie stosować środków nowoczesnej medycyny – a jednocześnie wierzyć w świat duchów i cudów Nowego Testamentu. A kto myśli, że osobiście może tak żyć, niech uświadomi sobie, że chociaż czyni to dla podtrzymania chrześcijańskiej wiary, to zmienia chrześcijańskie przepowiadanie w coś niezrozumiałego, a nawet niemożliwego”<sup>3</sup>.

Dziś powiedzielibyśmy: jeśli ktoś może godzić używanie elektryczności z wiarą w cuda Nowego Testamentu, niech sobie uświadomi, że jego postępowanie „zmienia chrześcijańskie przekonywanie w coś niezrozumiałego, a nawet niemożliwego”. Ma to zapewne znaczyć, że jeśli ktoś dziś mówiłby na ambonie przez mikrofon, że wierzy w cuda nowotestamentowe, to spowodowałby, że słuchacze ze zgorzeniem się wycofają i przestaną wierzyć, bo to przecież niemożliwe. Nie wydaje się jednak, byśmy w kościołach obserwowali takie właśnie zjawisko, mimo że wynalazków technicznych mamy obecnie o wiele więcej niż za czasów Bultmanna.

Problem ten dotyczy nie tylko teologów luterańskich. Sięgnijmy teraz po przykład z teologii katolickiej.

---

<sup>3</sup> R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*, München 1941, s. 18.

### III. JAK NAŚLADOWAĆ KOGOŚ, O KIM NIC NIE WIADOMO

Uta Heinemann to pierwsza kobieta na świecie, która uzyskała habilitację z teologii katolickiej (1969). Przez wiele lat uczyła katolików teologii na uniwersytetach niemieckich. Nie jest to więc postać marginalna, a jej twórczość nie jest bynajmniej niszowa. W 1944 roku 17-letnia Uta Heinemann mieszkała przez pół roku u Rudolfa Bultmanna, u jego rodziny w Marburgu. Jako osoba zainteresowana Biblią często z nim rozmawiała, więc miał okazję przekazać jej swoje poglądy na temat orędzia biblijnego. Zobaczmy, jaką wizję Pisma Świętego i relacji wspólnoty Kościoła do powstania Biblii prezentuje prof. Heinemann: „Wiemy niewiele o Jezusie: urodził się, istnieli ludzie, którzy towarzyszyli mu jako uczniowie, na rzymskim krzyżu został stracony. Ale jeśli pójdziemy jego śladami, odczuwamy, że poszukiwał Boga i że Go odnalazł. Głos Jezusa jest ciągle jeszcze żywym głosem, a Jego prawda jest wciąż żywą prawdą”<sup>4</sup>.

Z tego wynika, że na dobrą sprawę wiemy niewiele więcej ponad to, że Jezus się urodził, że istnieli ludzie, którzy w Jego działalności towarzyszyli Mu jako Jego uczniowie i że został stracony na krzyżu. Wiemy o Jezusie niewiele, „ale jeśli pójdziemy jego śladami, odczuwamy, że poszukiwał Boga i że Go odnalazł” oraz iż pragnął objawić Boga jako kogoś bliskiego pojedynczemu człowiekowi.

Na razie sprawia to wrażenie racjonalnego wywodu. Przyjrzyjmy się jednak, czy ten wywód rzeczywiście jest racjonalny do końca, to znaczy czy jest on godny człowieka myślącego logicznie.

Warto zadać sobie pytanie, ile w historii świata jest osób, o których mamy informacje tego typu: że urodzili się, że mieli uczniów i że zostali straceni. Wydaje się, że osób, o których to wiemy, znajdziemy w historii całe mnóstwo. Na przykład Juda Galilejczyk, o którym czytamy w Piśmie Świętym, że podburzył lud i został stracony (por. Dz 5,37). A obok niego tysiące innych. Powstaje więc logiczne, bardzo racjonalne pytanie: dlaczego z wachlarza dziesiątek, setek czy tysięcy ludzi z historii świata, którzy urodzili się, mieli uczniów i zostali straceni, mielibyśmy wybrać akurat postać Jezusa z Nazaretu? Dlaczego nie szukać swojego bohatera w innych wiekach albo w innych krajach?

Racjonalnych problemów jest tu kilka. Po pierwsze, skoro nic o Nim nie wiemy, dlaczego mamy wybrać Jego, a nie kogoś innego? Po drugie, jeśli wiemy tylko tyle, że urodził się, miał uczniów i został skazany, to w jakim sensie możemy pójść Jego śladami? Co by to miało znaczyć? Czy to, że pierwszą część „pójścia śladami Jezusa” już spełniliśmy, gdyż się urodziliśmy? „Pójść Jego śladami” mogłoby również znaczyć „mieć uczniów”. Jednak nie wiadomo, co należałoby im mówić, gdyż podobno nie wiemy, czego Jezus nauczał. Pozostaje jeszcze część trzecia: zostać straconym, bo innych śladów nie ma... I pani Heinemann zapewnia nas, że „jeśli pójdziemy Jego śladami, odczuwamy, że Je-

<sup>4</sup> U. RANKE-HEINEMANN, *Nie i amen*, Gdynia 1994, s. 17.

zus poszukiwał Boga”. Może odczuwamy – trzeba by to sprawdzić – ale jak iść za kimś, o kim nic nie wiemy, i w ogóle dlaczego mamy za Nim iść, tego niestety nam się nie wyjaśnia.

Tego typu nauczanie prezentowane jest jako osiągnięcie rozumu, czyli krytyczna, rozumna analiza tekstu biblijnego. Ten sposób myślenia przenika do komentarzy biblijnych i – jak już wcześniej wspomniałem – do świadomości biblijnych grup modlitewnych.

Jednym z celów książki *Jeżus z Nazaretu* papieża Benedykta było to, żeby obudzić sceptycyzm wobec sceptycyzmu pewnego typu biblistów. Podstawowym założeniem powinno być, że ludzie są rozumni i nie muszą wierzyć tylko dlatego, że ktoś z tytułem naukowym im coś powiedział. Tytuł naukowy, profesura, to jeszcze nie jest autorytet Kościoła. Autorytet Kościoła to jest papież, sobór, dokument komisji biblijnej. A autorytet dla wszystkich ludzi – zarówno dla katolików, jak i niekatolików – to rozum i właściwe mu logiczne metody wnioskowania.

Benedykt XVI jest piewą racjonalności. Przypomina, że człowiek jest istotą racjonalną, że rozum ludzki odzwierciedla rozum Boży, że rozumność ludzka jest udziałem w rozumności samego Boga i że wobec tego postępowanie nieracjonalne jest niegodne człowieka. Jeśli ktoś mniema, że jest chrześcijaninem i jest nawet profesjonalnym głosicielem chrześcijaństwa, a jednocześnie twierdzi, że o głównej postaci chrześcijaństwa nic nie wiemy, ale za to jeśli za taką postacią pójdziemy, to odczuwamy jej orędzie, to wydaje się to nonsensowne albo, jak łagodniej wyraża to Benedykt XVI, zachodzi obawa, że trafiamy w próżnię.

Ktoś mógłby jednak powiedzieć: „Te pytania są chyba za proste. To chyba niemożliwe, żebyśmy dyskutowali w poważnych dziedzinach wiedzy na takim poziomie”. Tymczasem do takich właśnie prostych pytań zachęca Benedykt XVI i stawia je w swojej książce, bardzo często bowiem to, co nazywa się krytyczną i racjonalną nauką o Biblii, zawiera dość fundamentalne błędy. Mówimy o zupełnie podstawowych problemach logicznych.

Tego typu ludzie jak Bultmann czy Heinemann prezentują się jako sceptyczni krytycy Nowego Testamentu. My natomiast zachęcamy do tego, żeby być sceptycznym wobec sceptycyzmu, krytycznym wobec krytycyzmu. I jak widać, nie wymaga to bardzo wysublimowanych zabiegów logicznych ani bardzo wyszukanej wiedzy językowej czy kulturowej. Czasem wymaga tylko wiedzy o podstawowych prawach logicznych dotyczących przekształcania zdań.

#### IV. AUTORYTET NAUKOWEGO AUTORYTETU

Podczas wykładu spotkałem się niedawno z pytaniem jednego ze studentów: „Czy warto czytać profesorów biblistyki?”. Możliwe, że w tym pytaniu brzmiała pewna przednowoczesna wizja nauki: nauka miałaby polegać na znalezieniu niezawodnego autorytetu. Kiedy taki autorytet się ustali, potem można już bez-



refleksyjnie korzystać z nauk przez niego głoszonych. Być może pytający uważał kiedyś zbiór „profesorów biblistyki” za autorytet. Później jednak zrodziły się u niego wątpliwości. Może oni nie są jednak autorytetem zawsze niezawodnym? Pytanie zostało skierowane do mnie, tak jakbym teraz z kolei ja miał wystąpić w roli niezawodnego *superautorytetu*: to znaczy mającego autorytet wskazywać inne autorytety.

Taka droga uprawiania teologii jest jednak błędna. Aby to wyjaśnić, zacznijmy od przykładu z teologii, a konkretnie biblistyki. Jest to przykład przytoczony przez papieża Benedykta XVI we wspomnianej już książce *Jezus z Nazaretu*: „W drugiej połowie XX stulecia interpretacja czwartej Ewangelii pozostała pod przemożnym wpływem wydanego w 1941 roku komentarza Rudolfa Bultmann do pism Janowych. Za bezdyskusyjny pewnik uważa on, że głównych idei Ewangelii Jana nie należy szukać w Starym Testamencie i w [...] judaizmie, gdyż znajdują się one w gnozie. [...] Znamienne jest tu jego zdanie: «Idea wcielenia Odkupiciela [...] ma pochodzenie zdecydowanie gnostyckie. [...] Bardzo wcześnie została przejęta przez chrześcijaństwo i była wykorzystywana w chrystologii»”<sup>5</sup>.

Mówiąc krótko: Benedykt XVI relacjonuje nam, że biblista Bultmann przedstawił jako wynik badań naukowych wnioski: nauka o Jezusie jako wcielonym Synu Bożym i Odkupicielu miałyby pochodzić spoza chrześcijaństwa, z obcej religii, z pogańskiej gnozy.

Jak na ten wniosek naukowego biblisty reaguje Papież? Przeczytajmy: „Czytelnik pyta tutaj: Skąd Bultmann to wie? Odpowiedź Bultmanna wprawia w osłupienie: «Jeśli nawet ten pogląd należy [...] zrekonstruować na podstawie źródeł późniejszych od Jana, to jednak jego starszy wiek nie ulega najmniejszej wątpliwości». W tym decydującym punkcie Bultmann popełnia błąd, [...] Martin Hengel [zaś] nazywa [to] pseudonaukową mistyfikacją”<sup>6</sup>.

Najważniejsze prawdy są zwykle najprostsze. Dlatego kluczowe sformułowanie w papieskim tekście brzmi: „czytelnik pyta”. Te słowa są najważniejszą lekcją z całej książki Josepha Ratzingera. Benedykt XVI zachęca do stawiania pytań, czyli do aktywnego używania rozumu na każdym etapie lektury teologicznego tekstu. Prowadzi go to do wniosku: „Jak trudno jest najbardziej krytycznej nauce ustrzec się poważnych błędów”<sup>7</sup>.

A teraz prześledzimy wewnętrzną logikę argumentu Benedykta XVI zastosowanego w przytoczonym tekście. Istnieje poważna pokusa, aby ująć ją w następujący – błędny – schemat:

- 1) papież musi bronić tradycyjnych dogmatów katolickich;
- 2) przedstawiciel nowoczesnej, naukowej biblistyki wskazuje na słabe podstawy tych dogmatów;

<sup>5</sup> BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 188.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, s. 189.

3) dlatego papież krytykuje biblistę jako reprezentanta poglądów niezgodnych z katolicką doktryną.

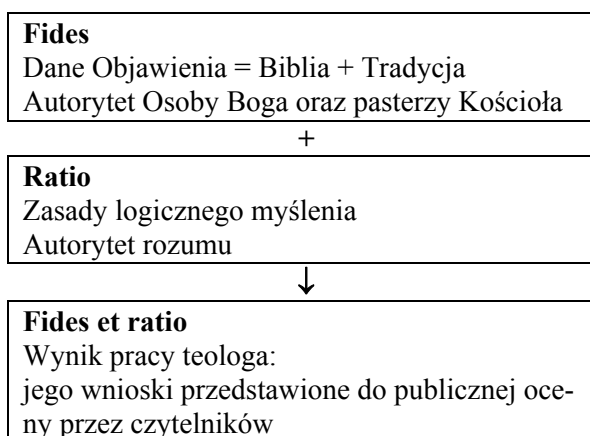
Takie ujęcie papieskiego rozumowania jest wprawdzie kuszące, ale byłoby całkowitym rozminięciem się z myślą Benedykta XVI. Aby zrozumieć jego prawdziwe intencje, przypomnijmy sobie, na czym polega teologia (do której należą przecież nauki biblijne).

Teologia to współdziałanie wiary i rozumu (*fides et ratio*).

Wiara (*fides*) odnosi się do nadprzyrodzonego autorytetu, który objawia nam samego siebie: tym autorytetem jest Bóg, dostępny zwłaszcza przez wcielonego Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. A ponieważ Objawienie Boga dokonuje się w historii, poprzez Lud Boży, dlatego Boży autorytet rozciąga się na powstałe w Kościele Pismo Święte i na artykuły wiary Kościoła, czyli na Tradycję.

Rozum (*ratio*) odnosi się do umysłowej działalności człowieka zastanawiającego się nad Objawieniem Bożym. Teolog używa swojego rozumu do operacji umysłowych, takich jak wnioskowanie, porównywanie, opisywanie lub formułowanie zachęt dla czytelnika. Ponieważ są to operacje ludzkiego umysłu, zatem mają inny autorytet niż Boże Objawienie. Jest to autorytet rozumu człowieka. Działalność rozumu można prześledzić, może i powinien czynić to każdy czytelnik dzieł teologicznych. Na przykład działalność rozumu Rudolfa Bultmanna może prześledzić czytelnik jego prac. Jednym z takich czytelników stał się papież Benedykt, który podzielił się z nami wynikiem tak przeprowadzanego testu: w rozumowaniu Bultmanna znalazł logiczny błąd. Wobec błędu logicznego autorytet teologa, nawet sławnego, jest bezsilny. Jeśli ktoś przeprowadził niewłaściwe rozumowanie, to niezależnie od tego, czy jest gimnazjalistą, czy najsłynniejszym na świecie biblistą, jego rozumowanie pozostanie błędne. Parafrazując biblijne zdanie, można powiedzieć, że logika nie ma względu na osoby.

Graficznie można przedstawić ten problem następująco: teologia to rozumne działanie człowieka operującego danymi Objawienia i prowadzące do sformułowania wniosków:



Jeśli tak się sprawy mają, to czytelnik opracowań biblistów ma obowiązek śledzić ich rozumowanie, gdyż w zależności od poprawności przeprowadzonych operacji umysłowych będzie mógł albo przyjąć przedstawione tam wnioski, albo je odrzucić.

To właśnie przekazuje Papież w słowach: „czytelnik pyta”. O ile katolicki czytelnik Biblii ma w sobie wzbudzić wiarę w nadprzyrodzony autorytet świętego tekstu, a czytelnik dokumentów Soboru Trydenckiego – wiarę w nadprzyrodzone prowadzenie Kościoła przez Ducha Świętego, to czytelnik dzieła teologa ma obowiązek wzbudzić w sobie krytycyzm myślenia.

Jak zasada ta ma działać w praktyce? Na przykład nawet jeśli zapewnia się nas, że *Katolicki komentarz biblijny* (Vocatio, Prymasowska Seria Biblijna) to „znakomity komentarz opracowany przez kilkudziesięciu najwybitniejszych biblistów katolickich” oraz „jeden z najbardziej udanych owoców wiosny biblijnej w Kościele”<sup>8</sup>, a także że jest „podstawowym vademecum” i „odpowiada wymagającym kryterium naukowym lat dziewięćdziesiątych XX wieku”<sup>9</sup>, to nie zwalnia nikogo od zalecanej przez Benedykta XVI postawy: „czytelnik pyta”. Niech pyta, czy można pogodzić w jednej książce następujące dwa zdania: „Stary Testament nie nauczał wprost o zmartwychwstaniu (wyjątkiem jest późny tekst Dn 12,2)” oraz „Sprawiedliwego Bóg wskrzesi i ożywi, [a] sprawiedliwi otrzymają nowe ciała (2 Mch 7,11)”<sup>10</sup>. Niech czytelnik pyta, jaką wartość logiczną może mieć zdanie „poczęcie [Jezusa] z dziewicy jest potencjalnie możliwe”<sup>11</sup>, albo jakie może być źródło tezy, że opisując Ostatnią Wieczerzę, Łukasz w rozdziale 22 swojej Ewangelii „maluje obraz ze znacznie większą liczbą postaci – kobietami i mężczyznami”<sup>12</sup>. Okazji do tego typu pytań nie zabraknie nigdy. Można tu dodać również intrygującą tezę, że w czasie powstawania tekstu Ewangelii według św. Mateusza „to, że Jezus był uzdrowicielem, wprawiało w zakłopotanie chrześcijan”<sup>13</sup> – niech zachęcony przykładem papieża Benedykta czytelnik pyta o źródło tej niecodziennej opinii. Niech pyta, jaka logika pozwala w dwóch sąsiadujących ze sobą zdaniach zmieścić opinię naukowca, że podczas wygłaszania przez Jezusa „Kazania na równinie” (Łk 6,17-49) „ludzie zamożni nie byli tam obecni i nie mogli słuchać Jego kazania”; oraz drugą opinię naukowca, że „nie mamy prawa zakładać, że nie było tam ludzi [zamożnych]”<sup>14</sup>. Jeśli raz przyzwyczajymy się do takiej lektury komentarzy biblijnych, do jakiej zachęca nas Benedykt XVI, to z jednej strony będziemy mogli za nim mówić o „wielkiej wdzięczności za to wszystko, co nam dała i co nadal daje”

---

<sup>8</sup> R.A. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, red. wydania polskiego W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2001, s. VII.

<sup>9</sup> Tamże, s. XIV-XV.

<sup>10</sup> Tamże, s. 967 i 420.

<sup>11</sup> Tamże, s. 920.

<sup>12</sup> Tamże, s. 1097.

<sup>13</sup> Tamże, s. 925.

<sup>14</sup> Tamże, s. 1064.

współczesna egzegeza<sup>15</sup>, a z drugiej – zachowamy właściwą miarę religijnego autorytetu Boga Objawienia połączonego ze stosownym krytycyzmem wobec metod prowadzenia racjonalnego dyskursu zgodnego z zasadami logiki obowiązującymi we wszystkich dziedzinach nauk.

## V. SAPERE AUSO

*Sapere auso* – „temu, który ośmielił się myśleć, ośmielił się wiedzieć”; te słowa wyryte na medalionie ku czci Stanisława Konarskiego, twórcy i założyciela Collegium Nobilium w Warszawie, mają przyświecać każdej lekturze teologicznego tekstu, w tym także tekstów z zakresu katolickiej biblistyki. Jakże konieczne jest przyjęcie zdrowego naukowego sceptycyzmu i krytycyzmu, do którego prowadzi nas Benedykt XVI prostym i jakże trafnym pytaniem: „Skąd Bultmann to wie?”. To pytanie ma towarzyszyć każdej odpowiedzialnej lekturze teologicznego tekstu, w którym ktoś opracowuje dane Objawienia. To pytanie jest obowiązkiem katolika: czy dane wyjściowe zaprezentowane w tekście prowadzą logicznie do przedstawionych wniosków? Jeśli tak, to na mocy niezawodnej logiki wnioski przyjmujemy. Jeśli zaś nie? Wtedy za przykładem papieża Benedykta stwierdzamy: „Odpowiedź Bultmanna [czy jakiegokolwiek innego teologa] wprawia w osłupienie”. Słowa „wprawia w osłupienie” mają tu zapewne znaczyć tyle, że wykazują podstawowe braki w logicznym wnioskowaniu, a ponieważ logika jest niezawodnym – choć nie jedynym – narzędziem dochodzenia do prawdy w umysłowej działalności człowieka, brak logiki oznacza bezwartościowość całego wywodu.

Wniosek? Nie wystarczy światowa sława naukowca, aby stwierdzić, że jakaś teza „nie budzi najmniejszych wątpliwości”. Konieczne są rozstrzygające argumenty. Jeśli ich zabraknie, to każdy, kto trafnie wskaże na logiczny błąd, ma więcej racji niż autor błędnej tezy.

Skoro wiemy już, że ujęcie wewnętrznej logiki argumentu Benedykta XVI według schematu: „Papież krytykuje biblistę jako reprezentanta poglądów niezgodnych z katolicką doktryną” jest w tym przypadku niesłuszne, spróbujmy ująć to w schemat bardziej odpowiadający myśli Josepha Ratzingera:

- 1) papież chce bronić osiągnięć naukowej biblistyki.
- 2) do koniecznych cech nauki należy logiczna spójność wywodu.
- 3) dlatego papież krytykuje pewnego biblistę jako autora rozumowania niezgodnego z logiką właściwą całemu rodzajowi ludzkiemu.

W książce Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu* znajdziemy więcej przykładów wskazywania na brak logiki zdarzający się w naukowym wywodzie. Wtedy wywód okazuje się błędny, niezależnie od osobistego autorytetu naukowca, który go przeprowadzał. I tak w rozdziale 8 Papież cytuje wnioski, do jakich

---

<sup>15</sup> BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 14.

doszedł Ingo Broer: „Ewangelia Jana jawi się naszym oczom nie jako relacja historyczna, lecz jako dzieło literackie, które jest świadectwem wiary i chce wiarę umacniać”<sup>16</sup>.

Po przytoczeniu tych wniosków Papież wskazuje na ich wewnętrzną sprzeczność, co jest – jak wiadomo – podstawowym logicznym uchybieniem: „Jaką wiarę [Ewangelia] «poświadcza», jeśli pominęła historię? Jak umacnia wiarę, jeśli staje przed nami – mocno ten moment podkreślając – jako świadectwo historyczne, a relacją historyczną jednak nie jest? Mamy tu do czynienia z fałszywym pojęciem historyczności, jak również z fałszywym pojęciem wiary”<sup>17</sup>.

Papieski argument można ująć w schemat logiczny: tekst Ewangelii Janowej wielokrotnie sygnalizuje pragnienie oddania historycznych realiów wydarzeń z życia Jezusa, jak na przykład w słowach: „Ten właśnie uczeń daje świadectwo o tych sprawach, i on je opisał. A wiemy, że świadectwo jego jest prawdziwe” (J 21,24). Jeśli ktoś twierdzi, że jednak nie jest to wcale relacja historyczna, lecz tylko literacka kompozycja, to nie może równocześnie twierdzić, że jest to świadectwo wiary. Trzeba wybrać: albo – albo. Albo jest to świadectwo wiary w zbawczą moc wydarzeń, które są opisane w Ewangelii, albo Ewangelia nie opisuje faktycznych wydarzeń, ale wtedy nie jest świadectwem wiary, lecz raczej wyobraźni.

Na podorędziu mam barwny przykład z życia rodzinnego. Wyobraźmy sobie ojca czytającego dzieciom słowa z listu od matki, która wyjechała kilka miesięcy wcześniej: „Drogie dzieci, bardzo was kocham”. Dzieci pytają: „Czy ten list jest autentyczny? Czy mama na pewno to napisała? Czy na pewno ta scena miała miejsce?” Ojciec odpowiada: „To nie jest ważne. Istotne jest orędzie zawarte w tym tekście, a nie jego autentyczność. Niezależnie od tego, że takie wydarzenie wcale nie miało miejsca, przekazuję wam orędzie o miłości waszej matki do was”. Takie podejście do rodzinnej korespondencji byłoby oczywiście absurdalne! Orędzie tego typu listu jest ważne tylko o tyle, o ile jest autentycznym orędziem danej osoby; jeśli natomiast z ową osobą nie jest związane, to traci sens, choćby było ujęte w najpiękniejszych słowach.

## VI. DUCH PRAWDY I DUCH FAŁSZU

A oto kolejny przykład podobnego problemu podany przez Benedykta XVI w jego książce. Biblista M. Hengel powiada, że w Ewangelii Janowej Ewangelista „zmienił rzeczywistość historyczną”, a nawet „zadał jej gwałt”, ale jednak „ostanie słowo ma [...] interpretujący i prowadzący do poznania prawdy Paraklet”<sup>18</sup>. Papież znowu wskazuje na logiczną niespójność tego tekstu. Teoretycznie rzecz biorąc, jest możliwy wniosek, że autor biblijny zmienił rzeczywistość

<sup>16</sup> Tamże, s. 195.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, s. 195-196.

historyczną i zadał jej gwałt. Jest też możliwe uznanie, że ostanie słowo w spisywaniu tego samego biblijnego tekstu ma prowadzący do poznania prawdy Paraklet. Ale nie jest możliwe przyjęcie obu tych tez naraz: jest to nielogiczne, niespójne, niezgodne z zasadami logicznego myślenia, które są właściwe całemu rodzajowi ludzkiemu. Jest to wiara (*fides*) oderwana od rozumu (*ratio*), czyli tak zwany fideizm.

Ostateczny wniosek z lektury tej części pracy Benedykta XVI można podsumować następująco: tekst historycznego pisma Nowego Testamentu – takiego jak któraś z czterech Ewangelii, a zapewne też Dzieje Apostolskie – kształtuje pięć elementów:

- 1) teologiczny zamysł autora;
- 2) osobiste wspomnienia autora;
- 3) Tradycja kościelna;
- 4) rzeczywistość historyczna;
- 5) prowadzenie Ducha Świętego.

Często jednak we współczesnej literaturze zdarza się mniemanie, że osobiste wspomnienia autora i rzeczywistość historyczna to dwie odrębne rzeczywistości oraz że podobnie ma się sprawa z Tradycją kościelną i prowadzeniem Ducha Świętego. Tymczasem logika myślenia wskazuje, że jeśli osobiste wspomnienia są odrębne od rzeczywistości historycznej, to są fałszywe; jeśli zaś są prawdziwe, to są zgodne z rzeczywistością historyczną. Podobnie, jeśli prowadzenie przez Ducha jest odrębne od Tradycji, to Tradycja jest fałszywa; jeśli zaś jest prawdziwa, to jest zgodna z prowadzeniem Ducha.

## ZAKOŃCZENIE

Zakończmy tę duszpasterską refleksję najlepszym metodologicznym programem pracy teologa, jaki zdarzyło mi się w życiu spotkać. Pochodzi od św. Jana od Krzyża. Gdyby w każdej teologicznej dziedzinie zawsze pamiętano o tej metodzie pracy rozumu, to wydaje się, że intelektualny pejzaż Kościoła byłby znacznie bardziej przejrzysty: „Nie będę się opierał wyłącznie ani na doświadczeniu, ani na wiedzy, bo jedno i drugie może nie dopisać albo zawieść, lecz korzystając nieco z obydwu tych środków, użyję głównie Pisma św. [...] Idąc bowiem za Pismem św., nie możemy zbłądzić, bo przez nie przemawia Duch Święty. A jeśli bym w czymkolwiek pobłądził, nie rozumiejąc dobrze tego, co zaczerpnąłem z Pisma św. lub skądinąd, nie chcę ani odrobinę odstąpić od zdrowej myśli i nauki świętej Matki, Kościoła katolickiego. W tym wypadku poddaję się i ulegam całkowicie nie tylko orzeczeniom Kościoła, ale i każdego, kto o tym wyda sąd słuszniejszy”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> ŚW. JAN OD KRZYŻA, *Droga na Górę Karmel, Prolog*, 2, w: tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 127.

---

## SUMMARY

### **Fides, Ratio and the Bible**

This practical and pastoral essay is an answer to the questions met frequently in many prayer groups and ecclesial movements: how to find a reliable Catholic commentary to the biblical text? Can we trust without reservations such commentaries and if not – what should be our approach? The answer is based on the method given us in the Benedict XVI's book *Jesus of Nazareth*. The Pope urges there all readers to ask logical questions to the thesis proposed by biblical scholars: will they pass the trial of logical questioning and argumentation? This is the method applied in parts of the very text of *Jesus of Nazareth* and it may be appropriate to use the same method in other theological contexts.

*Bp Andrzej Siemieniewski*

#### **Słowa kluczowe/ Key words:**

Biblia, egzegeza, wiara, rozum, Benedykt XVI  
Bible, exegesis, faith, reason, Benedict XVI





KS. STANISŁAW DYK

## HOMILIJNY PRZEKAZ PRAWD WIARY

Ojciec Święty Benedykt XVI w *Sacramentum caritatis* przypomniał, że jednym z celów homilii jest przekaz katechezy<sup>1</sup>. Jest to nawiązanie do nauki Soboru Watykańskiego II, który wskazuje, że homilia ma być miejscem przekazu „tajemnic wiary” (KL 52), Ów „przekaz tajemnicy wiary” należy rozumieć właśnie jako katechezę, czy lepiej jako teologiczne pouczenie o prawdzie zawartej w kerygmacie, który będąc proklamacją orędzia zbawczego, jest także „tajemnicą wiary”, ale w sensie pierwotnym<sup>2</sup>. Takie teologiczne pouczenie (czy katecheza) nazywa się w homilii przekazem prawd wiary bądź też przekazem treści didaskaliowych<sup>3</sup>.

Słowa Benedykta XVI mogły być jednak mylnie odczytane przez niektórych duszpasterzy jako zachęta do powrotu do kazań katechizmowych. Wielu duszpasterzy, nie rozumiejąc reformy soborowej i ducha homilii, już od jakiegoś czasu wręcz postuluje podjęcie kazań katechizmowych. To właśnie brak tego rodzaju kazań jest według nich przyczyną kryzysu wiary wśród współczesnych wierzących. Takie poglądy świadczą jednak o nieznajomości soborowej nauki o Objawieniu Bożym, o chrześcijańskiej wierze i o naturze homilii jako części liturgii. Może to być również dowód na to, że duszpasterze ci z jednej strony nie rozu-

---

<sup>1</sup> BENEDIKT XVI, *Adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, „*Sacramentum caritatis*”, Kraków 2007, nr 46.

<sup>2</sup> Por. W. PRZYCZYNA, *Jak głosić prawdy wiary*, w: tenże (red.), *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, Kraków 2002, s. 17n. W tym względzie homilia spełnia podwójne zadanie. Z jednej strony rodzi i ożywia wiarę (działanie dynamiczne), a z drugiej rozwija ją i sprawia jej dojrzewanie (działanie noetyczne). Pierwszy sposób działania bierze się z kerygmatu (radosnego orędzia, jądra tekstu biblijnego). Drugi ma znaczenie didaskaliowe i może zostać nazwane przekazem prawd wiary lub katechezą.

<sup>3</sup> „*Didaskalia* są interpretacją, wyjaśnieniem słów, czynów Bożych, które jawią się często w niezrozumiałej dla współczesnego człowieka szacie słów, znaków i symboli. W tej fazie homilia tylko upodabnia się do katechezy, ale nią nie jest”, H. ŁYSY, *Sposób przekazu prawd katechizmowych w przepowiadaniu homilijnym*, *Przeгляд Homiletyczny* 5-6 (2001-2002), s. 72n.

mieją, że właściwą naturą homilii jest mistagogia<sup>4</sup> i że homilia nie jest też jakąś płytką, banalną dywagacją kaznodziei na bliżej nieokreślony temat, a z drugiej, że liturgia nie jest jedynym miejscem do katechetycznego formowania wiernych<sup>5</sup>.

Najpierw należy zatem stwierdzić, że homilia jest miejscem przekazu prawd wiary, a będąc częścią liturgii, staje się katechezą skuteczną (por. KKK 1074)<sup>6</sup>. Należy pamiętać, że prawdy wiary należy wbudować w kerygmat biblijny (z niego one bowiem wypływają) i za jego pomocą głosić je wiernym<sup>7</sup>. Tego rodzaju teologiczne pouczenie będzie możliwe, jeśli kaznodzieja skupi się na

---

<sup>4</sup> Homilia jest mistagogicznym wprowadzeniem w sprawowane misterium (OWMR 65; por. KL 35,2; 52). Mistagogię w homilii należy rozumieć jako doprowadzenie wiernych do osobistego spotkania z Chrystusem, który jest obecny i żyje w Eucharystii. Homilia zatem ilustruje i tłumaczy lektury biblijne w taki sposób, że zbawcze wydarzenie, zamknięte w przeszłości, aktualizuje się w teraźniejszości, tu i teraz, w tej konkretnej celebracji liturgicznej. W ten sposób wierni mogą rozumieć sprawowane misterium, żyć owocami zbawienia, mieć motywację do uwielbienia Boga oraz kształtować swoje postawy życiowe. Mistagogia w homilii uwzględnia zawsze teologię roku liturgicznego pojmowanego jako itinerarium wiary i życia chrześcijańskiego. Homilia wpisuje się w naturę i styl liturgii. Posiada zatem charakter święta. Jest czymś w rodzaju hymnu uwielbienia na cześć Boga dokonującego zbawienia w „tu i teraz” liturgii. Głosząc to, co Bóg uczynił i nadal czyni swemu ludowi, homilia wzbudza w wiernych podziw, zachwyt i wdzięczność. Jej celem jest interpretacja i aktualizacja słowa Bożego wobec konkretnego zgromadzenia liturgicznego, a tym samym przyczynianie się do jego zbawienia. Jej właściwym charakterem pozostaje więc zawsze mistagogia. S. DYK, *Nowotestamentalne określenia posługi słowa Bożego w Kościele a natura homilii*, Przegląd Homiletyczny 10 (2006), s. 21n.

<sup>5</sup> W tym miejscu warto przytoczyć słowa J. Kudasiewicza, który na pytanie, czy właściwą formą współczesnego przepowiadania w czasie liturgii ma być homilia, czy kazanie katechizmo-we, jednoznacznie wskazuje na homilię, dodając: „Nie znaczy to, że odrzuca się katechezę, lecz jest gdzie indziej miejsce na katechezę. Jeżeli Kościołowi do formowania wiernych została tylko Msza Święta i nic więcej, to znaczy, że Kościół żyje już «w okopach Trójcy Świętej». Jeżeli nie ma już innego miejsca na formowanie katechetyczne wiernych, to świadczy to o nędzy Kościoła, który nie potrafi już nigdzie indziej zebrać ludzi na katechezę, tylko wszystko chce załatwić na Mszy św. I to jest naszym nieszczęściem pastoralnym. W czasie Eucharystii jest miejsce tylko na homilię przekazującą żywego Jezusa Chrystusa i wprowadzającą w misterium eucharystyczne”. *Rozmowa z księdzem profesorem Józefem Kudasiewiczem: Stan posługi słowa Bożego w Kościele polskim*, Przegląd Homiletyczny 5-6 (2001-2002), s. 98n.

<sup>6</sup> Por. W. BROŃSKI, *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, Tarnów 1999, s. 65-67.

<sup>7</sup> Prawdy wiary można i trzeba przekazywać za pomocą wszystkich modeli homilii. Jednym z najbardziej czytelnych pod tym względem jest tzw. model homilii J. Vrableca. Homilia składa się tu z czterech faz, z których dwie pierwsze mają charakter noetyczny, pozostałe zaś pragmatyczny. Kaznodzieja prowadzi zatem swoich słuchaczy przez cztery fazy rozwoju homilii: ogłoszenie kerygmatu (jednego z wątków treściowego jądra tekstów świętych); przekaz katechezy, która jest interpretacją, wyjaśnieniem słów (czynów) Bożych, jawiących się często w niezrozumiałej dla człowieka szacie słów, znaków, symboli (w tej fazie przekazuje się właśnie prawdę wiary odnoszącą się do kerygmatu); parakleza, która ma za zadanie wykazać, jak Boża prawda zbawcza wiąże się z konkretnym życiem, jak w konkretnym życiu ma się objawiać (w tej fazie należy także rozpałcić serca słuchaczy pragnieniem życia według słowa Bożego oraz zagrać do czynu); mistagogia, która ma doprowadzić słuchaczy do zjednoczenia z Bogiem obecnym w liturgii (jest to etap bardzo ważny, istotny i charakterystyczny dla homilii jako takiej; gdyby homilia nie kończyła się mistagogią, stałaby się rodzajem przemówienia o charakterze religijnym, zatracając w ten sposób swoją naturę). Por. G. SIWEK, *Przepowiadać skutecznie*, Kraków 1992, s. 78n.

wyjaśnieniu tylko jednego aspektu tekstu świętego (por. OWMR 65). Tylko homilia jednowątkowa umożliwia bowiem pogłębioną refleksję nad prawdą kerygmatu<sup>8</sup>. Za podjęciem w homilii tematyki didaskaliowej przemawiają także argumenty natury antropologicznej. Chodzi o złożoność ludzkiej egzystencji i współczesnych warunków kulturowych, które domagają się wyjaśnienia w świetle Bożego Objawienia. Nie chodzi tu jednak o systematyczny wykład doktryny chrześcijańskiej (temu służą katechizmy), lecz o refleksję nad relacją między słowem Bożym i współczesną kulturą, między wiarą i życiem zgromadzenia liturgicznego. Kaznodzieja powinien dokonać inkulturacyjnej interpretacji orędzia biblijnego, aby również i dzisiaj można było dostrzec jego moc i oryginalność. Homilia ma być przekazem doktryny chrześcijańskiej nie w sensie katechetycznego wykładu, lecz teologicznego pogłębienia kerygmatu biblijnego oraz jego mistagogicznego i egzystencjalnego zastosowania<sup>9</sup>. Wydaje się, że właśnie to ma na myśli Benedykt XVI, który wzywając do tego, aby „mieć na uwadze katechetyczny i zachęcający cel homilii”, wcześniej zaznacza: „W szczególności proszę duchownych, by głoszone słowo Boże było ściśle połączone z celebracją sakramentalną i życiem wspólnoty tak, by słowo Boże było rzeczywistym wsparciem dla życia Kościoła” (SC 46).

Prawdy wiary w homilii powinny być przekazane wiernym w taki sposób, aby były zrozumiałe, podobały się, pociągały nowością i świeżością. Aby tak się stało, kaznodzieja powinien unikać banalności i powierzchowności treści (czyli braku teologicznego pogłębienia homilii), a jednocześnie takich błędów jak doktrynalizm czy dydaktyzm. Głosząc katechezę, w homilii powinien uwzględnić natomiast współczesną refleksję teologiczną oraz ducha liturgii.

## I. UNIKANIE BŁĘDÓW W GŁOSZENIU PRAWD WIARY

Poważnym błędem przepowiadania homilijnego jest najpierw brak katechez (przekazu prawd wiary, teologicznego pogłębienia kerygmatu). Błąd ten przejawia się najczęściej w tym, że kaznodzieja, zamiast pouczać o prawdzie zawartej w kerygmacie, ogranicza się jedynie do powtarzania „pobożnych stwierdzeń”, które odnalazł w biblijnym bądź liturgicznym tekście typu: „Bóg nas kocha”, „Jesteśmy dziećmi Boga”, „Chrystus jest naszym przyjacielem”, „Bądźmy jak Apostołowie z dzisiejszej Ewangelii” itp. W ten sposób przekazuje on keryg-

---

<sup>8</sup> Kanwą do przepowiadania prawd wiary może być jedno słowo, zdanie czy myśl zbawcza zaczerpnięta z tekstów świętych. Por. H. ŁYSY, *Kazanie katechizmowe czy homilia w kościelnej posłudze słowa?*, w: W. PRZYCZYNA (red.), *Z zagadnień współczesnej homiletyki*, Kraków 1993, s. 90n.

<sup>9</sup> S. DYK, *Nowotestamentalne określenia posługi słowa Bożego w Kościele a natura homilii*, art. cyt., s. 19. Por. F. LAMBIASI, *Bibbia e omelia*, *Via, Verità e Vita* 1-2 (1991) nr 131, s. 57n; J. TWARDY, *Homilie niedzielne dla dorosłych*, *Współczesna Ambona* 17 (1989) z. 3, s. 111n.

mat w sposób bardzo powierzchowny i ogólnikowy<sup>10</sup>. Innym przejawem tego zjawiska jest opowiadanie własnymi słowami dopiero co proklamowanych czytań biblijnych, przez co kaznodzieja nieuchronnie popada w historycyzm. Bez teologicznego pogłębienia kerygmatu zarówno takie pobożne stwierdzenia, jak i takie pobożne rozważanie stają się jednak jedynie pobożnymi frazesami, a homilia jawi się w swej treści jako bardzo banalna i niedostosowana ani do zbawczej mocy swego biblijno-liturgicznego źródła, ani do powagi egzystencjalnych problemów słuchaczy<sup>11</sup>.

Brak solidnej podbudowy teologicznej sprawia, że homilia przybiera także formę przepowiadania pocieszającego (staje się spłyconą Dobrą Nowiną), które w gruncie rzeczy sprowadza się jedynie do stosowania form ogólnikowych i patetycznych. W ten sposób nie ofiaruje ona współczesnemu człowiekowi prawdziwego sensu życia (tak naprawdę go nie pociesza), który właśnie żyjąc w zeświecczonym świecie, poszukuje punktu odniesienia dla swoich decyzji, poszukuje nadziei<sup>12</sup>.

Przepowiadanie bez solidnej podbudowy teologicznej zatracą wówczas swą zbawczą moc. Bóg dotyka bowiem człowieka przez właściwie pojęte i przyswojone misterium Chrystusa objawione w tekstach świętych. Świętość człowieka jest niczym innym jak udziałem w tym misterium. Formacja człowieka wewnętrznego sprowadza się do praktycznego poznania misterium Chrystusa, czyli do życia nie tylko własnym życiem, lecz przede wszystkim życiem samego Chrystusa<sup>13</sup>. Pozbawienie wiernych zbawczego kontaktu z misterium Chrystusa, który powinien nastąpić w pogłębionej teologicznie homilii, sprawi, że nie będą oni w stanie ani właściwie pojmować swego życia, ani rozwijać swojej świętości.

Kalekim przeciwieństwem braku teologicznego pogłębienia kerygmatu jest w przepowiadaniu homilijnym błąd doktrynalizmu. Chodzi tu o sytuację, gdy kaznodzieja rozpatruje daną prawdę wiary, lecz jako samą w sobie i oderwaną od ludzkiego życia. Homilia przeradza się wówczas w formę teologicznego

---

<sup>10</sup> „Nie będąc jedynie intelektualnym wyjaśnieniem wiary, jej szkolnym uczeniem się, homilia nie może być przecież pozbawiona intelektualnej treści. Właśnie homilia służyła w całej chrześcijańskiej tradycji temu wnikananiu z wiarą w Objawienie Boże, temu rozumieniu Objawienia, jakie według określenia Soboru Watykańskiego I jest tak bardzo owocne. Homilie Ojców Kościoła prowadzące do coraz głębszego rozumienia Pisma św. były niejako pierwszymi dziełami teologicznymi. Powinniśmy zatem i my [...] pomagać dzisiaj pełniej zrozumieć słowo Pisma św., uczyć wiary, a nawet, mimo istnienia odrębnych form, w jakich uprawia się teologię naukową, przyczynić się do jej rozwoju, ponieważ rozwija się ona dzięki wszelkiej refleksji nad wiarą, jaka ma miejsce w Kościele”, A. ZUBERBIER, *Homilia pomocą w przyjmowaniu słowa Bożego*, Współczesna Ambona 13 (1985) nr 4, s. 161n.

<sup>11</sup> Por. F.B. CRADDOCK, *Predicare. L'arte di annunciare la Parola oggi*, Milano 1997, s. 57n.

<sup>12</sup> Por. G. ANGELINI, *Teologia della predicazione: quando l'omelia ha assolto il suo compito*, w: A. CATELLA (red.), *L'omelia: un messaggio a rischio*, Padova 1996, s. 151n.

<sup>13</sup> W. ŚWIERZAWSKI, *Mysterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975, s. 239.

wykładu<sup>14</sup>. Takie przepowiadanie pozostaje w sprzeczności z podstawowymi zasadami współczesnej koncepcji kaznodziejstwa, takich chociażby jak jego wymiar antropologiczny, problem aktualizacji czy adaptacji. Głoszenie słowa Bożego nie może upodobnić się do stwierdzeń doktrynalnych, które pozostają zawsze daleko od egzystencjalnego dynamizmu wzrostu w wierze<sup>15</sup>.

Tego rodzaju homilia również i samego Jezusa sprowadza na poziom abstrakcji, czyniąc z Niego nadczłowieka, niedościgniony i odrealniony wzór. „Po dziś dzień w świadomości wierzących Jezus, Bóg-Człowiek, często jawi się jako cudowna i niemalże «mityczna istota», która jako taka mało co ludzi obchodzi, którzy usiłują raczej wyzwolić się spod jej «przytłaczającej» obecności”<sup>16</sup>. Prawdę te trafnie oddaje R. Guardini: „Kiedy zajmujemy się życiem Jezusa – najpierw na palestyńskiej ziemi – chodzi właśnie o to Jego przebywanie wśród nas, które nie powinno rozpląnąć się w «sferze nadziemskiej». Jezus Chrystus jest oczywiście Bogiem-Człowiekiem, ale pozostaje w naszej historii i w każdym z nas bardziej obecny, niż mogła być którakolwiek z postaci dziejów. [...] Obecność Jezusa odnosi się w sposób całkowicie rzeczywisty do świata i historii, a zarazem do każdego z nas, i dla każdego z nas jest rzeczą zasadniczą, czy rozpoznajemy i przyjmujemy tę relację jako wymaganie wobec nas, czy też pomijamy ją. Zależą od tego sens naszej egzystencji i ostateczne «zbawienie»”<sup>17</sup>.

Z drugiej strony kaznodzieje, uświadamiając sobie abstrakcyjny charakter swojego przepowiadania, aby nadać Chrystusowi ważność egzystencjalną, mogą popadać w moralizatorstwo i sentymentalizm. Takie przepowiadanie jest również wysoce nieodpowiednie i nieskuteczne. W centrum głoszenia prawd wiary w homilii powinna znaleźć się zatem żywa osoba Jezusa Chrystusa

---

<sup>14</sup> Należy pamiętać, że homilia wydaje się słuchaczom ważna wówczas, gdy porusza temat ważny dla ich realnego życia, dla ich realnej relacji z Bogiem. Jeśli te sprawy są zaniedbane, to treść kazania staje się celem samym w sobie, zamyka się jedynie w kręgu omawianej prawdy wiary. Por. CH. BISCONTIN, *Predicare oggi: perché e come*, Brescia 2001, s. 14-16. Błąd doktrynalizmu obecny był szczególnie mocno w kazaniach katechizmowych epoki przedsoborowej. Przepowiadanie utożsamiało się wówczas z teologią scholastyczną. Nie było ono wezwaniem skierowanym na dziś do konkretnej grupy ludzi, lecz czysto naukową refleksją nad treścią owego wezwania. Por. H. ŁYSY, *Sposób przekazu prawd katechizmowych w przepowiadaniu homilijnym*, art. cyt., s. 77.

<sup>15</sup> Por. W. PRZYCZYNA, *Jak głosić prawdy wiary*, art. cyt., s. 19.

<sup>16</sup> A. NOSSOL, *Nowe drogi chrystologii katolickiej*, *Communio* 3 (1983) nr 3, s. 82.

<sup>17</sup> „Zależność ta nie jest jednak tylko dogmatyczną wiedzą, lecz doświadczamy jej o wiele wyraźniej na podstawie życia Jezusa, Jego postępowania, wypowiedzianych przez Niego sądów, Jego czynów i losu. W sensie dosłownym wszystkiego tego już «nie ma»; może to jednak z ówczesnych sytuacji zostać przeniesione w nasz świat, w nasze decyzje, i w ten sposób życie Jezusa dostarcza nam kryteriów dla naszego własnego życia – zarówno osobistego, jak i publicznego. Ten proces przeniesienia jest pracą ustawiczną, z której muszą wynikać zmiany dla naszego poznania i naszego działania. Widać stąd, jaką wagę ma poznanie [Jezusa] i uwarunkowana nim [tym poznaniem], urzeczywistniająca się w naszym istnieniu refleksja nad życiem Jezusa”, R. GUARDINI, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, Warszawa 1999, s. 8n.

i żywa osoba słuchacza. Tutaj potrzebna jest teologia żywa, zorientowana ke-rygmaticznie i egzystencjalnie<sup>18</sup>.

Z błędem doktrynalizmu łączy się także dydaktyzm, który nie jest głoszaniem Chrystusa i faktów zbawczych związanych z Jego misteriami, lecz jedynie nauczaniem o Chrystusie. Błąd dydaktyzmu we współczesnym przepowiadaniu homilijnym może być mentalną pozostałością po kazaniach katechizmowych, w których obecne było jeszcze (utwierdzone przez I Sobór Watykański<sup>19</sup>) zredukowane rozumienie Objawienia. Pojmowane było ono jako raz na zawsze ustalony depozyt wiary, czyli jako teoretyczne pojęcia, instrukcja, jako wydarzenie przeszłe, już zakończone. Kościół w swoim nauczaniu miał ten depozyt wiary przekazywać, a Bóg swoją łaską pomagał to nauczanie zrozumieć. Taka wizja Objawienia doprowadziła do urzeczowienia (reifikacji) przepowiadania: kaznodzieja w akcie przepowiadania miał do czynienia z *rzeczami* (chodzi o instrukcje, koncepcję zawarte w depozycie wiary). Ma więc proponować i przekazywać rzeczy<sup>20</sup>.

Aby uchronić się przed błędem dydaktyzmu, kaznodzieje powinni więc z jednej strony zrozumieć teologiczne znaczenie zawarte w tekstach świętych danej liturgii, a z drugiej – lepiej przyswoić sobie wizję Objawienia zawartą w nauczaniu ostatniego soboru. Objawienie rozumiane jest tu jako osobowe autoobjawienie i samoudzielanie się Boga (por. KO 2). Pojęcie to zawiera również moment poznawczy (przekazujący pewne prawdy wiary), lecz jest to część żywego i osobowego komunikowania się Boga (i przez to ma też wymiar zbawczy). Objawienie pojęte w taki sposób nie jest wydarzeniem zamkniętym, należącym do przeszłości, lecz otwartym i żywym: także dzisiaj i tutaj Bóg ofiaruje nam swoje autokomunikowanie w żyjącym Jezusie Chrystusie jako nasze zbawienie. Dlatego w Objawieniu nie mamy do czynienia jedynie z jakimś depozytem wiary, lecz przede wszystkim z ofertą osobowej wspólnoty z żyjącym Bogiem. Zrozumienie tej natury Objawienia jest bardzo ważne dla przezwyciężenia błędu dydaktyzmu<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Por. H. ŁYSY, *Kazanie katechizmowe czy homilia w kościelnej posłudze słowa?*, art. cyt., s. 66.

<sup>19</sup> Zob. I SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filus”*, w: A. BARON, H. PIETRAS (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, tekst łaciński i polski, t. IV: 1511-1870 (*Lateranum V, Trydent, Watykan I*), Kraków 2004, s. 895-905 (nr 20-56).

<sup>20</sup> Por. CH. BISCONTIN, *Omelia e tendenze moraleggianti*, w: *L'omelia: un messaggio a rischio*, dz. cyt., s. 140n; H. ŁYSY, *Sposób przekazu prawd katechizmowych w przepowiadaniu homilijnym*, art. cyt., s. 77n.

<sup>21</sup> Por. CH. BISCONTIN, *Omelia e tendenze moraleggianti*, art. cyt., s. 141-143. Zob. A. ZUBERBIER, *Homilia a „Depozyt objawienia”*, *Współczesna Ambona* 13 (1985) nr 1, s. 165-168.

## II. UWZGLĘDNIENIE WSPÓŁCZESNEJ REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ

Przepowiadanie prawd wiary w homilii winno być podporządkowane Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, którego zadaniem jest strzec słowa Bożego, przekazywać je oraz wiernie wyjaśniać (por. KO 10; KKK 84-88). Czerpie on z depozytu wiary zawartego w Piśmie św. i Tradycji i przekazuje Objawienie Boże w formie dogmatu<sup>22</sup>. Kaznodzieja zobowiązany jest zatem do przygotowywania homilii także na podstawie najnowszych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła<sup>23</sup>. Porównując wyniki prac egzegetycznych z kompleksem prawd objawionych nauczanych przez Kościół, homilista uwzględni tzw. analogię wiary. Wiara Kościoła, dogmat, jest bowiem punktem odniesienia do właściwego rozumienia i wykładu tekstu biblijnego, a przez to źródłem homilii<sup>24</sup>.

Aby kaznodzieja w homilijnym przekazie katechezy był wierny Bożemu Objawieniu przekazywanemu przez Kościół, trzeba, by skonfrontował swoje przepowiadanie z nauką *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. W sposób uporządkowany przedstawia on nauczanie Pisma Świętego, żywej Tradycji i autentycznego Urzędu Nauczycielskiego po to, by umożliwić lepsze poznanie

---

<sup>22</sup> Dogmat należy rozumieć jako doktrynę zawartą w Objawieniu Bożym, przekazywaną przez Nauczycielski Urząd Kościoła w powszechnym nauczaniu zwyczajnym lub uroczystym, na soborze powszechnym, a także ogłaszana przez papieża w łączności z całym episkopatem; nadal podlegającą coraz głębszemu poznawaniu oraz nieustannemu rozwojowi. B. PYLAK, *Dogmat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1985, kol. 6. „Dogmaty są strukturami otwartymi, gotowymi przyjąć to, co nowego i oryginalnego każda epoka odkrywa w słowie Bożym, wokół prawd, które mają definiować, a nie zamykać. Są otwarte na wewnętrzny rozwój, choć zawsze w tym samym znaczeniu i kierunku. To znaczy, że interpretacja w danej epoce nie może przeczyć tej z epoki minionej”, R. CANTALAMESSA, *Jezus Chrystus Święty Boga*, Wrocław 2000, s. 6. Według V. Schurra dogmat to zdefiniowana nauka wiary i moralności oraz każda prawda chrześcijańska przedstawiona przedmiotowo mająca na celu pouczenie. Por. V. SCHURR, *Kerygmat i dogmat*, Concilium 1-10 (1965-1966), s. 179.

<sup>23</sup> „Przygotowujący homilię, po zrozumieniu zasadniczej myśli zawartej w czytaniach biblijnych, winien zapoznać się z całokształtem nauki Kościoła odnośnie do tego zagadnienia. [...] W ten sposób każda homilia stanie się również wykładem jakiejś prawdy wiary”, M. BRZOZOWSKI, *Posługa słowa w liturgii*, Collectanea Theologica 41 (1971) fasc. 4, s. 84.

<sup>24</sup> Dokumenty Kościoła wskazują teologiczne punkty ciężkości, które należy uwzględnić w aktualnym przepowiadaniu. One to właśnie wyjaśniają, interpretują i aktualizują kerygmat Pisma Świętego. Por. W. BROŃSKI, *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, dz. cyt., s. 50-55; H. SIMON, *Kaznodzieja jako teolog*, w: W. PRZYCZYNA (red.), *Sluga Słowa*, Kraków 1997, s. 142-144. Homilia nie jest bowiem jedynie jakimś pouczającym czy moralizującym kazaniem. Ona jest uroczystym i oficjalnym słowem samego Boga. Dlatego sprawą zasadniczą dla kaznodziei będzie *sentire cum Ecclesia* i *sentire cum Petro*. Taka postawa sprawi nie tylko to, że nie będzie on głosił treści niezgodnych z nauką Kościoła, lecz skłoni go, aby w jedności z Kościołem i jego pasterzami „pobożnie słuchał, święcie strzegł i wiernie wykladał” słowo Boże (KO 10). Por. F. LAMBIASI, *Bibbia e omelia*, art. cyt., s. 59.

misterium chrześcijańskiego i służyć ożywieniu wiary Kościoła (por. KKK 7)<sup>25</sup>. W jego świetle należy interpretować, wyjaśniać i aktualizować tekst biblijny (por. KKK 8). W stosunku do Pisma Świętego pełni on rolę hermeneutyczną<sup>26</sup>. Benedykt XVI wyraźnie zachęca do korzystania z *Katechizmu* w przygotowaniu homilii: „Treść do nich [homilii tematycznych] należy czerpać w sposób pewny z Magisterium na podstawie czterech «filarów» określonych przez *Katechizm Kościoła Katolickiego* i niedawno ogłoszone *Kompendium*, a więc: wyznanie wiary, celebrowanie misterium chrześcijańskiego, życie w Chrystusie, modlitwa chrześcijańska” (SC 46).

Kościelna natura przepowiadania homilijnego i jego związek z wiarą Kościoła wyjaśniają zarazem relację między głoszeniem słowa Bożego a dogmatem. Dogmat, który jest autentycznym kryterium wiary Kościoła, staje się także kryterium przepowiadania. Takie powiązanie z dogmatem chroni przepowiadanie przed wszelkim subiektywizmem i zapewnia mu wierność Objawieniu<sup>27</sup>. Dogmat zawiera prawdy zbawcze z pewnością zbyt esencjalnie, natomiast mało dynamicznie, ale za to je dosadnie i krótko wyraża i utrwała. Dlatego przepowiadanie ze swojej strony podejmuje i rozwija zbawczą wartość zawartą w dogmacie, czyni ją dostępną dla wiernych – ukazuje ludziom żywego Chrystusa i możliwości zbawienia w Nim<sup>28</sup>. Zadaniem przepowiadania jest w tym względzie „ożywić katolickie dogmaty, sprawić, by błyszczały nowym światłem, rozkochać w nich wierzących po sprawieniu, że staną się bliskie ich życiu”<sup>29</sup>.

W tym celu musi ono także odwołać się do współczesnej, wciąż odnawianej i pogłębianej teologii, a zwłaszcza chrystologii, której podstawowym zadaniem jest przedstawić Jezusa Chrystusa w nieuszczerplonej prawdzie Jego bytu i w całym zasięgu dokonanego dzieła<sup>30</sup>. Mówiąc ogólnie o relacji między przepowiadaniem homilijnym a teologią, trzeba mieć na względzie ich wspólne odniesienie się do wiary Kościoła: przepowiadanie proklamuje wiarę, teologia służy jej zrozumieniu. Dzięki teologii krystalizuje się tożsamość doktrynalna

<sup>25</sup> Sam katechizm definiowany jest „jako książka, podręcznik, zawierający podstawowy, syntetyczny i całościowy wykład prawd wiary i norm moralności chrześcijańskiej, zakorzeniony w Piśmie Świętym, Tradycji, historii i egzystencji ludzkiej, służący do nauczania oraz kształtowania przekonań i postaw wiernych”, H. ŁYSY, *Sposób przekazu prawd katechizmowych w przepowiadaniu homilijnym*, art. cyt., s. 72.

<sup>26</sup> Por. H. SIMON, *Kaznodzieja jako teolog*, art. cyt., s. 134n. Zob. T. STENICO, *L'omelia. Parola e comunicazione*, Città del Vaticano 1998, s. 158-166.

<sup>27</sup> „Wiara bowiem zakłada poznanie i przyjęcie określonych treści zbawczych, treści porządku intelektualnego. Są one fundamentalne dla życia i tożsamości Kościoła. Wiernym zaś dają orientację życiową, wskazują bowiem na sens i cel ludzkiego życia oraz przedkładają autentyczny świat wartości, przez które człowiek może się realizować i zdążać do swej pełni”, H. SIMON, *Kaznodzieja jako teolog*, art. cyt., s. 139n.

<sup>28</sup> Por. A. LEWEK, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, Warszawa 1980, s. 149; V. SCHURR, *Kerygmat i dogmat*, art. cyt., s. 181n.

<sup>29</sup> R. CANTALAMESSA, *Jezus Chrystus Święty Boga*, dz. cyt., s. 9.

<sup>30</sup> Por. T.D. ŁUKASZUK, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 9.



Kościół oraz umożliwiające jest działanie Urzędu Nauczycielskiego. Teologia bowiem poszukuje i wydobywa z Objawienia Bożego i nauki Kościoła to, co obecnie jest najbardziej żywotne i potrzebne do życia wiary. Wiara głoszona w przepowiadaniu słowa Bożego jest wyzwaniem dla teologii, aby poszukiwała jej zrozumienia we współczesnych uwarunkowaniach przepowiadania. Badania teologiczne bowiem pomagają odkryć nowe, egzystencjalne aspekty Bożego Objawienia. Poszukują też nowego języka dla przekazu wiary<sup>31</sup>. W ten sposób teologia pomaga przepowiadaniu we właściwym sformułowaniu wyznania wiary, dostosowując się do wymogów współczesności. Kaznodzieja ma zatem głosić wiarę Kościoła i jednocześnie orientować się w aktualnych trendach i opiniach teologicznych. Znajomość ta jest niezbędnym warunkiem autentyczności kościelnego charakteru przepowiadania<sup>32</sup>. Oczywiście trzeba pamiętać tutaj, aby nie identyfikować refleksji teologicznej z posługą przepowiadania: kaznodzieja ma znać teologię, ale głosić wiarę. Nie może on także czynić z homilii miejsca wyjaśniania skomplikowanych zagadnień dogmatycznych bądź też prezentowania złożonych dyskusji teologicznych.

W głoszeniu Chrystusa, który stanowi centrum chrześcijańskiego przepowiadania i liturgii, należy uwzględnić współczesną chrystologię. Mówiąc ogólnie, można stwierdzić, że współczesne, bardzo różnorodne i bogate poszukiwania chrystologiczne są przede wszystkim odpowiedzią na potrzeby człowieka współczesnego. Uwzględniają one szczególną dziś wrażliwość człowieka na historyczne walory jednostki i społeczeństwa. Stąd w chrystologii podkreślany jest przede wszystkim aspekt antropologiczno-historyczny misterium Chrystusa. I w tym świetle zostaje poddane reinterpretacji całe Jego misterium. Widziane jest ono przede wszystkim na tle całej ekonomii zbawienia, co prowadzi do podkreślenia historyczno-zbawczego wymiaru misterium Chrystusa. Powrót do „Jezusa historycznego” doprowadza do odkrycia, z różnych punktów widzenia, Jezusa jako „Człowieka nowego”, którego orędzie jest ważne i autentyczne dla współczesnego człowieka. Warto jednak dodać, że taka interpretacja historyczności misterium Chrystusa wystawiona jest na niebezpieczeństwo wypaczeń i błędów. Wśród nich wyliczyć należy: osłabienie Bożego wymiaru misterium Chrystusa; osłabienie wiary w Chrystusa uwielbionego; w konsekwencji przeciwstawianie Jezusa historycznego Chrystusowi wiary; brak lub błędna zależność od słowa Bożego; kontestacja kościelnego wymiaru misterium Chrystusa, czyli Jego obecności w Kościele i sakramentach<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Por. F.B. CRADDOCK, *Predicare. L'arte di annunciare la Parola oggi*, dz. cyt., s. 57; J. KUDASIEWICZ, *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie*, w: tenże (red.), *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, Lublin 1991, s. 31.

<sup>32</sup> Por. H. SIMON, *Kaznodzieja jako teolog*, art. cyt., s. 132-135; W. BROŃSKI, *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, dz. cyt., s. 51n.

<sup>33</sup> Por. A. CUVA, *Gesù Cristo, w: Liturgia*, D. SARTORE, A.M. TRIACCA, C. CIBIEN (red.), Milano, Edizioni di San Paolo 2001, s. 883; A. NOSSOL, *Nowe drogi chrystologii katolickiej*, art. cyt., s. 83.

### III. ZGODNOŚĆ Z DUCHEM LITURGII

Homilia, opierając się na swym biblijno-liturgicznym źródle, staje się miejscem przekazu treści didaskaliowych i powinna zawierać w sobie bardzo bogaty depozyt wiary. Mieści się w niej zatem materiał teologiczny, katechizmowy. Homilia różni się jednak od nauki katechizmu metodą<sup>34</sup>. Do tej samej treści podchodzi bowiem od strony liturgicznej, biblijnej i misteryjnej. Katechizm może pozostać jedynie wyuczoną wiedzą. Prawdy wiary w homilii stają się przedmiotem doświadczenia i zbawienia. Homilia przekształca dogmat w doktrynę żywą i w pełni przeżyta. Homilia opiera się na dogmacie. Jednak źródłem i metodą nauczania wiary katolickiej jest dla homilii liturgia<sup>35</sup>. Liturgia, która zawiera bardzo bogaty materiał doktrynalny, nie może przekształcić się w katechezę ani stać się jedynym miejscem katechizowania z trzech zasadniczych powodów: ponieważ ze swej natury jest ona aktualizacją, a nie doktrynalnym wykładem misterium Chrystusa; ponieważ jest „sakramentem wiary” (por. KL 7, 9-11, 48, 59), zakłada zawiera ona w sobie formację ku wierze, a nie ku wiedzy; ponieważ homilia ze swej mistagogicznej natury i funkcji nie może stać się systematycznym wykładem katechezy (por. KL 35, 52)<sup>36</sup>.

Elementy didaskaliowe powinny przyjąć zatem formę mistagogicznego wprowadzenia w sprawowaną celebrację liturgiczną (por. KKK 1075)<sup>37</sup>. Homilia bowiem posługuje się wyjaśnieniem doktrynalnym przede wszystkim po to,

<sup>34</sup> Por. A. BERGAMINI, *Anno liturgico e problemi pastorali attuali*, Rivista Liturgica 75 (1988) nr 4, s. 471. Zob. P. MASSI, *Omelia, didascalica, kerygma, catechesi o „actio liturgica”?*, Rivista Liturgica 57 (1970) nr 4, s. 523-537.

<sup>35</sup> Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Mysterium Christi...*, dz. cyt., s. 236n; A.M. TRIACCA, *Il rapporto „liturgia-catechesi” nella dinamica ecclesiale. Parallelismo o convergenza*, Notitiae 22 (1986) nr 238, s. 332-346. „Ta uwaga dotyczy szczególnie katechezy, która dokonuje się podczas sprawowania liturgii, zwłaszcza w czasie zgromadzeń eucharystycznych. Wtedy to właśnie homilia, uwzględniająca szczególnie charakter i tok liturgii, podejmuje drogę wiary, która katecheza wskazała i doprowadziła do kresu. Homilia zachęca również uczniów Pana, by codziennie podejmowali swoją pielgrzymkę duchową w prawdzie, uwielbieniu i dziękczynieniu. W takim rozumieniu można stwierdzić, że wychowanie katechetyczne ma swój początek i wypełnienie w Eucharystii, w ciągu całego roku liturgicznego. Przepowiadanie oparte na tekstach biblijnych sprawia we właściwy sobie sposób, że wierni głębiej i pełniej poznają wszystkie tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego”, JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostolska o katechizacji „Catechesi tradendae”*, Kielce 1996, nr 48.

<sup>36</sup> Por. F. ZENNA, *Omelia domenicale e catechesi sistematica*, Rivista Liturgica 74 (1987) nr 2, s. 188-191.

<sup>37</sup> Por. G. SIWEK, *Ewangelizacyjna funkcja homilii*, Homo Dei 62 (1993) nr 4, s. 94n. Homilia posiada przede wszystkim funkcję mistagogiczną. „Essa deve introdurre l’assemblea a vivere il mistero celebrato, portarle irresistibilmente verso pregare, inteso come frutto do ammirazione affascinata, rendimento di grazie, lode a Dio come risultato del fascino esercitato dalla sapienza del suo operare, dalla dolcezza della sua benevolenza, dallo splendore della sua gloriosa grandezza, domanda di perdono come rammarico per l’indegnità dei nostri comportamenti nei confronti di un tale Dio”, F. ZENNA, *Omelia domenicale e catechesi sistematica*, art. cyt., s. 188.

aby wierni mogli w sposób pełniejszy i wierniejszy uczestniczyć w Eucharystii (aby mogli głębiej pojąć proklamowany kerygmat i doświadczyć zawartego w nim zbawienia, które aktualizuje się właśnie w liturgii): „Pierwszorzędną troską homilii nie jest też jej usystematyzowane, teologiczne zrozumienie wiary. Albowiem zgromadzenie liturgiczne nie ma przede wszystkim charakteru dydaktycznego, homilia raczej jest głoszona dlatego, żeby wspólnota wierzących, zgromadzona w celu celebrowania liturgii, mogła to czynić w sposób głębszy, pełniejszy, wierniejszy, a przez to zyskała formację do składania chrześcijańskiego świadectwa wobec świata”<sup>38</sup>.

Treści didaskaliowe w homilii należy przekazywać zatem na podstawie Pisma Świętego (a więc opierając się na układzie lekcjonarza, a nie *Katechizmu*), zgodnie z biegiem roku liturgicznego oraz uwzględniając sprawowane misterium i szczególną sytuację słuchaczy (por. KL 52). Na zbawcze misterium zwiastowane i aktualizowane w danej liturgii należy zatem patrzeć globalnie, tzn. w ich interpretacji uwzględniać nie tylko kontekst całej Biblii, ale także kontekst całego roku liturgicznego, którego centrum jest Pascha. A zatem z niedzieli na niedzielę prawdy wiary podawane są przez kaznodzieję w układzie historiozbowczym, a nie systematycznym (katechizmowym)<sup>39</sup>. Układ roku liturgicznego służy bowiem do przedstawienia wiernym misterium Chrystusa w całej jego pełni: „Z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa, począwszy od Wcielenia i Narodzenia, aż do Wniebowstąpienia, do dnia Pięćdziesiątnicy oraz do oczekiwania błogosławionej nadziei i przyścia Pana” (KL 102)<sup>40</sup>. Jeśli kaznodzieja w przekazie prawd wiary uwzględni teologiczny wymiar roku liturgicznego, to jego homilia może się stać prawdziwą katechezą mistagogiczną, czyli sposobem na permanentną inicjację chrześcijańską<sup>41</sup>. Do takiego przepowiadania zachęca Benedykt XVI: „Jest wskazane, by wychodząc od trzyletniego cyklu lekcjonarza, przedstawiano wiernym w sposób właściwy homilie tematyczne, w których omówiono by w ciągu roku liturgicznego wielkie zagadnienia wiary chrześcijańskiej” (SC 46). Taki jest też sens

---

<sup>38</sup> KOMISJA DS. ŻYCIA I POSŁUGI KAPŁANÓW PRZY KRAJOWEJ KONFERENCJI BISKUPÓW KATOLICKICH USA, „*Dziś spełniły się słowa Pisma*”... *Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych*, Włocławek 2002, s. 76n. Por. S. DYK, *Nowotestamentalne określenia posługi słowa Bożego w Kościele a natura homilii*, art. cyt., s. 19. Zob. G. SIWEK, *Ewangelizacyjna funkcja homilii*, dz. cyt., s. 84-97.

<sup>39</sup> Por. A. BERGAMINI, *Anno liturgico*, w: D. SARTORE, A.M. TRIACCA, C. CIBIEN (red.), *Liturgia*, Milano 2001, s. 93-94.

<sup>40</sup> Por. D. ZIMOŃ, *Miejsce na mistagogię w roku liturgicznym*, w: A. ŻĄDŁO (red.), *Mistagogia a duchowość*, Katowice 2004, s. 62-71.

<sup>41</sup> Por. A. ŻĄDŁO, *Katecheza mistagogiczna drogą inicjacji chrześcijańskiej*, w: A.E. KLICH (red.), *Odkryć Eucharystię – żyć Eucharystią. Materiały z XXXV Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (12 III 2005 r.)*, Kraków 2005, s. 73-76.

samego lekcjonarza, który został ułożony po to, aby stać się „pedagogiczną pomocą sprzyjającą katechezie”<sup>42</sup>.

Znajomość teologicznego i pedagogicznego wymiaru roku liturgicznego pozwoli homiliście uwypuklić w sprawowanym misterium tę myśl zbawczą, którą Kościół zamierzał przekazać. Wystarczy zatem, że kaznodzieja będzie pamiętał, iż okresy mocne posiadają własną (wyraźnie zaakcentowaną) tematykę, która otwiera drogę do jej teologicznego i eklezjalnego pogłębienia. Chodzi tu o problematykę chrześcijańskiego oczekiwania i nadziei (Adwent), misterium Wcielenia (Boże Narodzenie i Epifania), tematykę pokutną, chrzcielną i paschalną (Wielki Post), misterium śmierci, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia oraz Zesłanie Ducha Świętego (okres wielkanocny). Powyższa problematyka wyznacza życiowe i teologiczne itinerarium, które mają przebyć wierni. W okresie zwykłym można omówić podstawowe prawdy wiary i zagadnienia życia chrześcijańskiego, wychodząc czy to od półciągłej lektury poszczególnych synoptyków (którym podporządkowane jest zawsze pierwsze czytanie lekcjonarza), czy to od półciągłej lektury Apostoła Pawła lub Jakuba. Takie przepowiadanie umożliwia zapoznanie wiernych z nauką *Katechizmu*, lecz we właściwym, historiozbawczym porządku. To jednak wymaga od kaznodziei wysiłku zmierzającego najpierw do odkrycia zamysłu Kościoła stojącego u źródeł takiego, a nie innego układu roku liturgicznego, a następnie wkomponowania nauki *Katechizmu* w przepowiadanie homilijne, przy wykorzystaniu tej prawdy wiary, która została podkreślona przez teksty święte.

\*\*\*

Podsumowując powyższe rozważanie, trzeba stwierdzić, że homilia jest stosowną okazją ku temu, aby przekazać wiernym bogaty depozyt wiary zawarty w tekstach świętych (w lekcjonarzu i mszale). W wydobyty ze źródła biblijno-liturgicznego kerygmat kaznodzieja ma zatem wbudować pouczenie didaskaliowe. Brak takiego teologicznego pogłębienia homilii sprawi, że stanie się ona powierzchowna i banalna w swej treści. Słuchacze natomiast nie będą mogli przyswoić sobie całego zbawczego zasobu zawartego w tekstach świętych, a ich egzystencjalne problemy pozostaną bez odpowiedzi. Przekaz prawd wiary w homilii nie może przerodzić się jednak w błąd doktrynalizmu (homilia przybiera formę wykładu) czy dydaktyzmu (jest tylko mówieniem o Bogu, a nie głoszeniem Boga). Głosząc prawdy wiary, w homilii należy uwzględnić współczesną refleksję teologiczną. To pomoże kaznodziei uchwycić motywy i wymogi, które rodzą się z dialogu między tradycją biblijną, wkładem Tradycji oraz egzystencjalnymi i kulturowymi wymogami obecnego czasu. Kaznodzieja powinien także pamiętać, że homilia jest przekazem chrześcijańskiej doktryny,

---

<sup>42</sup> ŚWIĘTA KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego*, w: J. MIAZEK (oprac.), *To czytanie na moją pamiętkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa 1987, nr 61.

lecz nie może się utożsamiać z katechezą. Różni się bowiem od niej i metodą, i celem (niedopuszczalne jest zatem zastępowanie homilii kazaniem katechizmowym). Homilista dokonuje teologicznego pouczenia po to, aby wierni mogli w sposób pełniejszy uczestniczyć w Eucharystii i przyswoić sobie zbawienie zawarte w sprawowanym misterium. Prawdy wiary należy głosić, uwzględniając ducha liturgii, a w tym układ roku liturgicznego. W ten sposób kaznodzieja w danej celebracji podkreśli tę myśl zbawczą, którą Kościół zamierzał przekazać, a jego teologiczny przekaz będzie pedagogicznie uporządkowany i logiczny.

## IL RIASSUNTO

### **L'insegnamento dottrinale nell'omelia**

L'esistenza presenza dell'insegnamento dottrinale nell'omelia è una cosa necessaria. Altrimenti l'omelia si svolge nella predica vuota e banale. Predicare di una dottrina di verità però non può cadere nel didatticismo. Quando nell'omelia introduciamo dei passaggi di spiegazione dottrinale, non dobbiamo mai perdere di vista che non parliamo di qualcosa, ma di Qualcuno, e di Qualcuno che è presente e offre un rapporto vivo qui e ora. Una spiegazione dottrinale che non sfoci nell'indicazione della sua presenza, che non tradisca la percezione di questa presenza con frasi che diventano preghiera, ammirazione, gratitudine, non rappresenta il corretto uso della funzione di parola d'insegnamento propria di un'omelia. Essa infatti, in quanto parte della liturgia, è qualcosa di diverso da una lezione di teologia e persino da una lezione di catechismo. L'omelia non può diventare solo insegnamento ma dev'essere l'iniziazione ad un incontro e ad un rapporto vitale con Dio nell'Eucaristia.

*Ks. Stanisław Dyk*

### **Słowa kluczowe/ Key words:**

homilia, prawdy wiary, mistagogia  
homily, Christian doctrine, mistagogy



KS. BOGDAN GIEMZA SDS

## KOŚCIÓŁ WOBEC DYKTATORY RELATYWIZMU

Odwołanie planowanej w styczniu 2008 roku wizyty Benedykta XVI na Uniwersytecie *La Sapienza* w Rzymie odbiło się szerokim echem nie tylko w Kościele katolickim, ale w całym świecie. Po raz pierwszy w historii w demokratycznym kraju odebrano prawo do wolności wypowiedzi jednemu z największych autorytetów świata. Można marginalizować całą sprawę i powiedzieć, że była wydarzeniem jednostkowym.

Jednakże nie można przejść obojętnie obok niedosłej wizyty z kilku powodów. Przeciwnicy wizyty Ojca Świętego posłużyli się kłamstwem. Odwołując się do jego wykładu wygłoszonego przed laty na tymże uniwersytecie, przypisano mu pochwałę wyroku inkwizycji na Galileusza. Ewidentna manipulacja obnaża intencje autorów protestu sprzeciwiających się wizycie Benedykta XVI. To z kolei odsłania głęboki kryzys współczesnej kultury, w której pod płaszczykiem tolerancji dla różnych poglądów szerzy się nietolerancja. Skłania to do zastanowienia się nad miejscem Kościoła we współczesnym świecie, nad jego tożsamością i realizacją jego misji ewangelizacyjnej na ziemi.

Wzajemnej relacji Kościoła i świata nie da się rozpatrywać inaczej jak tylko w konkretnym kontekście społecznym, w którym Kościół żyje i działa. W naszych rozważaniach skoncentrujemy się na sytuacji Kościoła w krajach kultury euroatlantyckiej, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji w Polsce. Osobną uwagę należałoby poświęcić Kościołowi w Azji czy Afryce, gdzie uwarunkowania te są inne.

Punktem węzłowym dla rozważań okazuje się antropologia, czyli rozumienie człowieka. Następnie zostanie zarysowane modelowe ujęcie społeczeństwa w dobie przemian, ze szczególnym uwzględnieniem relatywizmu. Ewangelizacja w warunkach relatywizmu jest trudnym, ale tym bardziej koniecznym zadaniem Kościoła. Niezmiernie ważna i pomocna w wypełnieniu tego zadania jest teologia, niezbędne również jest podjęcie wezwania do świętości i świadectwa wiary.

## I. NIEDOSZŁY WYKŁAD BENEDYKTA XVI

Papież Benedykt XVI miał 17 stycznia 2008 roku odwiedzić największą uczelnię nie tylko stolicy Włoch, ale całej Europy: rzymski Uniwersytet *La Sapienza*, i wygłosić wykład do społeczności akademickiej. Nie doszło jednak do planowanej wizyty i wykładu. Przyczyną jej odwołania był protest przeciwko wizycie papieża wystosowany do rektora uczelni przez grupę kilkudziesięciu profesorów wydziałów nauk ścisłych. Według nich kard. Joseph Ratzinger w przeszłości dawał wielokrotnie wyraz braku szacunku dla osiągnięć nauki. Jak zaznaczono we wstępie, kłamliwie zinterpretowano wykład kardynała sprzed lat i posądzono go o pochwałę wyroku inkwizycji na Galileusza. Do protestów profesorów przyłączyły się również grupy młodzieży skrajnie lewicowej, które zapowiedziały różne inicjatywy o charakterze antyklerykalnym, m.in. prowokacyjną paradę gejowską i zagłuszanie papieskiego przemówienia przez ustawione pod budynkiem uniwersytetu megafony.

W związku z tym podjęto decyzję, że Benedykt XVI nie odwiedzi uczelni. Kard. Tarcisio Bertone, sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej, w specjalnym oświadczeniu napisał, że w związku z protestami i zapowiadаныmi demonstracjami pojawiły się „wątpliwości co do godnego i spokojnego przyjęcia” Papieża, toteż uznał on za stosowne odwołanie przewidzianej wizyty. Tekst przygotowanego przemówienia został przekazany na ręce rektora uczelni<sup>1</sup>. Choćaż sygnatariusze protestu próbowali w późniejszym czasie łagodzić ton swojej wypowiedzi, nie wpłynęło to jednak na bieg wydarzeń i ich negatywną ocenę.

Odwołanie papieskiej wizyty stało się bowiem faktem bardzo szeroko komentowanym w różnych kręgach społecznych. W obronie papieża wystąpiło wielu polityków, m.in. premier Włoch Romano Prodi, a także krytyczni wobec Kościoła lewicowi intelektualiści. Z całego świata napłynęły do Watykanu liczne depeche na znak jedności i poparcia dla nauczania i postawy Benedykta XVI<sup>2</sup>. Próba zamknięcia ust Papieżowi w imię swobody badań i obyczajów nie tylko skompromitowała protestujących profesorów i grupę hałaśliwej młodzieży, ale otworzyła oczy wielu ludziom na pewnego rodzaju terroryzm ideologiczny obecny we współczesnej kulturze.

---

<sup>1</sup> Tekst przemówienia można znaleźć m.in. w: BENEDYKT XVI, *Chrześcijaństwo ma być zachętą do prawdy*, Nasz Dziennik z 21 I 2008, s. 9-10.

<sup>2</sup> List z wyrazami solidarności z Ojcem św. wystosował m.in. rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ks. prof. Waldemar Irek. Czytamy w nim: „Jesteśmy poruszeni postawą części społeczności akademickiej rzymskiej uczelni. Uniwersytet, który ma być platformą wymiany poglądów, odmawia prawa do wolności wypowiedzi. Szczególnie bolesne jest to, że prawo to odbiera się jednemu z największych autorytetów moralnych współczesnego świata. Sprzeciwiając się dyktatowi laickiego totalitaryzmu, wzywamy ludzi nauki, kultury i sztuki do odważnego szukania prawdy. Niech to przesłanie, przez usta Waszej Świątobliwości, dotrze do osób różnych wierzeń, zwolenników rozmaitych ideologii”, <http://www.pwt.wroc.pl/> [3 IV 2008].



Okazało się, że pod hasłem tolerancji skrywa się nietolerancja dla innych poglądów, brak szacunku dla kogoś, kto ma odmienne zdanie.

Na kanwie tego wydarzenia powróciło pytanie o relację między społecznością świecką a Kościołem, o publiczny wymiar wiary i relację między rozumem a wiarą.

## II. QUO VADIS, HOMO?

Trzydziestego sierpnia 2001 roku w Auli Pawła VI odbyła się światowa premiera filmu opartego na głośnej powieści Henryka Sienkiewicza *Quo vadis*. Jan Paweł II po projekcji filmu wygłosił krótkie przemówienie, w którym nawiązał do przesłania powieści Sienkiewicza i zamysłu reżysera filmu. Podkreślił, że pytanie Piotra skierowane do Jezusa: „Domine, quo vadis?”, jest pytaniem skierowanym do współczesnego człowieka: „Quo vadis, homo? Dokąd idziesz, człowieku?”<sup>3</sup>. To dramatyczne pytanie Papieża nie jest pytaniem retorycznym, ale dotyka najgłębszych zębów człowieczeństwa, jest pytaniem o wizję człowieka i wynikające stąd konsekwencje dla życia społecznego i ewangelizacyjnej misji Kościoła.

Konstytutywnym elementem europejskiej kultury są jej chrześcijańskie korzenie<sup>4</sup>. Odcinający się od tych korzeni i powiązań religijnych neopozytywistyczny humanizm przypomina „bukiet ciętych kwiatów, które chwilowo zachwycają pięknem, ostatecznie jednak są skazane na zwiędnięcie”<sup>5</sup>. Rezultatem oderwania humanizmu od Boga jest pozbawienie go żywotnych źródeł. Kard. Joseph Ratzinger w swoich rozważaniach o Europie podkreśla dziwną, żeby nie powiedzieć: chorą sytuację. Pod pozorem szacunku dla innych religii „Zachód charakteryzuje się dziwną i niemal patologiczną nienawiścią do samego siebie; godnym podziwu zrozumieniem próbuje otwierać się na obce wartości, ale nie akceptuje własnej kultury, a we własnej historii dostrzega jedynie okrucieństwa i zniszczenia, pomijając momenty wielkie i szlachetne. Jeżeli Europa chce przetrwać, musi dokonać nowego spojrzenia na siebie samą, choć z pewnością potrzebna będzie krytyka i pokora. Bardzo modna ostatnio wielokulturowość jest częstokroć rezygnacją z własnych wartości, przy czym wielokulturowość nie może istnieć bez stałych wartości uniwersalnych”. Konkludując tę myśl, kardynał stwierdza, że w imię szacunku dla innych religii winniśmy „w nas samych pielęgnować okazywanie Bogu naszej czci i dostrzegać oblicze Boga, który przyszedł do nas”<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> JAN PAWEŁ II, *Dokąd idziesz, człowieku?*, L'Osservatore Romano 22 (2001) nr 10, s. 16.

<sup>4</sup> P. HÜNERMANN, *Die christlichen Wurzeln europäischer Identität*, w: A. DYLUŠ (red.), *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, Warszawa 1998, s. 87-101.

<sup>5</sup> H. JURÓŠ, *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Warszawa 2003, s. 62.

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Europa – jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, Niedziela. Dodatek Akademicki nr 14 z 14 X 2001, s. IV.

Dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa prowadzi do utraty pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego. Jest ono istotną przyczyną współczesnego zagubienia człowieka, na co zwrócił uwagę Jan Paweł II w adhortacji poświęconej sytuacji Kościoła w Europie. Tym zjawiskom „towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię” (EiE 7). Prowadzi to do tego, że „wzrasta trudność przeżywania osobistej wiary w Jezusa w takim kontekście społecznym i kulturowym”, a „w wielu sferach publicznych łatwiej jest deklorować się jako agnostycy niż jako wierzący” (EiE 7). W konsekwencji człowiek przypomina nomadę błakającego się po świecie bez określonego celu i bez drogowskazów. Z istoty *homo sapiens* stał się *homo demens*<sup>7</sup>.

Jan Paweł II, wzywając do nowej ewangelizacji, do wypłynięcia na głębie, wielokrotnie mówił o „dramatycznym charakterze” współczesnej epoki i zagrożeń dla człowieka. Bardzo znamiennej diagnozę sytuacji filozoficzno-intelektualnej naszej epoki Papież zawarł w encyklice *Fides et ratio*, w której mówi o „współczesnym dramacie rozumu”. Rozpoczął się on od „rozdzielenia wiary i rozumu” (FR 45). Jego konsekwencją jest nie tylko relatywizm i indyferentyzm środowisk intelektualnych, ale wręcz nihilizm (FR 90). Za szczególne zagrożenie współczesnej kultury Jan Paweł II uznał „wizję nihilistyczną, która jest jednocześnie odrzuceniem wszelkich fundamentów i negacją wszelkiej prawdy obiektywnej” (FR 90).

Zagrożenia antropologiczne wynikające z nihilizmu są groźne nie tylko dlatego, że „pozostaje [on] w sprzeczności z wymogami i z treścią słowa Bożego”, ale przede wszystkim dlatego, że „jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości” (FR 90). Konsekwencją jest dominująca współcześnie „pokusa rozpacz” oraz lęk przed przyszłością i drugim człowiekiem wobec wymagań moralnych. Lęk przed przyszłością sprawia, że „obraz jutra jest często bezbarwny i niepewny. Bardziej się boimy przyszłości, niż jej pragniemy. Niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia” (EiE 8).

W sytuacji Polski i krajów byłego bloku komunistycznego trzeba jeszcze mieć na uwadze spustoszenia w antropologii i mentalności pozostawione przez ideologię marksistowską i trudności związane z przemianami społeczno-polityczno-gospodarczymi. Szczególnej aktualności nabierają słowa Jana Pawła II wypowiedziane 9 czerwca 1991 roku na spotkaniu z biskupami i konsultami zakonów żeńskich i męskich w Warszawie. Odwołując się do myśli z pierwszej swojej encykliki *Redemptor hominis*, że człowiek jest drogą Kościoła (RH 14),

---

<sup>7</sup> Interesującą analizę tego zagadnienia, wraz z ukazaniem poprawnych rozwiązań problemu, zawiera rozprawa: W. IREK, *Oświecenie poprawione. Przewyciężenie „błędu antropologicznego”* (CA 17). *Droga rekonstrukcji społecznej*, Wrocław 2003.

Papież mówił wówczas: „W poprzednim układzie Kościół bronił człowieka przed systemem. [...] Kościół stwarzał jakby przestrzeń, w której człowiek i naród mógł bronić swoich praw. [...] W tej chwili w imię tej samej zasady: «człowiek jest drogą Kościoła» stajemy wobec nowych zadań. Człowiek musi znaleźć w Kościele przestrzeń do obrony poniekąd przed samym sobą: przed złym użyciem swej wolności, przed zmarnowaniem wielkiej historycznej szansy dla narodu”<sup>8</sup>.

Wspomnianym zmianom polityczno-społecznym towarzyszą dziś uczucia zniechęcenia, lęki i frustracje, zwłaszcza z powodu zmian ekonomicznych i niedostatecznych zabezpieczeń socjalnych. Trafnie oddają to słowa ks. Helmuta Jurosa, że „ludzie biorący udział w przebudowie i modernizacji społeczeństwa, a zwłaszcza ofiary procesu transformacji, czują się niczym pasażerowie okrętu naprawianego na otwartym morzu”<sup>9</sup>. Konsekwencją zniechęcenia i frustracji jest – jak słusznie zauważa H. Juros – fakt, że „pod naciskiem codziennych trosk wielkie idee i ideały, które mobilizowały ludzi do działania w okresie historycznego przełomu, a wcielone w życie stanowiły prawdziwe owoce tej transformacji, zniknęły z pola widzenia. Początkowa nadzieja ery wolności i solidarności ustąpiła miejsca nowym niepokojom. Wartości duchowe przestały już prawie uchodzić za fundament życia. Ludziom znów brakuje charakteru, dynamiki wiary i duchowości”<sup>10</sup>.

Wobec krótko zasygnalizowanych zagrożeń w obrębie antropologii „lista szkód antropologicznych i ran moralnych poniesionych przez jednostki, jak również dewiacje życia społecznego są podstawą do sporządzenia katalogu zadań Kościoła”<sup>11</sup>. Szczególnym wyzwaniem dla Kościoła jest troska o głoszenie ewangelicznego przesłania nadziei i chrześcijańskiej wizji człowieka, czerpiącej inspirację z tajemnicy Wcielenia Jezusa Chrystusa<sup>12</sup>. Wobec wielorakich lęków i zagrożeń współczesnego człowieka chrześcijanie mają przypominać, że ostateczne słowo należy do Bożej Miłości: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Jak wyznajemy w *Credo*, Bóg w Jezusie Chrystusie „dla nas i naszego zbawienia” wszedł w nasz ludzki świat i historię człowieka podniósł do rangi historii zbawienia. Szczególna rola w tym przypominaniu zamysłu Boga wobec człowieka przypada osobom zakonnym, o czym pisze Jan Paweł II w adhortacji *Vita consecrata*: „Prorockie zadanie życia konsekrowanego polega na przypomnieniu zamysłu Bożego wobec ludzi i na służeniu mu [...]. Jest to zamysł zbawienia i pojednania ludzkości” (VC 73).

<sup>8</sup> JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2006, s. 762.

<sup>9</sup> H. JUROS, *Kościół – kultura – społeczeństwo*, Lublin – Warszawa 1997, s. 285.

<sup>10</sup> Tamże, s. 104.

<sup>11</sup> Tamże, s. 109; zob. I. DEC, *Jaka wizja człowieka dla nowej Europy?*, w: A. DYLUŚ (red.), *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 343-348.

<sup>12</sup> J. ŻYCIŃSKI, *Ewangeliczne przesłanie nadziei wobec współczesnych form nihilizmu*, w: A. SZOSTEK, A.M. WIERZBICKI (red.), *Codziennie pytania Antygony*, Lublin 2001, s. 464-477.

### III. OD SPOŁECZEŃSTWA LOSU DO SPOŁECZEŃSTWA WYBORU

Człowiek jako istota społeczna nie żyje w samotności, ale w określonej zbiorowości ludzkiej. Dlatego ważne jest uchwycenie procesów przemian społeczno-kulturowych zachodzących we wspólnocie ludzkiej. Rzutu ją one bowiem nie tylko na jego mentalność w życiu społecznym, ale wywierają także wpływ na jego religijność i działalność Kościoła.

W literaturze socjologicznej używa się różnych terminów na opisanie tych przemian. Jednym z nich jest pojęcie nowoczesności, które obejmuje bardziej szczegółowe procesy i czynniki. Chodzi o subiektywizację, sekularyzację i pluralizm<sup>13</sup>. Ks. Władysław Piwowarski za Peterem L. Bergerem podaje, że „nowoczesność polega na pojawieniu się w stosunku do świata tradycyjnego nowych światów, związanych z możliwością wyboru w różnych dziedzinach, w tym także religijnej i kościelnej”. Inaczej mówiąc, nowoczesność polega na przejściu od świata losu do świata wyboru.

Świat losu i świat wyboru rzutują na dwa modele społeczeństw: na społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru. Pierwszy typ społeczeństwa jest zbliżony do społeczeństwa tradycyjnego i charakteryzuje się kulturą zamkniętą. W społeczeństwie losu jednostka funkcjonuje w ramach określonego systemu wartości i wzorów zachowań. Stanowią one pewnego rodzaju regulatory życia społecznego. Z kolei społeczeństwo wyboru, zwane też społeczeństwem pluralistycznym, charakteryzuje się wielością systemów wartości i wzorów zachowań. Człowiek w takim społeczeństwie ma nie tylko możliwość wyboru, ale jest do tego zmuszany. Berger mówi wprost o „heretyckiej konieczności wyboru”.

Przenosząc tę typologię na Kościół, wyróżnia się w socjologii Kościół ludu i Kościół wyboru. Każdy z tych typów stwarza inną przestrzeń dla działalności Kościoła i wzajemnych relacji społeczeństwo – Kościół<sup>14</sup>.

### IV. KOŚCIÓŁ POŚRÓD ŚWIATA

Sytuacja Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym światopoglądowo sprawia, że jest on jednym z podmiotów oferujących określony system wartości. Bp Kurt Koch ilustruje to, odwołując się do obrazu centrum handlowego. Wśród wielu stoisk reklamujących swoje produkty na obrzeżach tego centrum jest stoisko Kościoła proponujące produkty natury religijnej. W nowej sytuacji „Kościół musi się uczyć na nowo prezentować i potwierdzać w społeczeństwie

<sup>13</sup> W. PIWOWARSKI, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 186-188.

<sup>14</sup> Tamże, s. 173-195, 265-271.

pluralistycznym uniwersalną prawdę Ewangelii”. Wymaga to umiejętnego łączenia ewangelizacji ze zdolnością do dialogu<sup>15</sup>.

Według K. Kocha można mówić o podwójnym oczekiwaniu społeczeństwa pluralistycznego wobec Kościoła i religii. Chodzi o kompensację potrzeb społecznych i pomoc w przezwyciężeniu kruchości ludzkiego życia. Pierwsza potrzeba jest związana z czasem wolnym. Kościół miałby pomóc, jak inne instytucje społeczne, w regeneracji sił i przerwaniu monotonii codziennych zajęć człowieka. Natomiast druga rola Kościoła jest związana z pomocą w przezwyciężeniu sytuacji granicznych w życiu człowieka, takich jak choroba, śmierć, poczucie winy. Można więc powiedzieć, że rola Kościoła została sprowadzona do statusu „duchowego pogotowia ratunkowego” i „apteki sensu”<sup>16</sup>.

Kościół może liczyć na społeczne uznanie, jeśli zaspokajają wspomniane potrzeby. Jeśli jednak próbuje wpływać na kształtowanie życia społecznego, może być oskarżony o wtrącanie się do polityki, pazerność na władzę czy fundamentalizm. W takim kontekście swoją aktualność zachowują słowa Jana Pawła II, że Kościół, prowadząc ewangelizację, musi się liczyć z antyewangelizacją. „Kościół ciągle na nowo podejmuje zmaganie z duchem tego świata, co nie jest niczym innym jak zmaganiem się o duszę tego świata. Jeśli bowiem z jednej strony jest w nim obecna Ewangelia i ewangelizacja, to z drugiej strony jest w nim także obecna potężna antyewangelizacja, która ma też swoje środki i swoje programy i z całą determinacją przeciwstawia się Ewangelii i ewangelizacji”<sup>17</sup>.

## V. DYKTATURA RELATYWIZMU

Co dzisiaj jest największym zagrożeniem dla misji Kościoła? Wczytując się w nauczanie ostatnich papieży i najnowsze dokumenty Kościoła, za takie zagrożenie trzeba uznać relatywizm, który wszystkie opinie uważa za jednakowo prawdziwe, nawet gdy pozostają one ze sobą w sprzeczności. Benedykt XVI przed wyborem na Stolicę Piotrową, jeszcze jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, mówił wprost o „dyktaturze relatywizmu”<sup>18</sup>. J. Ratzinger w konferencji wygłoszonej do przewodniczących komisji doktrynalnych Konferencji Biskupów Ameryki Łacińskiej w Guadalajarze (Meksyk) w maju 1996 roku powiedział, że „podstawowym problemem, wobec którego stoi dzisiaj wiara, stał się

<sup>15</sup> K. KOCH, *Zepchnięci na margines czy sól ziemi?*, Homo Dei 68 (1998) nr 4, s. 11.

<sup>16</sup> Tamże, s. 13-14; J. KOWALSKI, *Ewangelizacja w kontekście sekularyzacji*, Homo Dei 75 (2005) nr 4, s. 19.

<sup>17</sup> JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 96.

<sup>18</sup> Szerzej na temat rozumienia relatywizmu w nauczaniu kard. J. Ratzingera, zob.: S. JAŚKIEWICZ, *Relatywizm – od idei do dyktatury. Wybrane zagadnienia z nauczania kard. Josepha Ratzingera – papieża Benedykta XVI*, Częstochowskie Studia Teologiczne 34 (2006), s. 15-25; J. KRÓLIKOWSKI, *Przejawy relatywizmu we współczesnym życiu Kościoła w teologii kard. Josepha Ratzingera*, Częstochowskie Studia Teologiczne 34 (2006), s. 27-39.

relatywizm”<sup>19</sup>. Relatywizm w aspekcie negatywnym jest rezygnacją z możliwości poznania prawdy. W aspekcie pozytywnym lansuje się relatywizm jako podstawę tolerancji, poszanowania dla odmiennych poglądów, jako filozoficzną podstawę demokracji. Można z tego wnioskować, że modelowym typem społeczeństwa winno być społeczeństwo relatywistyczne<sup>20</sup>.

Jak ta sprawa wydaje się być istotna dla obecnego papieża, świadczy fakt, że kwestia relatywizmu została przez niego przywołana w homilii na rozpoczęcie konklawe, 18 kwietnia 2005 roku. Może pamiętamy jeszcze niektóre, pełne oburzenia komentarze, na co pozwala sobie kardynał w swoim kazaniu, jakby dyktując przyszłemu papieżowi sposób postępowania: czym się powinien przede wszystkim zajmować, jaka będzie rzeczywistość, z którą zostanie skonfrontowany; wyglądało to tak, jakby przez to tworzył przyszłemu papieżowi pole działania i zobowiązywał do takich czy innych sposobów zachowania. Zarzucano Ratzingerowi, że w pewnym sensie wytycza program dla przyszłego papieża. A on – chociaż na pewno nie przypuszczał, że to jemu przyjdzie pokonywać te wszystkie trudności, także owo wielkie niebezpieczeństwo relatywizmu – jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary bardzo rzeczowo nakreślił sytuację Kościoła w tym konkretnym momencie dziejowym.

Przypomnijmy istotny fragment przemówienia kard. Ratzingera: „W wierze nie możemy pozostawać dziećmi, osobami niedojrzałymi. A na czym polega bycie dziećmi w wierze? Odpowiada święty Paweł: oznacza to «bycie miotanym przez fale i poruszany przez każdy powiew nauki». Jakże aktualny to opis! Iluż powiewów nauki zaznaliśmy w ostatnich dziesięcioleciach, iluż ideologicznych prądów, ile sposobów myślenia... Łódeczka myśli wielu chrześcijan była nierzadko huśtana przez te fale – miotana z jednej skrajności w drugą: od marksizmu do liberalizmu aż po libertynizm; od kolektywizmu do radykalnego indywidualizmu; od ateizmu do niejasnego mistycyzmu religijnego; od agnostycyzmu po synkretyzm i tak dalej. Każdego dnia rodzą się nowe sekty i urzeczywistnia się to, co św. Paweł nazywa «oszustwem ze strony ludzi i przebiegłością w sprowadzaniu na manowce fałszu». Posiadanie jasnej wiary, zgodnej z *Credo* Kościoła, zostaje często zaszufładowane jako fundamentalizm. A tymczasem relatywizm, to znaczy zdanie się na «każdy powiew nauki», zdaje się być jedyną postawą godną współczesności. Ustanawiany jest rodzaj dyktatury relatywizmu, która nie uznaje niczego za pewnik, a jedynym miernikiem ustanawia własne «ja» i jego zachcianki. My natomiast mamy inną miarę wielkości: Syna Bożego, prawdziwego człowieka. To On jest wyznacznikiem prawdziwego humanizmu. Wiara «dorosła» nie idzie z prądem mód i nowinek; wiara dorosła i dojrzała jest głęboko zakorzeniona w przyjaźni z Chrystusem”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> J. RATZINGER, *Wiara i teologia dzisiaj*, L'Osservatore Romano 18 (1997) nr 3, s. 47.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> BENEDYKT XVI, *U progu pontyfikatu*, Kraków 2005, s. 43.

Można uznać, że w dobie relatywizmu głównym problemem dla Kościoła w Europie nie jest ateizm czy konflikt między wierzeniem a niewierzeniem, ale bałwochwalstwo i manipulacja obrazem Boga<sup>22</sup>.

## VI. GŁOS MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Odpowiedzią Magisterium Kościoła na zagrożenia związane z relatywizmem jest nauczanie o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła zawarte w deklaracji Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* (6 VIII 2000) oraz *Nota doktrynalna na temat niektórych aspektów ewangelizacji*<sup>23</sup> tejże samej kongregacji z 14 grudnia 2007 roku. Omawiając kontekst i znaczenie deklaracji *Dominus Iesus*, kard. Ratzinger powiedział, że pod wpływem tzw. teologii pluralizmu religijnego głoszenie przez Kościół prawdy o jedyności zbawienia w Jezusie Chrystusie uchodzi za fundamentalizm. Fałszywie rozumiana tolerancja i dyktatura dialogu prowadzą do dezintegracji chrystologii i eklezjologii. „W rezultacie – zauważa Ratzinger – postać Jezusa Chrystusa traci walor jedyności i zbawczej powszechności”. Dzieje się tak, ponieważ „w rozumieniu relatywistycznym prowadzić dialog znaczy umieścić na tej samej płaszczyźnie własne stanowisko i własną wiarę oraz przekonania innych, tak że wszystko sprowadza się ostatecznie do wymiany poglądów między zwolennikami stanowisk, które są zasadniczo równoprawne, a tym samym wzajemnie relatywne”<sup>24</sup>.

Z kolei *Nota doktrynalna na temat niektórych aspektów ewangelizacji* omawia relację między misyjnym mandatem Jezusa Chrystusa pozostawionym Kościołowi a wolnością sumienia i wolnością religijną. Podkreśla się implikacje antropologiczne, eklezjologiczne i ekumeniczne.

W związku z zamętem dotyczącym misyjnego nakazu Kościoła nota przypomina, czym jest ewangelizacja. „«Ewangelizować» znaczy nie tylko wyłożyć pewną doktrynę, ale głosić Pana Jezusa słowami i czynami” (nr 2). Celem tak rozumianej ewangelizacji jest doprowadzenie do spotkania w wierze z Jezusem Chrystusem. Zwraca się przy tym uwagę na osłabienie ducha misyjnego w Kościele, gdyż „często uważa się, że wszelkie próby przekonywania innych w sprawach religijnych są ograniczaniem wolności” (nr 3). Dlatego sam zamiar głoszenia i proponowania innym orędzia Ewangelii „jest często postrzegany jako zamach na wolność drugiego człowieka” (nr 4). Pod wpływem relatywizmu „mamy do czynienia z sytuacją, w której dla wielu wiernych nie jest jasne, co stanowi istotę ewangelizacji” (nr 10).

<sup>22</sup> J. KOWALSKI, *Ewangelizacja w kontekście sekularyzacji*, art. cyt., s. 18.

<sup>23</sup> *Nota doktrynalna Kongregacji Nauki Wiary na temat niektórych aspektów ewangelizacji*, L'Osservatore Romano 29 (2008) nr 2, s. 50-55.

<sup>24</sup> RATZINGER, *Kontekst i znaczenie dokumentu*, L'Osservatore Romano 21(2000) nr 11-12, s. 52

Nota przypomina, że w dochodzeniu do prawdy potrzebujemy pomocy innych. Dlatego nauczanie adresowane w wolności do drugiej osoby i prowadzące do poznania, miłowania i naśladowania Jezusa Chrystusa nie stanowi bezprawnej ingerencji na wolność człowieka (nr 5). Zwraca się przy tym uwagę, że ewangelizacja zakłada szczerzy dialog i poszanowanie dla uczuć religijnych, ale jednocześnie nadmienia się, że również „do dialogu o sprawach religijnych może zakraść się grzech” (nr 8). Dlatego poszanowanie wolności religijnej nie może nas czynić obojętnymi na prawdę i dobro (nr 10).

Odwołując się do nakazu misyjnego Jezusa Chrystusa i obietnicy Ducha Świętego, w zakończeniu noty kongregacja podkreśla, że „współczesne odmiany relatywizmu i irenizmu w sferze religijnej nie mogą usprawiedliwiać rezygnacji z tego trudnego, ale porywającego dzieła”, jakim jest ewangelizacja. Głoszenie i świadczenie o Ewangelii jest bowiem pierwszą posługą uczniów Chrystusa wobec ludzkości (nr 13). Jak pisze Robert Spaemann, „w coraz bardziej zdechrystianizowanym społeczeństwie chrześcijanie muszą się na nowo nauczyć, że są inni, że posiadają własne zwyczaje, które różnią się od zwyczajów praktykowanych wokół nich”<sup>25</sup>.

## VII. ZADANIA TEOLOGII I TEOLOGÓW

Wobec tak ważnych wyzwań można pytać jak Apostołowie: Któż to pojmie i podola tak wysokim wymaganiom stawianym u progu trzeciego tysiąclecia? Gdzie Kościół ma szukać pomocy, by pozostać Kościołem Jezusa Chrystusa, a nie tylko „apteką sensu” czy „duchowym pogotowiem ratunkowym”?

Znaczącą rolę przypada teologii. To od niej Kościół może i powinien oczekiwać wsparcia. Warto sięgnąć do bardzo trafnych uwag H. Jurosa na ten temat<sup>26</sup>. Według niego pilnym zadaniem teologii, przy zachowaniu granic jej kompetencji, „jest podjęcie trudu ponownego określenia relacji między Kościołem a światem”. To na teologii, „niczym na nieprzekupnym myślicielu i świadku, spoczywa zadanie bacznego i nieufnego ustosunkowania się do każdorazowych roszczeń absolutnych w tym przygodnym świecie oraz zadanie krytycznego wyjaśniania złożonej relacji między Objawieniem a dzisiejszą rzeczywistością” (L. Kołakowski).

Zadaniem teologii jest pomóc w zrozumieniu współczesnej rzeczywistości i dokonujących się przemian kulturowych. Wytrwała refleksja teologiczna może nam pomóc krytycznie zobaczyć, dokąd jesteśmy prowadzeni, jakie jest nasze powołanie, jakie są zadania wyznawców Chrystusa we współczesnym Kościele i świecie. „Teologia ciągle musi pytać o to – uważa H. Juros – co jest dzisiaj godne wsparcia dla dobra społeczeństwa i Kościoła, co powinno być zmienione,

<sup>25</sup> R. SPAEMANN, *Śmierć – samobójstwo – eutanazja*, Ethos 12 (1999) nr 47, s. 114.

<sup>26</sup> H. JUROS, *Kościół – kultura – społeczeństwo*, dz. cyt., s. 114-188.



a co należy zachować, aby unowocześnić kraj i dać siłę duchową ludziom żyjącym w społeczeństwie, które ewoluuje w kierunku pluralizmu. Sprzeczności sekularyzmu domagają się od niej głębszych refleksji, aby umiała wskazać we współczesnej kulturze na te perspektywy, które wynikają z wiary chrześcijańskiej i odnoszą się do ważnych pytań postawionych przez nowe społeczeństwo. Jej dotąd zdecydowany negatywny osąd Oświecenia wymaga teraz zróżnicowania, zwłaszcza w odniesieniu do idei wolności i dojrzałości ludzi”. Teologia winna strzec się uwikłań w doraźne rozwiązania, manipulacje polityczne czy tym bardziej wewnątrzkościelne przepychanki. Winna dostarczać „nowych impulsów duchowych i paradygmatów myślenia” oraz przedkładać „takie projekty modernizacji, które przyczynią się do upodmiotowienia społeczeństwa jako wspólnoty osób dojrzałych i odpowiedzialnych”.

Korzystając ze światła Objawienia i rozumu, teologia ma pomóc Kościołowi w pokonaniu współczesnych pokus, przed którymi stoi świat i sam Kościół, a na które wskazywał Henri de Lubac<sup>27</sup>. Czym będzie teologia, jeśli nie podejmie tych wyzwań? H. Juros parafrazując powiedzenie Cz. Miłosza na temat roli poezji, puentuje; „Czym jest teologia, jeśli nie ocala ani ludzi, ani narodów? – czytanką z altanki ogrodowej”.

Aby do tego nie doszło, duży ciężar odpowiedzialności spoczywa na teologach i duszpasterzach. Teolog musi prowadzić swoje badania w jedności z żywym głosem Kościoła, wewnątrz wspólnoty kościelnej. Benedykt XVI w przemówieniu do Międzynarodowej Komisji Teologicznej w 2005 roku zwrócił uwagę, że wymaga to nie tylko kompetencji naukowych, ale także ducha wiary i pokory. Poczucie Boga i uległość wobec działania Ducha Świętego można bowiem w sobie wyrobić jedynie przez modlitwę i kontemplację<sup>28</sup>. Z kolei w przemówieniu do tejże Komisji Teologicznej w 2006 roku Papież zwrócił uwagę, że teolog wobec „prostytucji słowa i duszy” ma być posłańcem prawdy. Powołaniem teologa jest głoszenie Bożej miłości: „W zalewie słów w naszych i innych czasach, przy inflacji słów uobecniać słowa istotne. Sprawiać, aby w słowach było obecne Słowo, Słowo pochodzące od Boga, Słowo, które jest Bogiem”<sup>29</sup>.

Wytrwała refleksja teologiczna winna także towarzyszyć duszpasterzom. Henri J.M. Nouwen pisze, że „bez solidnej refleksji teologicznej nasi duszpasterze w nadchodzących czasach staną się kimś niewiele więcej niż tylko dyletanckimi psychologami, socjologami i pracownikami socjalnymi. [...] Kto chce być zwiastunem i duszpasterzem, koniecznym jest, aby stawał się coraz wrażliwszy na to, że Bóg jest zawsze obecny w historii ludzkości”<sup>30</sup>. Trudne zadanie

<sup>27</sup> H. DE LUBAC, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 231-257.

<sup>28</sup> BENEDYKT XVI, *Teolog pracuje w Kościele i dla Kościoła*, L'Osservatore Romano 27 (2006) nr 3, s. 35.

<sup>29</sup> Tenże, *Posłuszni prawdzie, stajecie się współpracownikami prawdy*, L'Osservatore Romano 28 (2007) nr 1, s. 30.

<sup>30</sup> H.J.M. NOUWEN, *Kapłaństwo z serca płynące*, Karmel (1992) nr 3, s. 14-15.

kapłana jako duchowego przewodnika wspólnoty polega na tym, aby patrzył na osobiste kryzysy, konflikty rodzinne, katastrofy narodowe i napięcia międzynarodowe i interpretował je w świetle wiary, przekonany do tego, że Bóg jest w tym wszystkim przy nas. W praktyce oznacza to, że kapłani, świadkowie Chrystusa i przewodnicy wspólnoty, muszą przeciwstawić swoje „nie” każdej formie fatalizmu, wszelkiej formie beznadziei; muszą przeciwstawić swoje „nie” zsekularyzowanemu światu i głosić w sposób jednoznaczny, że Wcielenie Słowa Bożego przemieniło najdrobniejsze nawet zdarzenie historii ludzkości w rzeczywistość łaski. „Duszpasterze przyszłości muszą być teologami – ludźmi, którzy znają serce Boga – i przez modlitwę, studium i staranną analizę są zdolni, by zauważyć wszystkie na pozór zupełnie przypadkowe wydarzenia swoich czasów i w nich rozpoznać tajemnicze uzdrawiające działanie Boga, i objawić je swoim współbraciom. Refleksja teologiczna polega na tym, aby zarówno na bolesne, jak i na pełne radości realia życia codziennego umieć spojrzeć wzrokiem Jezusa i pomóc ludziom, by uświadomili sobie, jak ostrożnie Bóg ich prowadzi”<sup>31</sup>.

## VIII. DUC IN ALTUM!

Wezwanie do wypłynięcia na głębię „Duc in altum!” zostało przez Jana Pawła II skierowanego do całego Kościoła na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Narodzin Jezusa Chrystusa w Liście apostoelskim *Novo millennio ineunte* (6 I 2001). Dokument ten jest zarazem wprowadzeniem w życie i posługę Kościoła w nowe stulecie i tysiąclecie. To wezwanie nie jest – jak zauważa kard. Leo Scheffczyk – dyktatem narzuconym Kościołowi z zewnątrz. Jest ono poleceniem samego Jezusa i zachowuje wciąż swoją aktualność wewnątrz Kościoła<sup>32</sup>. Można powiedzieć, że innym imieniem tego wyzwania jest nowa ewangelizacja, do której z taką wytrwałością wzywał Jan Paweł II.

Nawiązując do Wielkiego Jubileuszu 2000 i początków nowego tysiąclecia, Papież stwierdza dobitnie: „Chrześcijaństwo jest religią zanurzoną w historii! Właśnie bowiem na płaszczyźnie historii Bóg zechciał zawrzeć przymierze z Izraelem [...]. W swojej tajemnicy boskiej i ludzkiej Chrystus stanowi fundament i centrum historii, jest jej sensem i ostatecznym celem” (NMI 5). Istotą dziedzictwa jubileuszu jest kontemplacja oblicza Chrystusa: „Chrystusa, którego postrzegamy jako postać historyczną i jako tajemnicę, i którego wieloraką obecność przeżywamy w Kościele i w świecie, wyznając, że On jest sensem historii i światłem na naszej drodze” (NMI 15).

<sup>31</sup> Tamże, s. 15.

<sup>32</sup> L. SCHEFFCZYK, „Duc in altum” – Kościół wobec trzeciego tysiąclecia, *L'Osservatore Romano* 24 (2003) nr 9, s. 49.

Papieskie wezwanie można interpretować jako wezwanie do świętości, troski o formację sumienia i właściwy przekaz wiary. Powołanie do świętości zostało uznane przez Jana Pawła II jako perspektywa, „w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska” (NMI 30)<sup>33</sup>. Ewangelizując innych, Kościół nie może zapomnieć o ewangelizowaniu samego siebie. Bardzo ważnym zadaniem w posłudze apostołowskiej Kościoła w warunkach współczesnego społeczeństwa jest udział w formacji sumienia. Formacja prawego sumienia wiernych, poczynając od najmłodszych, musi być stałą troską Kościoła. Trzeba przy tym określić obszary, w których najbardziej objawia się słabość ludzkich sumień. Jednym z takich obszarów jest cała kwestia formacji sumienia w kwestiach społecznych. Stąd uwzględnienie społecznej doktryny Kościoła winno być przedmiotem głębokiej refleksji, studiów i nauczania.

Innym imieniem świętości jest świadectwo życia. J. Ratzinger pisze, że jako chrześcijanie u progu trzeciego tysiąclecia „mamy dawać świadectwo o Bogu, mamy odsłaniać zamknięte i zaciemnione okna, ażeby Jego światło mogło świecić wśród nas, żeby Jego obecność miała coraz więcej przestrzeni”<sup>34</sup>. Tylko osobiste świadectwo życia uczniów Chrystusa ma ostatecznie moc przekonującą dla poszukujących prawdy i ludzi zdezorientowanych na targowisku społecznych idei. Mimo wspomnianych trudności, związanych z błędnymi koncepcjami człowieka i dyktaturą relatywizmu, nie można zredukować „prawdy o człowieku do poziomu reakcji charakterystycznych dla neurotyka”, a całość ludzkości „traktować jako bywalców kliniki psychiatrycznej”<sup>35</sup>.

Wychowanie do wiary jawi się jako kolejny istotny element odpowiedzi na wezwanie do wypłynięcia na głębię i na określenie właściwego miejsca Kościoła we współczesnym świecie. Temu zagadnieniu Benedykt XVI poświęcił m.in. swoje pierwsze przemówienie do biskupów polskich przybyłych z wizytą *ad limina Apostolorum* w 2005 roku<sup>36</sup>. Podkreślając wagę wychowania młodzieży, katechezy dorosłych, duszpasterstwa akademickiego, powiedział, że „wychowanie do wiary musi polegać przede wszystkim na rozwijaniu właśnie tego, co jest w człowieku dobre”<sup>37</sup>. Wydaje się to bardzo znamienne wobec różnych kasandrycznych głosów postulujących raczej okopanie się Kościoła i utworzenie z niego swoistego getta. Warto przy tym przypomnieć postulat Ratzingera dla Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Chodzi o priorytetowe zadanie wypracowania nowej postaci rozumności wiary i zachętę do dyskusji nad rozumnym charakterem wiary lub niewiary. Właśnie odwoływanie się do

---

<sup>33</sup> B. GIEMZA, *Duszpasterstwo w perspektywie świętości*, w: K. PÓLTORAK (red.), *Recepcja wskazań Soboru w życiu i działaniu Kościoła w Polsce. Niektóre wyzwania 40 lat po Soborze Watykańskim II (1965-2005)*, cz. 1, Szczecin 2006, s. 25-45.

<sup>34</sup> J. RATZINGER, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 262.

<sup>35</sup> J. ŻYCIŃSKI, *Ewangeliczne przesłanie nadziei wobec współczesnych form nihilizmu*, art. cyt., s. 122.

<sup>36</sup> *Benedykt XVI do biskupów polskich*, Poznań 2005, s. 5-14.

<sup>37</sup> Tamże, s. 7.

szerokiej przestrzeni umysłu może uchronić religię przed chorobą zaściankowości i pomóc w dialogu ze współczesną kulturą. Skoro Bóg w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem, to zadaniem Kościoła jest prowadzenie ludzi do Chrystusa w każdej epoce i w każdych warunkach<sup>38</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Przedłożone powyżej uwagi wynikają z analizy wyzwań, jakie stawia nam współczesna rzeczywistość, zwłaszcza szeroko rozpowszechnionego relatywizmu, i ze zrozumienia ewangelizacyjnej misji Kościoła. W tym sporze Kościół nie może zamknąć się jak w obleżonej twierdzy i wyczekiwać biernie na lepsze czasy. Błędem jest też „spoufalenie się” Kościoła ze światem, czyli rezygnacja ze swojej tożsamości i zaniechanie głoszenia wiary w imię poprawności politycznej czy ekumenicznej. Kościół musi pozostać dla świata, z zachowaniem wzajemnej autonomii, ewangeliczną solą ziemi i światłem świata. Źródłem dla takich działań Kościoła pozostaje tajemnica Wcielenia. Jak stwierdza Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte*, nie zbawi nas żadna formuła, ale osoba Jezusa Chrystusa i pewność, że On jest z nami aż do skończenia świata (NMI 29). W tym duchu wiary należy podejmować dalszą refleksję i odpowiedzialność za nasze dziś i jutro.

## SUMMARY

### **The Church's response to the dictatorship of relativism**

The Church, while fulfilling the mission of evangelization entrusted to her by Jesus Christ, does not act in an empty and sterile space, but in particular circumstances of time and place. Transformation of civilization and passing from society of lot into society of choice influence changes in the Church's role in society. This role is interpreted in a narrow manner and reduced to the compensation for social needs and assistance in overcoming fragility of human life.

One of the greatest challenges the mission of the Church is facing today is relativism, which under slogans of dialogue and freedom, tolerance and respect for different views, in reality means resignation from the search for truth and from reaching it. In such situation proclaiming the truth about uniqueness of salvation offered us by Christ, provokes accusations of fundamentalism and of putting limits on human freedom. An example, which well illustrates such attitude was the protest against Benedict XVI's visit to *La Sapienza* University in January 2008, which eventually resulted in its cancellation.

---

<sup>38</sup> J. RATZINGER, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, dz. cyt., s. 267-269.

In the new socio-cultural situation the Church cannot close herself as in a beset fortress or in the name of correctness and fitting in, resign from proclaiming the whole message of the Gospel. She must learn instead to present and to witness in a new way the universal truth of the Gospel in the pluralistic society. Theology, theologians and priests play substantial part in this respect. Their task is to undertake the efforts of defining anew the Church-world relationship. The mystery of the Incarnation of Christ is a vivid sign of God's continuous presence in human history.

*Translation: Agnieszka Bielawska*

**Słowa kluczowe/ key words:**

ewangelizacja, Kościół, świat, relatywizm, teologia  
evangelization, Church, world, relativism, theology



KS. FRANCISZEK GŁÓD

## ŻYCIE RELIGIJNE NARZECZONYCH PO BEZPOŚREDNIM PRZYGOTOWANIU DO MAŁŻEŃSTWA

Z doświadczenia wiemy, że dojrzała i intensywna wiara spełnia pozytywną rolę w życiu człowieka. Pomaga zintegrować wyższe potrzeby i pełni rolę jednoczącej filozofii życia tak bardzo potrzebnej, by człowiek mógł poznać ostateczny cel życia i odszukać ostateczną motywację swojej pracy, a nawet cierpienia, które go spotyka. Na jej pozytywną rolę w życiu człowieka wskazuje wielu autorów<sup>1</sup>. Gordon Allport pisze, że człowiek poprzez swoją wiarę jest bardzo bogaty, ponieważ gdy pragnie miłości – to w Bogu znajduje Miłość, gdy pragnie poznawać świat i tajemnice swojej osobowości – to czerpie ją od swego Stwórcy, bo Pan Bóg jest wszytkowiedzący. Gdy potrzebuje pocieszenia, znajduje je w Bogu, a gdy popełnił grzechy, to Bóg go rozgrzesza. Gdy człowiek potrzebuje mądrości w rozwiązywaniu różnych problemów egzystencjalnych – wtedy ucieka się do Ducha Świętego, który go oświeca<sup>2</sup>. Religia daje człowiekowi moc, siłę i oparcie, zwłaszcza w chwilach trudnych, nacechowanych niepokojem. Stanowi także uzasadnienie moralności, a zwłaszcza poszanowania praw drugiego człowieka<sup>3</sup>. Wiara w Boga przenika całą egzystencję człowieka

---

<sup>1</sup> Zob. C.G. JUNG, *Psychologia a religia*, Warszawa 1995; G.W. ALLPORT, *Personal Religious Orientation and Prejudice*, New York 1967; tenże, *The Individual and His Religion. A Psychological Interpretation*, New York 1976; tenże, *Osobowość a religia*, Warszawa 1988; V.E. FRANKL, *Logotherapie und Religion*, w: W. BITTER (red.), *Psychotherapie und religiöse Erfahrung*, Stuttgart 1965; V.E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978; tenże, *Psychoterapia dla każdego*, Warszawa 1978; W. JAMES, *Doświadczenia religijne*, Warszawa 2001; M. SCHELER, *Problemy religii*, Kraków 1995.

<sup>2</sup> Zob. G.W. ALLPORT, *Personality and Social Encounter*, Boston 1960.

<sup>3</sup> Zob. K. OSTROWSKA, *Wokół rozwoju osobowości i systemu wartości*, Warszawa 1998; S. GŁAZ, *An Individual and Religion Experience*, Kraków 2000.

i nastawia go optymistycznie do wszystkich problemów, które spotyka w życiu, nadając sens nawet cierpieniu<sup>4</sup>.

Pod wpływem właściwie przeżywanych praktyk religijnych w psychice człowieka zachodzą pozytywne zmiany<sup>5</sup>. Wiara w Boga stwarza warunki zaistnienia dojrzałych relacji pomiędzy poszczególnymi członkami rodziny i pomaga rozwijać miłość dojrzałą. Refleksja nad Bożym Objawieniem uczy małżonków prawdziwej mądrości i ukazuje właściwą drogę życia.

Człowiek powinien nieustannie ożywiać i doskonalić swoją wiarę, tak jak wszystkie inne wyższe wartości. Często wierze towarzyszą trudności i wątplenia, a nawet kryzysy. Są one nieraz bardzo bolesne. Pozytywne ich rozwiązywanie przyczynia się do rozwoju bardziej autentycznej i dojrzałej wiary<sup>6</sup>.

W przygotowaniu do małżeństwa i życia w rodzinie konieczne staje się pogłębienie wiary u narzeczonych. Pomimo dostępu do różnych form duszpasterstwa obecnie wielu młodych ludzi rozpoczyna życie małżeńskie bez świadomości jakiegokolwiek wsparcia ze strony Pana Boga. Zbyt anemiczna wiara sprawia, że nawet niektórzy katolicy rzadko, a czasem wcale nie liczą na pomoc, której udziela Pan Bóg w sakramencie małżeństwa. Obserwacja niektórych narzeczonych rozpoczynających bezpośrednie przygotowanie do małżeństwa wskazuje, że przychodzą tylko po to, by spełnić wymagania swoich duszpasterzy, czyli zaliczyć kurs przedmałżeński. Takie nastawienie nie przynosi dobrych owoców dla późniejszego życia małżeńskiego i rodzinnego. Aby przygotowanie do małżeństwa było owocne, zaangażowanie narzeczonych w życie religijne musi być o wiele większe. W przygotowanie do małżeństwa nie polega tylko na zdobyciu pewnej wiedzy teologicznej, chociaż jest ona bardzo potrzebna, ale na rozpoczęciu bliższego kontaktu z Panem Bogiem i nawiązaniu z Nim przyjaźni, by nauczyć się czerpać siły ze Źródła wszelkiej Miłości, jakim jest Pan Bóg. Małżeństwo sakramentalne wyznacza pewne zadania, które małżonkowie, a w przyszłości rodzice powinni wypełnić.

---

<sup>4</sup> Zob. M. RUSECKI, *Teologia nadziei według Jürgena Moltmanna*, w: W. SŁOMKA (red.), *Nadzieja w postawie ludzkiej*, Lublin 1992, s. 41-67.

<sup>5</sup> Wskazuje na to wielu autorów, m.in.: W. GRUEHN, *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966; W. CLARK, *The Psychology of Religion. An Introduction to Religious Experience and Behavior*, New York 1968; A. VERGOTE, *Modlitwa i psychologia*, Znak 508 (1997) 9, s. 61-76; J. PASTUSZKA, *Modlitwa. Refleksje filozoficzno-psychologiczne*, Ateneum Kapłańskie (1963) 66, s. 294-299; J. MAJKOWSKI, *Z psychologii wyrazu katolickiej modlitwy*, Roczniki Filozoficzne KUL (1957) nr 5, s. 135-152; S. KUCZKOWSKI, *Psychologia religii*, Kraków 1993; R. KOSTECKI, *Modlitwa chrześcijanina*, Ateneum Kapłańskie (1963) 66, s. 289-294.

<sup>6</sup> Zob. Z. PŁUŻEK, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991; F. GŁÓD, *Kryzysy religijne*, w: S. GŁAZ (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006.



## I. ZAPLANOWANIE BADAŃ

Wiele zależy od przekazywanej treści i atmosfery, jaka wytworzy się podczas duszpasterskich spotkań z narzeczonymi. W niniejszym artykule pragnę przedstawić wyniki badań przeprowadzonych nad życiem religijnym narzeczonych po zakończeniu kursów przedmażeńskich prowadzonych we Wrocławiu na przełomie lat 2005/2006 w parafii św. Elżbiety Węgierskiej przy ul. Grabiszyńskiej 103. Odpowiedzi udzieliło 170 par, czyli 340 osób. Młodzi ludzie uczestniczyli w spotkaniach w kilku zorganizowanych grupach. Uczestnicy bezpośredniego przygotowania do małżeństwa pochodzili z różnych parafii wrocławskich, a niektóre pary spoza Wrocławia.

Przygotowanie bezpośrednie do małżeństwa i założenia rodziny odbyło się według wskazań Komisji Episkopatu Polski do spraw Rodziny. Narzeczeni uczestniczyli w dwunastu konferencjach, podczas których zapoznawali się z nauką Kościoła o odwiecznym zamyśle Bożym względem mężczyzny i kobiety, chcących kroczyć przez całe życie razem w dozgonnej miłości. Przekazanie mądrości Bożej o małżeństwie i rodzinie z pogłębieniem motywacji, aby narzeczeni zechcieli przyjąć wspólny Boży plan i realizować go w życiu, stało się jednym z głównych celów spotkań w bezpośrednim przygotowaniu do zawarcia małżeństwa sakramentalnego. We wszystkich cotygodniowych spotkaniach z narzeczonymi położono akcent na budzenie świadomości narzeczonych, że to sam Bóg pragnie ich połączyć i ubogacić swoją łaską. Pan Bóg zamierzył także, aby poprzez wzajemne współżycie seksualne byli rodzicami dzieci i pierwszymi ich wychowawcami.

Na przeszkodzie tego wspólnego planu Pana Boga staje grzeszność i niedojrzałość człowieka. Skażenie natury ludzkiej przez grzech pierworodny daje o sobie znać poprzez wiele złych skłonności, takich jak pycha, egoizm, lenistwo, zazdrość i wiele innych. Kościół naucza, że pomimo piętujących się nieraz trudności przewyciężenie głównych grzechów i niedoskonałości jest możliwe z Bożą pomocą. Trzeba tylko obficie korzystać z pomocy Pana Boga. Problem jednak tkwi w tym, że wielu ludziom brakuje żywej wiary w Boga i w Jego pomoc. W sytuacji narastających konfliktów czy kryzysów pozostają sami na polu walki, bo utracili wiarę w Boga i już nie potrafią prosić Tego, który wszystko może! W ramach przygotowania do małżeństwa zadaniem narzeczonych było przeczytanie przynajmniej jednej z lektur podanych przez osobę prowadzącą<sup>7</sup>. W ramach bezpośredniego przygotowania do małżeństwa na-

---

<sup>7</sup> Wybór polecanych lektur był szeroki. Zalecano takie pozycje książkowe, jak: K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982; J. LASKOWSKI, *Odpowiedzialny wybór małżonka*, Warszawa 1993; A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002; E. SUJAK, *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Wrocław 1991; F. GŁÓD, *Mądrość Bożej koncepcji małżeństwa i rodziny*, Wrocław 2005; W. PÓLTAWSKA, *Przygotowanie do małżeństwa*, Kraków 2000; A. ZIENKIEWICZ, *Miłości trzeba się uczyć*, Kraków 2007.

rzeczeni byli zobowiązani do uczestniczenia przynajmniej dwukrotnie w spotkaniu w poradni przedmałżeńskiej, aby zapoznać się z naturalnymi metodami regulacji poczęć, by w przyszłości móc wybrać czas najlepszy pod każdym względem do świadomego uczestniczenia w odpowiedzialnym rodzicielstwie. Poczęcie dziecka powinno być zawsze chciane i z miłością oczekiwane. Chętni mogli uczestniczyć w jednodniowych formacyjnych wyjazdach, czyli w dniach skupieniach w parafialnych ośrodkach charytatywnych, w celu wzajemnej integracji i uaktywnienia się na przyszłość w pracy duszpasterskiej na rzecz innych rodzin.

Pod koniec przygotowania do małżeństwa proszono narzeczonych, by zechcieli dokonać wglądu we własne życie religijne i anonimowo szeroko je opisać. Narzeczeni zostali odpowiednio zmotywowani do podjęcia takiego zadania. Zakładano, że sformułowanie odpowiedzi na postawione w kwestionariuszu pytania przyniesie pozytywne skutki w postaci głębszej refleksji odnośnie do życia religijnego i zachęci do jego rozwoju na przyszłość. Pytania kwestionariusza dotyczyły: aktualnego obrazu Boga u narzeczonych, częstotliwości i jakości praktyk religijnych, religijności środowiska, z którego się wywodzą i w którym obecnie żyją. Pytano także, dlaczego ludzie niezbyt wytrwale poszukują Pana Boga, a niektórzy odchodzą od Niego i od Kościoła. Materiał zebrany w ten sposób posłużył do naukowego opracowania.

## II. OBRAZ BOGA W ŚWIADOMOŚCI BADANYCH

Padaly różne określenia i opisy Pana Boga. Analizując wypowiedzi badanych, można było wyróżnić przynajmniej pięć kategorii. Większość badanych określała Boga jako Przyjaciela, Ojca, Zbawiciela, z którym nawiązali bardzo bliski kontakt emocjonalny. Dostyc duża grupa nupturientów (22,4%) uważa Boga za Opiekuna. Niektórzy określają Boga katechizmowo. Prawie 6% nie traktuje Boga jako Osobę, ale jako Siłę, Byt, Naturę. We wszystkich wyłoniionych kategoriach nie ma istotnych różnic pomiędzy wypowiedziami mężczyzn i kobiet.

### 1. Przyjaciel, Ojciec, Zbawiciel (bliski, emocjonalny kontakt)

Najwięcej badanych (46,2%) określało Boga jako Przyjaciela, Ojca, Zbawiciela: *Bóg jest moim najbliższym i największym Przyjacielem. Zna mnie lepiej niż ja sama. Pocięsza mnie, rozmowa z Nim, daje mi ukojenie w trudnych chwilach. Często Mu opowiadam o szarości dnia codziennego i wiem, że On mnie słucha. Bóg jest także dla mnie Osobą Wszęchmocną, wiem, że dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych. Często proszę Go o pomoc i polecam Mu swoje i swoich bliskich sprawy* [115b]. Jak widać w przytoczonej, typowej dla tej grupy wypowiedzi, pomiędzy badanymi a Panem Bogiem został nawiązany bliski, emocjonalny kontakt. Nupturienti często określają Boga jako swojego Przyjaciela

i powierzają Mu wszystkie najbardziej skryte tajemnice swojego życia: *Pan Bóg jest dla mnie Przyjacielem, którego obecność czuję każdego dnia i który w trudnych chwilach mojego życia podaje mi pomocną dłoń* [36b]. Narzeczeni, nazywając Boga Przyjacielem, akcentują Jego wielką miłość do człowieka. Powyższe wypowiedzi świadczą o bliskim, osobowym kontakcie narzeczonych z Panem Bogiem, którego traktują jako Ojca i Przyjaciela.

## **2. Bóg jako Opiekun (22,4%)**

Obserwując zachowanie poszczególnych ludzi, łatwo można zauważyć, że bardzo często potrzebujemy opiekuna, który mógłby nam pomóc w rozwiązywaniu skomplikowanych problemów oraz w przezwyciężeniu egzystencjalnej pustki, a niekiedy samotności. Z opiekunem czujemy się o wiele bezpieczniej. Dla ludzi wierzących takim Opiekunem jest odnaleziony Pan Bóg. Relacje z Bogiem dla 22,4% grupy narzeczonych koncentrowały się głównie na oczekiwanej pomocy z Jego strony: *Gdy czuję Jego opiekę, staję się silniejszy. Wiem, że mogę zawsze na Niego liczyć i że zawsze mnie wysłucha* [19b]. W życiu człowieka są chwile, gdy potrzebujemy się otworzyć i wyrzucić z siebie wszystkie nasze żale, niepewności: *Pan Bóg jest dla mnie opiekunem. Kimś, kto się mną opiekuje, wysłucha w potrzebie. Daje mi pozytywną energię, sprawia, że nie czuję się samotna* [34a]. Bóg dla ludzi jest ostateczną instancją, zwłaszcza w chwilach trudnych, bo podtrzymuje w nadziei i daje siły do walki z przeciwnościami.

## **3. Bóg określany katechizmowo (18,2%)**

Dojrzałe życie religijne charakteryzuje się nawiązaniem osobowej więzi człowieka z Panem Bogiem. Na pytanie: „Kim dla ciebie jest Pan Bóg?” niektórzy badani (18,2%) odpowiadali poprawnie katechizmowo, co świadczy, że nabyli religijną wiedzę o Panu Bogu: *Bóg jest Stwórcą świata, najwyższym Sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze* [25a]; *Pan Bóg to duch nieskończenie doskonały, Stworzyciel nieba i ziemi* [125].

## **4. Bóg to Siła, Byt, Natura (5,9%)**

Kilkanaście osób nie przyjmuje osobowego Boga, jakim Go przedstawia Boże Objawienie. Tego rodzaju osoby raczej filozofują na temat Boga. Można jednak z całą stanowczością sądzić, że problem istnienia Boga nie jest im obcy. Często dyskutują z podobnymi sobie osobami o Panu Bogu i Jego relacji ze światem i człowiekiem. Nie można o nich powiedzieć, że są ateistami, bo pragną Boga odnaleźć i zbadać Jego naturę. W miarę poszukiwania bliższego określenia Pana Boga, piętrzą się trudności: *Trudno mi opisać Boga. Niejednokrotnie starałam się, aby Go zrozumieć, zidentyfikować, ale On jest jakby ciągle poza moim wyobrażeniem, nie do końca poznany. Bóg nie jest dla mnie osobą ani rzeczą, trudno mi o Nim powiedzieć: ktoś albo coś. Jest On dla mnie siłą, energią, która jest wszędzie: we mnie, obok mnie, poza mną, w drugim człowie-*

ku [146b]. Nupturienti zaliczeni do tej grupy określają Boga jako siłę, energię, która ogarnia wszystko i wszystkich.

Wśród badanych dwie osoby (0,6%) stwierdziły, że dotychczas nie odnalazły Pana Boga. Istnienia wszechświata, naszej planety i życia ludzi nie przypisują Panu Bogu jako Stwórcy, ponieważ On według nich nie istnieje: *Nie wierzę w Boga, uważam, że istnienie siły wyższej to tylko wymysł ludzki* [46a]. Przyczyn niewiary w istnienie Boga jest wiele. Jedną z nich jest brak przekazu Bożego Objawienia w domu rodzinnym: *Nie zostałem nauczony religii i wiary w Boga, dlatego nie mogę się wypowiedzieć na ten temat, choć wiem, że ludzie Go potrzebują, i szanują* [106a].

Wiara stanowi pewną wartość dla człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym. W założeniach Kościoła przygotowanie do małżeństwa ma na celu ożywienie wiary i zmotywowanie do ożywienia praktyk religijnych, poprzez które człowiek ma szansę zbliżyć się do Boga, źródła Miłości i Prawdy. Jak wynika z badań, większość narzeczonych upatruje w Panu Bogu swojego Przyjaciela, Ojca i Opiekuna. Jest to fundament, na którym chcą budować swoje małżeństwo i życie rodzinne.

### III. OKOLICZNOŚCI ODNALEZIENIA PANA BOGA PRZEZ NUPTURIENTÓW I DOZNANA POMOC

Osoby badane poproszono, by zechciały opisać, w jakich okolicznościach odnalazły Pana Boga i kto najczęściej im w tym pomagał. Analizując uzyskane wypowiedzi, należy stwierdzić, że respondenci rzadziej opisywali okoliczności, a częściej akcentowali pomoc uzyskaną od różnych osób i środowisk. Przyjęta kategoryzacja poszczególnych podmiotów i osób, które przyczyniły się do odnalezienia Pana Boga, była złożona, gdyż respondenci nierzadko wymieniali kilka źródeł. Wyznaczając kategorie, wzięto pod uwagę dominującą okoliczność, która najbardziej pomogła w ukształtowaniu życia religijnego badanych.

#### **1. Dom rodzinny pierwszym i najważniejszym środowiskiem kształtowania wiary (35,9%)**

Kościół nieustannie przypomina, że dziecko ma wychowywać się w klimacie miłości swojej rodziny.

Najwięcej osób (35,9%) wskazało na pomoc w odnalezieniu Pana Boga ze strony rodziny: *Wychowywałem się w rodzinie katolickiej i od dzieciństwa jestem wychowywany zgodnie z prawami boskimi. Najwięcej pomógł mi ojciec, który wiele ze mną rozmawiał na ten temat. To on swoją postawą zachęcił mnie do czytania Pisma Świętego, uczestniczenia w nabożeństwach w kościele* [23a]. Dialog ojca z dzieckiem na tematy religijne okazał się bardzo pomocny w ukształtowaniu wiary. Zachęta ojca do lektury Pisma Świętego przyczyniła się do uformowania życia religijnego. Niestety, oddziaływanie obecnych ojców

na życie religijne w naszych rodzinach pozostawia wiele do życzenia. Wskazuje na to nawet pobieżna obserwacja. Żyjemy w nieco innej rzeczywistości niż poprzednie pokolenia. Dzisiaj często ojca nie ma w rodzinie na co dzień. Na skutek bardzo trudnych warunków ekonomicznych w wielu rodzinach ojcowie wyjeżdżają poza granice naszego kraju za pracą. W domu pojawiają się tylko od czasu do czasu, najczęściej podczas świąt. W takiej sytuacji brakuje ojca i jego religijnego oddziaływania na dzieci. Swoją nieobecność w domu usprawiedliwiają koniecznością zarabiania na utrzymanie rodziny. Dla wielu rodzin takie długie rozstania kończą się często kryzysem wzajemnej więzi małżonków i pozostałych członków rodziny.

Wielu badanych wskazywało matkę jako osobę, dzięki której odnaleźli w swoim życiu Pana Boga i mogli się z Nim zaprzyjaźnić: *Pana Boga i naszą wiarę poznałam dzięki mamie. To jej zawdzięczam mój udział w życiu chrześcijańskim. Pamiętam z dzieciństwa wspólne modlitwy, niedzielne poranki, gdy odświętnie ubrani braliśmy udział we Mszy św. Pamiętam zaangażowanie mamy, aby pokazać nam piękno naszej wiary* [27b]. Zaangażowanie w życie religijne matki, wspólne modlitwy, wytworzenie odświętnej atmosfery w dni szczególnie poświęcone Panu Bogu, wspólne przeżywanie niedzielnej Eucharystii – wszystko to miało ogromny wpływ na rozwój życia religijnego: *Bóg był w moim domu od samego poczęcia. Piastunką ciepła domowego i wiary była i jest moja mama. Zawsze powtarzała, że żyjąc z Bogiem, będziemy szczęśliwi. Że Bóg uczy tylko dobra i człowiek na tym nie straci, wręcz przeciwnie – wzmocni się, co pomoże mu przejść przez życie godnie i szczęśliwie* [72a]. Niestety, nie we wszystkich domach panuje taka atmosfera religijna, która ma zbawienne skutki dla normalnego rozwoju życia religijnego człowieka.

Dosyć często w religijnym wychowaniu swoich dzieci rodzice popełniają wiele błędów. Jednym z nich jest to, że potrafią tylko nakazywać wypełnianie różnych praktyk religijnych, bez wytworzenia przyjaznej i odświętnej atmosfery wokół nich. Nierzadko się zdarza, że sami rodzice nie praktykują religijnie, a rygorystycznie nakazują wykonywanie praktyk religijnych dzieciom. W niejednym domu dziecko słyszy polecenie: „masz iść do kościoła, bo ja, gdy byłem w twoim wieku, to musiałem chodzić”. Tego rodzaju oddziaływanie rodziców nie może przynosić pozytywnych skutków.

## **2. Praktyki religijne umacniają wiarę w Boga (12,4%)**

Jesteśmy zdziwieni, gdy ktoś w naszej obecności oświadcza, że jest człowiekiem wierzącym, ale niepraktykującym religijnie. Trzeba zaznaczyć, że tego rodzaju stwierdzenia są obecnie dosyć modne. Można je usłyszeć w gronie ludzi mało wykształconych, ale najczęściej u naszej inteligencji. Należy przyjąć, że nie wszyscy, którzy dają takie odpowiedzi, są świadomi tego, co mówią. Życie religijne to nie czysta myślowa abstrakcja, ale osobowy kontakt człowieka z Najwyższą Istotą, jaką jest Pan Bóg. Jeżeli pragniemy nawiązać osobowy kontakt z Bogiem, to najpierw trzeba Go odnaleźć. Można śmiało powiedzieć,

że trud poszukiwania Boga jest jedną z ważniejszych religijnych praktyk człowieka. Trudno mówić o wierze w Boga bez praktyk religijnych: *Boga najczęściej odnajduję w modlitwach, w Piśmie św., w kościele* [31a].

Bóg umacnia człowieka w sakramentach świętych. Dlatego okres przygotowania do przyjęcia pierwszej Komunii św., sakramentu bierzmowania czy małżeństwa jest bardzo potrzebny, aby głębiej wejść w tajemnice wiary. *W wieku około 18 lat świadomie wziąłem udział w sakramencie bierzmowania. To mniej więcej w tym okresie w mojej świadomości zaistniał Bóg* [144a]. Umocnieniu wiary sprzyja czynne włączenie się w życie Kościoła: *Jako mały chłopiec zostałem ministrantem i byłem nim przez dosyć długi czas. Podczas Mszy św. nieraz miałem wrażenie, że Bóg istnieje i daje znać o sobie* [77a].

Duszpasterstwo w celu pogłębienia wiary organizuje rekolekcje, dni skupienia. Poprzez uczestnictwo w tego rodzaju ćwiczeniach duchowych wielu ludzi zbliżyło się do Pana Boga: *Pochodzę z katolickiej rodziny, a moi rodzice niejako nauczyli mnie wiary w Boga. Jednak Boga jako Osobę, a nie jako abstrakcyjną Siłę Wyższą odnalazłam na rekolekcjach w szkole średniej. Osoby zaproszone na te rekolekcje były nie tylko duchownymi, ale także świeckimi, którzy byli „blisko Boga”. Opowiadali o Chrystusie i o tym, jak Go odnaleźli. Ja także chciałam być najbliżej Jezusa i iść po tej drodze, którą On mi przygotował. Gdy się otworzyłam na Mszy w kościele, po raz pierwszy poczułam obecność Boga* [115b].

Dla niektórych osób wielkim wydarzeniem religijnym jest spotkanie z Chrystusem przebacającym w sakramencie pokuty. Głębokie przeżycie tego sakramentu nie tylko jedna człowieka z Bogiem, ale także umacnia więź z Kościołem i ludźmi. Przelamanie oporów przed spowiedzią świętą dokonuje się często dzięki właściwej postawie spowiedników: *Pana Boga odnalazłem w spowiedzi i pomógł mi w tym mój spowiednik* [158a].

### **3. Katecheza jako środowisko kształtowania wiary (12,1%)**

Pomocą w kształtowaniu życia religijnego u dzieci i młodzieży jest niewątpliwie dobrze prowadzona katecheza. Wśród badanych osób 12,1% wskazało katechezę jako największą pomoc w odnalezieniu Pana Boga i zaprzyjaźnieniu się z Nim. Często rodzice nie są w stanie przekazać i wytłumaczyć dziecku, a także dorastającej młodzieży niektórych prawd wiary. To zadanie Kościół powierza katechetom, ludziom odpowiednio przygotowanym pod względem teologicznej wiedzy i religijnej formacji: *Przed Komunią św. na lekcjach religii, a także w przygotowaniach do bierzmowania. Najwięcej w poznaniu Pana Boga pomógł mi ksiądz podczas religii i w trakcie Mszy św.* [16b]. Lekcje religii powinny być cennym uzupełnieniem wychowania religijnego w domu rodzinnym. W wielu rodzinach nie ma zwyczaju prowadzenia rozmów z dziećmi na tematy religijne, chociaż rodzice są wierzący. Brak umiejętności w prowadzeniu takich rozmów w wielu naszych rodzinach. W takich sytuacjach katecheza jest cennym darem dla dzieci, młodzieży, a także rodziców. W trakcie katechezy jest

dużo czasu, aby rozwickłać trudności w przyjęciu niektórych prawd wiary: *Pan Bóg jest w moim życiu obecny od samego początku. Moi rodzice wychowali mnie w duchu katolickim, choć tematy związane z wiarą były poruszane rzadko. Lekcje religii, na które uczęszczałam już w szkole podstawowej, dały mi największą szansę poznania Boga i w największym stopniu wpłynęły na Jego obraz [29b].* Katecheza szkolna, gdy jest prowadzona systematycznie, w przyjaznej atmosferze, uzupełnia religijne wychowanie domu rodzinnego. Współpraca rodziców z katechetami w kształtowaniu życia wiary dzieci i młodzieży przynosi znaczne owoce i przygotowuje do rozwiązania kryzysów wiary, które mogą pojawić się w przyszłości.

Jak ważne jest znalezienie przez dziecko w katechecie osoby, z którą mogłoby nawiązać zdrowy emocjonalny kontakt, świadczy wypowiedź: *Okoliczności, w jakich odnalazłam Pana Boga, były bardzo sympatyczne, ponieważ bardzo polubiłam siostrę zakonną, która prowadziła lekcje religii w szkole podstawowej [40b].* Prawdy wiary powinny być przekazywane w sposób interesujący i ciekawy. Nie wszyscy katecheci mają taki komunikatywny i emocjonalnie ciepły dar w przekazywaniu Bożego Objawienia: *Pamiętam czasy religii w szkole podstawowej. Była pani katecheta i ona miała dar mówienia i zaciekawienia [50a].* Nudna katecheza może tylko zniechęcić uczniów do uczestniczenia w niej.

Szczególnie ważnym okresem, który ma wpływ na rozwój życia religijnego u dzieci, jest czas przygotowania do pierwszej Komunii św., a u młodzieży okres przygotowania do sakramentu bierzmowania. Wielu rodziców budzi się wtedy jakby z letargu i zaczynają myśleć o przygotowaniu tych ważnych uroczystości w rodzinie. Zaznaczyć jednak trzeba, że w wielu rodzinach te przygotowania koncentrują się niemal wyłącznie na zewnętrznej uroczystości i stroju dziecka, a nie na duchowej i religijnej koncentracji zjednoczenia z Panem Bogiem. Pierwsza Komunia św. i należyte przyjęcie sakramentu bierzmowania to wielka szansa na wyzwolenie wielkich religijnych przeżyć u dzieci, młodzieży oraz ich rodziców. Warunkiem jest jednak właściwe przygotowanie do przyjęcia tych sakramentów: *Po raz pierwszy Pana Boga odnalazłam w trakcie przygotowań do Komunii św., a pomogli mi w tym przede wszystkim rodzice i katecheta. Jednak tak naprawdę Pana Boga odnalazłam dzięki księdzu, który przygotowywał mnie do sakramentu bierzmowania [166a].* W okresie dorastania olbrzymią rolę w umocnieniu wiary może odegrać dobry i mądry katecheta.

#### **4. Wpływ ludzi wierzących na odnalezienie Pana Boga (8,8%)**

Naukę Jezusa Chrystusa dosyć często ludzie poznają poprzez spotkania z innymi. Są to nasi krewni, przyjaciele, ale także przypadkowo spotkane osoby, które wzbudziły w nas zaciekawienie życiem religijnym. Nie tak rzadko zdarza się, że osoby, które pragną zawrzeć małżeństwo, są bardzo różne pod względem religijnym: *Już ponad rok mój narzeczoney wspiera mnie w wierze, pomógł mi uwierzyć, nauczył codziennie się modlić i zawierzać swoje życie Bo-*

*gu. Jego wiara stała się dla mnie wzorem wiary. Na początku to dla niego chodziłam do kościoła, a z biegiem czasu już dla nas dwojga. Pokazał mi, jak się modlić i z jaką łatwością można to robić. Poza tym codziennie czyta Pismo św., ja tylko od czasu do czasu, gdy tego potrzebuję. Okoliczności były bardzo proste: niedzielne Msze św., a także nasze rozmowy o Bogu, wierze i Kościele [20b]. Zdarza się, że narzeczoney czy narzeczonea pragnie zawrzeć małżeństwo z człowiekiem o anemicznej wierze i rzadko praktykującym. W takim przypadku osobą ewangelizującą powinna być osoba bardziej wierząca: *Od najmłodszych lat chodziłem do kościoła, na religię, byłem ministrantem. Jednak w pewnym okresie mojego życia zwątpiłem i przestałem praktykować, modlić się. Ten okres skończył się dopiero w momencie, gdy spotkałem swoją przyszłą żonę. To dzięki niej i sytuacjom, jakie zaszły, powróciłem do wiary i do Boga [110a].**

Dla wielu osób przede wszystkim przykład ludzi żyjących wiarą na co dzień pobudza do zastanowienia się i szukania Pana Boga. Niektórzy badani wskazywali osobę papieża Jana Pawła II jako tego, który pokazał im drogę sensowniejszego życia i odnalezienia Pana Boga: *Od dawna jestem człowiekiem poszukującym, poznającym religie z różnych regionów świata i kultur, ale ostateczne odnalezienie Pana Boga przyniosła mi nauka i przykład życia naszego papieża Jana Pawła II [33a]. Spotkani bardzo głęboko wierzący ludzie stają się impulsem do głębszej refleksji i zastanowienia się nad dotychczasowym życiem.*

### **5. Trudne sytuacje przyczyną pogłębienia wiary w Boga (8,5%)**

W sytuacjach życiowo trudnych jedni ludzie zbliżają się do Boga, a inni tracą wiarę: *Pana Boga odnajduję w każdym momencie mojego życia, a przede wszystkim w trudnych momentach. Kiedy kolejna zła sytuacja okazała się pomocną i zakończyła dobrym rozwiązaniem, wiem, że z pomocą przyszedł Bóg i On to sprawił [23b].*

W trudnych chwilach życia nierzadko ludzie potrafią jeszcze bardziej umocnić swoją wiarę w istnienie i opiekę Pana Boga: *Był taki okres w moim życiu, kiedy mój ojciec bardzo poważnie zachorował i otarł się o śmierć. Wiem, że Bóg wtedy mnie odnalazł i wysłuchał moich próśb – był wtedy ze mną, za co jestem Mu bardzo wdzięczny [38a]. Odczucie pomocy Pana Boga jest przeżywane bardzo indywidualnie. Bardzo trudnym momentem w życiu jest rozstawanie się z najbliższymi odchodzącymi do wieczności. W tych bardzo trudnych chwilach rozstania wielu załamuje się w wierze. Większość jednak w takich sytuacjach umacnia swoją wiarę, żyjąc wiarą i nadzieją życia wiecznego. Wierzą, że ze swoimi zmarłymi rozstają się tylko na jakiś czas: *Boga odnalazłam po śmierci moich najbliższych: babci, dziadka, taty – mogłam się załamać, ale wierzę, że gdzieś tam są i pomagają mi poprzez Boga [33b].**



## 6. Wspólnota religijna często przyczynia się do umocnienia życia religijnego (3,2%)

Zwłaszcza w okresie młodzieńczym, gdy rodzą się wątpliwości i przekształcenia religijności dziecięcej w bardziej dojrzałą, pomocna może okazać się wspólnota religijna. Przebywanie w gronie osób, które potrafią się żarliwie modlić i mówić w sposób dojrzały o Panu Bogu, może okazać się bardzo korzystne w przezwyciężeniu wątpliwości czy kryzysów religijnych: *Trudno tak naprawdę powiedzieć, kiedy odnalazłam Pana Boga, ale będąc nastolatką, zbliżyłam się do Niego podczas pobytu na oazie. Bardzo pomogły mi rozmowy z zakonnice Agatą* [39b]. Niektóre osoby nie są w stanie same rozwiązać piętrzących się trudności osobistych i wątpliwości religijnych, zwłaszcza w okresie dorastania. Nie mając żadnego oparcia w domu rodzinnym i w najbliższym otoczeniu, sami muszą się borykać z własnymi trudnościami w wierze. Nie mogąc znaleźć pozytywnego przezwyciężenia wątpliwości, zaczynają stronić od Kościoła i praktyk religijnych. Gdy w takiej sytuacji młodzi ludzie znajdą odpowiednią wspólnotę religijną, mogą liczyć na jej pomoc w rozwiązaniu wątpliwości w wierze: *Najwięcej w mojej wierze i w drodze do Boga uczyniło KSM – Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży. Byłam członkiem KSM jako licealista. Tam najbardziej kształtował się i dojrzewał mój kręgosłup wiary. Spotkałem tam ludzi, zakonników, którzy szukali Boga i mieli podobne problemy i wątpliwości* [47a].

Wspólnotę modlitewną ludzie często odnajdują przypadkowo. Żarliwość religijną wspólnoty modlitewnej porównać można z iskrą zapalającą lont, która spowoduje eksplozję. *Odnalazłam Pana Boga podczas pobytu w Taizé, gdzie podczas odbywających się tam Mszy św. naprawdę czułam obecność Boga. Bardzo pomogli mi w tym bracia, którzy poprzez rozmowy z nami przybliżyli mnie do Pana Boga* [108b]. Tworzenie różnego rodzaju wspólnot modlitewnych, formacyjnych i aktywizujących, zwłaszcza wśród młodych ludzi, wydaje się obecnie koniecznością.

Wspólnoty religijne zawiązują się w różnych okolicznościach. Przykładem może być wspólne pielgrzymowanie do sanktuariów: *Boga naprawdę poznałam w kilku sytuacjach. Były to najczęściej pielgrzymki, konferencje, spotkanie z Ojcem Świętym oraz kurs nowej ewangelizacji w duszpasterstwie akademickim. I to oni oraz mój katecheta z podstawówki pomogli mi odnaleźć Boga* [14a]. Często przypadkowe spotkania towarzyskie prowadzą ludzi na spotkanie Boga. Atmosfera żarliwej modlitwy, okazywanie sobie wzajemnie życzliwości sprawiają, że ludzie dotychczas mało zainteresowani życiem religijnym ożywiają się i włączają we wspólnotowe życie: *Boga odnalazłam, kiedy byłam w ostatniej klasie szkoły podstawowej. Wtedy przypadkiem za namową koleżanek trafiłam do wspólnoty działającej przy naszym kościele. Tam był ksiądz, który odkrył przede mną Boga, pokazał mi Jego drogę* [3b].

## 7. Odnajdywanie Pana Boga samodzielnie (2,6%)

Różne są drogi i sposoby poszukiwania Pana Boga. Jedni znajdują Pana Boga w samotności, w ciszy, podczas kontemplacji, a inni w życiu aktywnym wśród ludzi. Nie wszystkim ludziom do odnalezienia Pana Boga potrzebna jest wspólnota czy drugi człowiek. Niektórzy uważają, że Boga należy poszukiwać samemu: *Nikt mi nie pomógł w odnalezieniu Pana Boga. Boga szukałem sam, aż Go odnalazłem* [16a]. Kościół naucza, że Pan Bóg tak wyposażył człowieka, iż ma on możliwość poznać Boga jako swego Stwórcę i Pana wszelkiego stworzenia. Nie wszyscy jednak ludzie mają jednakowe uzdolnienia w tym względzie. Są osoby, którym bardzo łatwo przychodzi odszukać Pana Boga i z Nim się zaprzyjaźnić, ale są i tacy, którzy przez całe życie się trudzą bez większych rezultatów: *Pana Boga odnalazłem niedawno po wieloletnim okresie tzw. buntu młodzieńczego. Od wiary i Kościoła odwróciłem się w czasach szkoły średniej. Okoliczności odnalezienia Pana Boga nie mogę określić jednoznacznie. W moim przypadku był to proces bardzo rozłożony w czasie, podczas którego wydarzenia i moje własne przemyślenia kierowały mnie w stronę Pana Boga* [117a]. Pan Bóg daje łaskę wiary każdemu człowiekowi w różnej obfitości. Aby jednak się nią cieszyć należy ściśle z Nim współpracować.

### **8. Osoby, które jeszcze nie odnalazły Pana Boga (5%)**

Wśród badanych były osoby, które pomimo religijnej atmosfery domu rodzinnego stwierdziły, że nie są pewne, czy odnalazły Pana Boga. Dotychczas mogą jedynie stwierdzić, że byli tylko słuchaczami religijnych treści, ale osobiście nie zaangażowali się w poszukiwanie Pana Boga, dlatego nie mogą uważać się za osoby wierzące: *Od dzieciństwa prowadzano mnie do kościoła. Pan Bóg uczestniczy w moim życiu we wszystkich najważniejszych chwilach. O Bogu najwięcej mówiła mi mama i babcia. Wiem, że do Boga dochodzi się różnymi drogami. Ja jej jeszcze chyba nie odnalazłam* [110b]. Wielu ludzi jest na drodze poszukiwania Pana Boga: *Nie odnalazłem jeszcze Pana Boga. Nikt mi nie pomagał w Jego poszukiwaniu, a ja nie mam dość siły i wiary, aby samemu poszukać* [116a]. Z wypowiedzi można wywnioskować, że dla niektórych osób droga do odnalezienia Pana Boga jest bardzo wyboista i trudna: *Zostałem wychowany w katolickim środowisku, które nauczyło mnie jedynie, że Bóg jest, ale nie pomogło mi Go odnaleźć. Nie wiem, czy odnalazłem Boga, raczej cały czas Go szukam* [167a].

Gdy człowiek jest wierzący, często nie zastanawia się, jak wielkie otrzymał od Pana Boga łaski wspomagające w postaci religijnego wychowania w domu rodzinnym, odpowiedniego wykształcenia, spotkanych ludzi wierzących i pewnych cech osobowości, które sprzyjały rozwojowi życia religijnego.

#### IV. WARTOŚĆ ŻYCIA RELIGIJNEGO W OPINII NUPTURIENTÓW

Agnostycy i ateści pytają czasem ludzi wierzących, co konkretnego daje im wiara w Boga. Takie pytanie postawiono narzeczonym. Badani dawali bardzo różne odpowiedzi.

Najwięcej badanych (28,5%) wskazywało na siłę i chęć do życia, którą uzyskiwali dzięki wierze w Pana Boga, zwłaszcza w sytuacjach trudnych. Aż 20,9% badanych nupturientów dzięki wierze znajduje w Bogu oparcie: *Wiara daje mi oparcie. To, że po śmierci przechodzimy do życia wiecznego, pozwala mi pogodzić się ze śmiercią najbliższych, a równocześnie ułatwia życie. Wiara, że jest Ktoś, kto wynagrodzi nam za dobre uczynki, wyzwała motywację, aby ich było jak najwięcej. Wielu ludzi wierzących w chwilach trudnych rozmawia z Bogiem, a to bardzo pomaga* [81b]. Wiara w Boga (20,0%) wyzwała nadzieję: *To, że jestem wierzącym w Boga pozwala mi pokładać we wszystkim nadzieję. Daje wiarę, że nasze życie nie kończy się wcale z chwilą śmierci, i to nadaje sens naszemu życiu. Wierzę w sprawiedliwość Boga, dlatego wymagam od siebie nawet wtedy, kiedy inni ode mnie nie wymagają. Wierząc w Boga, łatwiej znoszę porażki życiowe* [13b].

Kolejne osoby akcentowały zasady moralne (17,1%) otrzymywane dzięki wierze, które są drogowskazem w ich życiu: *Kieruję się Bożymi zasadami. Pan Bóg wytycza mi drogę postępowania. Nie muszę błędzić i szukać wzorców, tracić na to czasu. Mając wyznaczony kierunek przez Boga, mogę swoją energię spożytkować na inne cele. Pan Bóg broni mnie przed postępowaniem niezgodnym z przyjętymi normami i przed pokusami czyhającymi na człowieka* [72a]. Dzięki wierze w Boga badani (16,2 %) wskazywali, że mają większe poczucie bezpieczeństwa: *Zawsze wiem, że jest Ktoś, kto nade mną czuwa, patrzy na mnie i zawsze prowadzi w odpowiednim kierunku, chociaż czasami się buntuję* [17b]. Korzyści płynące z wiary są bardzo duże. Niektórym wiara w Boga pozwala odnaleźć sens życia we wszystkich wydarzeniach, które ich spotykają. Innym daje spokój, radość i wyzwała uczucie miłości. Wiara daje pewność siebie, pokorę, dostrzeganie potrzeb innych przed własnymi, zadowolenie nawet z najmniejszego sukcesu oraz umiejętność rozgraniczenia dobra od zła.

#### V. CZĘSTOTLIWOŚĆ, TREŚĆ I FORMY MODLITWY

Modlitwa należy do podstawowych praktyk życia religijnego. Człowiek wierzący pragnie poprzez modlitwę nawiązać z Bogiem osobisty dialog. Wyróżniamy różne formy modlitwy kierowane do Pana Boga. Najczęściej odmawiane są wyuczone jeszcze w dzieciństwie pewne modlitwy, które w odpowiednich porach dnia są powtarzane. Do takich stałych modlitw przeciętnego katolika należy modlitwa *Ojcze nasz* czy *Zdrowaś, Maryjo*. Często ludzie proszą Pana Boga o pomoc. W chwilach zagrożenia proszą bardziej natargywie. Z podzię-

kowaniem jest o wiele gorzej. Niektórzy robią systematyczne rachunki sumienia, a jeszcze inni zatapiają się w kontemplację Boga. Osoby wypełniające kwestionariusz miały odpowiedzieć, jak często się modlą i jaka jest najczęściej treść odmawianej modlitwy. Otrzymane wyniki są zróżnicowane ze względu na częstotliwość i treść odmawianych modlitw.

Najwięcej nupturientów (37,1%) modli się codziennie: *Codziennie proszę o zdrowie dla całej rodziny, o wybaczenie, każdego dnia proszę o wsparcie, o pomoc w podejmowaniu decyzji, o prowadzenie mnie przez życiowe problemy* [45a]. Generalnie kobiety modlą się częściej niż mężczyźni. Przewaga kobiet, jeżeli chodzi o częstotliwość modlitwy, we wszystkich wariantach jest wyraźna.

Niektórzy badani stwierdzili, że modlą się kilka razy w tygodniu. Takich osób było 17,4%: *Modłę się kilka razy w tygodniu. Przede wszystkim dziękuję za to, co się wydarzyło, dobre lub złe. Nieraz pytam, czy tyle nieszczęść ludzkich jest koniecznych – te katastrofy, wojny... Proszę Boga o zdrowie dla rodziny, opiekę nad nami, otwartość umysłu w trudnych sytuacjach. Proszę też o przyjęcie mego taty do królestwa niebieskiego, modłę się za niego i innych mi bliskich zmarłych. Przepraszam również za to, co uczyniłam złego, lub to, czego nie uczyniłam dobrego* [121b]. Stosunkowo duża liczba nupturientów (16,8%) przyznaje, że rzadko się modli: *Modłę się rzadko i najczęściej wtedy Boga o coś proszę. Raczej z Bogiem nie rozmawiam. Nie potrafię. Jeżeli bym z Bogiem rozmawiał, to na pewno mówiłbym Mu o swoich problemach, smutkach* [13a]. Wśród badanych byli nupturienti (11,8%), którzy się modlą tylko wówczas, kiedy mają taką potrzebę: *Modłę się, gdy potrzebuję pomocy, gdy za coś dziękuję Bogu. Muszę się jeszcze nauczyć modlitwy prawdziwej* [154a].

### **1. Modlitwa prośby (58,2%)**

Z analizy wypowiedzi badanych na temat modlitwy wynika, że nupturienti najczęściej proszą Pana Boga o różne dary. Prośby kierowane do Boga można było w materiale badawczym odnaleźć u 58,2% narzeczonych: *Tematem rozmów moich z Bogiem są najczęściej prośby, błagania o jedność i miłość w mojej rodzinie oraz modlitwy dotyczące sytuacji życiowych, z którymi borykam się na co dzień* [8a]. Modlitwa prośby występuje najczęściej w trudnych sytuacjach życia. Tę formę modlitwy wybiera ponad połowa nupturientów: *Zwykle proszę o cierpliwość, wytrzymałość i pomoc w rozwiązywaniu życiowych problemów* [16a].

Modlitwa prośby łączy się często z dziękczynieniem. Ludzie proszą, ale i umieją Panu Bogu dziękować za wszystko, co otrzymują od Niego. Takich osób, które łączyły prośbę z dziękczynieniem, było dosyć dużo wśród badanych (39,7%): *Modlitwa moja nie przebiega w określonych godzinach dnia, czasem modłę się podczas spaceru, a czasem jadąc tramwajem. Słowa, które kieruję do Boga, to najczęściej słowa wdzięczności za życie, za dzień, za zdrowie, za rodzinę, za miłość, która mnie spotkała. Zwracam się również do Pana Boga z prośbą, aby dał mi siłę na przeżycie dnia, proszę o zdrowie dla bliskich, jak*

również przyznają się przed Nim do błędu i proszę o siłę, aby być lepszym człowiekiem [13b].

Były także osoby, które w modlitwie do prośby i dziękczynienia dołączały przeproszenie Pana Boga za zmarnowane łaski i przekroczone przykazania. Takich osób nie było za wiele, bo tylko 5,3% badanych: *Poranna modlitwa jest najczęściej wykonywana w biegu, w drodze do pracy. Wieczorna jest inna. Staram się oceniać miniony dzień. Modlimy się razem – ja i moja ukochana. Dziękujemy za dzień, przepraszamy za grzechy i prosimy o zdrowie i o to, abyśmy zawsze byli razem – ja, moja ukochana i Bóg* [24a].

Większość nupturientów adresuje prośby i dziękczynienie Panu Bogu, uwzględniając najczęściej siebie samego lub najbliższych. Można jednak wśród badanych odnaleźć wypowiedzi osób, które w swoich modlitwach proszą i dziękują za inne osoby i sprawy: *Modlę się o zdrowie dla rodziny, przyjaciół, za księży i ludzi całego świata; o pokój i o siły na kolejny dzień. Oprócz próśb przepraszam Boga za wszystkie złe uczynki; grzechy, bo jak wiadomo, nikt nie jest doskonały, a grzechem byłoby mówienie, że się nie grzeszy* [111b].

## 2. Modlitwa dziękczynna (50,9%)

Jedną z bardziej dojrzałych form modlitwy jest dziękczynienie składane Panu Bogu. Najczęściej ludzie zapominają o tej formie modlitwy, raczej umieją tylko prosić, a o podziękowaniu często zapominają. Wśród badanych osób tę formę modlitwy wymieniło 50,9% badanych. Modlitwa dziękczynienia bardzo często łączyła się z wieloma prośbami kierowanymi do Boga: *Dziękuję Panu Bogu za to, że dał mi tak wiele: miłość, rodzinę, przyjaciół, pracę itp. Modlę się, żebym tego nie stracił i żeby moi bliscy wiedli spokojne, szczęśliwe życie w zdrowiu i w ciepłym rodzinnym* [11b]. Nupturienci, dziękując Panu Bogu i prosząc Go, wierzą, że są wysłuchiwani przez swego Stwórcę: *Bóg zawsze mnie słyszy i jest ze mną w każdym miejscu, tam gdzie jestem. W swojej modlitwie dziękuję Bogu, że mnie kocha, że mogę być Jego dzieckiem, a także za to, że dał mi spotkać moją przyszlą żonę* [30a].

W niektórych wypowiedziach można zauważyć stopniowe dojrzewanie w wierze: *Kiedyś Pan Bóg był dla mnie złotą rybką. Ciągłe coś chciałem. Teraz więcej dziękuję, przepraszam. Trochę mniej mówię o sobie i tym, co się wydarzyło i co mi potrzeba, bo Bóg doskonale o tym wie. Dlatego też staram się więcej czasu w modlitwie poświęcić Bogu* [47a].

Nupturienci najczęściej dziękują za dobrze przeżyty dzień, za miłość, za dary duchowe i materialne: *Dziękuję Mu za spędzony i przeżyty dzień w takiej, a nie innej atmosferze oraz proszę Go o następny dzień życia na ziemi* [166a].

## 3. Modlitwa dialogu (31,8%)

Niektóre osoby pragną nawiązać dialog z Panem Bogiem. Usiłują rozmawiać z Panem Bogiem o własnych sprawach w różnych miejscach i przy różnych okazjach. Modlitwa dialogowa nie tylko angażuje myślenie, ale wyzwala

wiele emocji, dlatego wydaje się bardzo korzystna dla rozwoju wiary modlącej się osoby: *Nie wiem, czy się modłę, raczej rozmawiam z Bogiem. Przy każdej okazji, a nawet częściej. Zwracam się do Niego w myślach, idąc do pracy, robiąc porządki czy będąc na zakupach albo jak jestem samotny* [23a]. Dialog z Panem Bogiem podczas modlitwy broni przed rutyną. Tego rodzaju modlitwa ściśle koreluje z tym, co aktualnie przeżywamy: *Modlitwa ta jest zawsze inna, gdyż nie potrafię modlić się z „regulki”. Owszem, na początku pacierza odmawiam „Ojcze nasz”, „Zdrowaś, Mario”, ale dalej rozmawiam z Bogiem jak z przyjacielem. Zwierzam Mu się z moich problemów, proszę o dużo łaski dla siebie, mojego narzeczonego i wielu innych osób, prosząc, by ich oświecił i nawrócił, jeśli to konieczne* [53b].

Modlitwę w formie pacierza wymieniło zaledwie 7,4% badanych. Niewielu nupturientów modli się za zmarłych, zaledwie 0,6% (2 osoby). Na odmawianie modlitwy różańcowej wskazało 1,2% badanych. Mało też nupturientów modliło się za pomocą Pisma Świętego. Tę formę modlitwy wymieniło tylko 0,6% nupturientów (2 osoby). W badaniach tylko jedna osoba wskazała, że modli się za Ojczyznę.

## VI. CZĘSTOTLIWOŚĆ UCZESTNICZENIA WE MSZY ŚW.

Podczas badań pytano narzeczonych, jak często uczestniczą we Mszy św. w niedzielę i święta. Ogólnie można stwierdzić, że ujawniła się duża rozbieżność w częstotliwości uczestniczenia w niedzielnej i świątecznej Mszy Świętej. Jedni są bardzo gorliwi i uczestniczą w każdej niedzielę i uroczystość, inni zaś bardzo rzadko.

Z badań wynika, że 30% nupturientów regularnie uczęszcza w każdą niedzielę i święto na Mszę św.: *Środowisko, w którym żyję, jest bardzo religijne. Uczestniczymy w Mszach Świętych, procesjach, we wszystkich uroczystościach kościelnych* [118a]; *Jesteśmy ludźmi wierzącymi i praktykującymi. Bardzo często uczestniczymy w Mszach Świętych. Staramy się żyć według przykazań Bożych* [41b]. Kobiety częściej niż mężczyźni uczestniczą we Mszy św.

Podobna liczba, bo aż 32,1%, uczęszcza na Mszę św. tylko kilka razy w roku: *Praktycznie wszystkie osoby z mojego otoczenia i rodziny są osobami wierzącymi. Jednak znaczna większość z nich nie praktykuje regularnego uczestnictwa we Mszy św. czy spowiedzi. Kościół odwiedzają przy okazji większych świąt* [29b]. Pozostali uczęszzczają raz lub dwa razy na miesiąc, a 2,4% nie uczęszcza wcale: *Moi rodzice i rodzeństwo praktycznie nie uczestniczą we Mszy św. i są mało religijni. Całą niedzielę spędzamy przed telewizorem i mało myślimy o Panu Bogu* [163a]. Frekwencja na Mszy św. nupturientów nie odbiega od frekwencji innych wiernych we Wrocławiu, a nawet znacznie ją przewyższa w stosunku do innych młodych ludzi, którzy nagminnie nie chodzą w niedzielę do kościoła na Mszę św.

## VII. RELIGIJNOŚĆ ŚRODOWISKA NUPTURIENTÓW

Środowisko, w którym żyją narzeczeni, pod względem religijnym jest dosyć mocno zróżnicowane. Poproszono narzeczonych, aby ocenili swoje najbliższe środowisko pod względem religijnym.

### 1. Środowisko religijne (51,5%)

Większość badanych (51,5%) określiła swoje środowisko jako religijne: *Otoczenie, w którym żyję, jest bardzo religijne. Wszyscy chodzą do kościoła, modlą się i należycie wypełniają chrześcijańskie obowiązki* [55a]. Więcej niż połowa narzeczonych żyje w takim środowisku ludzi wierzących. *Myślę, że środowisko, w którym się obracam, wierzy w Boga bardzo głęboko* [143a]. *Moje środowisko jest bardzo religijne. Mama z siostrą chodzą do kościoła, co niedzielę i we wszystkie święta kościelne. W piątek w ogóle nie jedzą mięsa, modlą się codziennie* [152a].

### 2. Środowisko zróżnicowane pod względem religijnym (19,7%)

Dosyć duża grupa nupturientów (19,7%) oceniła środowisko, w którym żyje, jako zróżnicowane pod względem religijnym: *Żyję w środowisku, w którym można wyróżnić dwie zasadnicze grupy: najbliższą rodzinę i znajomych. Jeśli chodzi o pierwszą grupę, tj. rodzinę, to jest to środowisko religijne odnoszące się do tradycji chrześcijańskich. Z kolei przyjaciele (znajomi) to środowisko w większości wyznające Boga jako Stworzyciela nieba i ziemi, ale niepraktykujące religijnie* [8a]. Starsze społeczeństwo częściej przyznaje się do wiary w Boga. Są to najczęściej rodzice i dziadkowie. Natomiast wśród znajomych i przyjaciół jest nieco gorzej z przyznaniem się do wiary: *Najbliższe otoczenie, czyli dom, w którym się wychowałam, rodzice, rodzeństwo, babcie – wszyscy wierzą w Boga, chodzą regularnie do kościoła w niedzielę i we wszystkie święta. Jeśli natomiast chodzi o znajomych i przyjaciół, to sytuacja jest odmienna. Oficjalnie wszyscy wierzą w Boga, jednak dla siebie wybierają tylko te aspekty wiary, które najbardziej im odpowiadają* [13b].

Niektórzy nupturienti dzielą otaczające ich środowisko pod względem religijnym na grupy: *To środowisko muszę podzielić na 3 części. Dom rodzinny – tradycyjna polska katolicka rodzina wierząca i praktykująca. Dom rodzinny mojej żony – matka żony wierząca i praktykująca, ojciec wierzący też, lecz niepraktykujący, żona oczywiście w miarę możliwości praktykująca. Uczelnia, mimo że jestem na drugim roku, to ludzie otaczający mnie tam są większości niedojrzali, zawiedzeni nie tylko Kościołem, ale także Bogiem, co gorsza, szukający szczęścia w używkach* [20a].

### 3. Środowisko pozornie religijne (8,8%)

Pewna grupa narzeczonych (8,8%), charakteryzując swoje środowisko pod względem religijnym, ocenia je jako pozornie religijnie. Chodzą do kościoła, modlą się i wypełniają różne praktyki religijne, ale ich postępowanie jako chrześcijan pozostawia wiele do życzenia: *Z pozoru jest bardzo religijne, chodzą co niedzielę do kościoła, uczestniczą w kościelnych świętach, lecz to wszystko kończy się, jak tylko wyjdą z kościoła. Stają się innymi ludźmi, zawistnymi, zazdrosnymi. To mnie razi u tych ludzi najbardziej, taka dwulicowość, wiara na pokaz. A przecież wiara polega na staraniu się, aby żyć według przykazań, a nie na zasadzie „zobaczcie wszyscy, jak chodzę do kościoła” [17b].* Narzeczeni dosyć krytycznie oceniają religijność swoich najbliższych krewnych i znajomych: *Jeżeli chodzi o najbliższą rodzinę, to jest ona dość religijna, ale dostrzegam, że ich wiara jest bardziej przyzwyczajeniem: nie zgłębiają prawd wiary, nie myślą, jak powiększyć swoją wiedzę na temat Boga, czytają modlitwy z książeczek każdego wieczora, nie zastanawiając się nad nimi. Chodzą co niedzielę i święta do kościoła, ale gdy pytam dlaczego, to tylko słyszę, że tak trzeba, wypada. Jedyne mama zgłębia trochę wiarę i wiedzę o Bogu, ale zostało jej też to stare podejście mojej babci: „bo trzeba” [34a].* Zdaniem niektórych nupturientów środowisko religijne, w którym żyją, jest dosyć mocno zróżnicowane pod względem dojrzałości. Przeważa religijność tradycyjna, która charakteryzuje się jedynie wypełnianiem praktyk religijnych: *Moje środowisko nie jest zbyt religijne. Kościół to dla ludzi raczej tradycja niż prawdziwa wiara. Wielu ludzi po prostu uczestniczy we Mszy św. w niedzielę, ale przez cały tydzień nie daje swoim życiem świadectwa wiary [91a].* Prawdziwa religijność powinna charakteryzować się dobrym i szlachetnym życiem, a nie tylko wypełnianiem religijnych praktyk. Według niektórych nupturientów praktyki religijne nie są najważniejszym kryterium religijnej dojrzałości. Uważają oni, że o wiele ważniejsze jest świadectwo życia: *Praktycznie wszystkie osoby z mojego otoczenia, rodziny są osobami wierzącymi. Jednak znaczna większość z nich nie praktykuje regularnego uczestnictwa we Mszy św. czy spowiedzi. Kościół odwiedzają przy okazji większych świąt [29b].* Do pełnego uczestnictwa w wierze potrzebne jest świadectwo wiary, ale także dojrzałe i pełne uczestnictwo w praktykach religijnych. Tego rodzaju pragnienie pełnego uczestnictwa w życiu religijnym ujawniło się u niektórych narzeczonych po założeniu rodziny: *Moja rodzina jest wierząca, aczkolwiek mało praktykująca. Ale mam to szczęście, że w niedługim czasie będę w rodzinie o mocnych korzeniach wiary [50a].*

#### **4. Środowisko niereligijne, mało religijne lub wcale niereligijne (11,2%)**

Przemiany społeczne, gospodarcze i kulturowe spowodowały proces laicyzacji w wielu dawniej chrześcijańskich krajach. Wielu ludzi zobojętniało pod względem religijnym i zagubiło się w swoim życiu. Nupturientów, którzy tak ocenili swoje środowisko, było 11,2%: *Środowisko, w którym żyję, jest mało religijne [26a].* Jesteśmy świadkami laicyzacji licznych środowisk. Ludzie, którzy jeszcze niedawno byli religijni, obecnie stali się obojętni na sprawę reli-



gii: *Środowisko, w którym żyję, nie jest bardzo religijne, przeważnie są to ludzie, którzy odeszli od Boga, nie mają dla Niego czasu* [34b]. Wielu ludzi zagoniło się w dzisiejszej rzeczywistości i często są przekonani, że na sprawy religijne przyjdzie jeszcze kiedyś czas, ale obecnie mają inne fascynujące sprawy do załatwienia. Najtrudniejszą sytuację mają ludzie młodzi, ponieważ nie zdążyli ugruntować swojej wiary i nie mają wzorców w swoim najbliższym laickim otoczeniu: *Moja najbliższa rodzina utraciła kontakt z Bogiem jeszcze w czasach mojego dzieciństwa, a przyjaciele, choć czynnie uczestniczą w życiu Kościoła, to o Bogu nie rozmawiają* [116a]. Środowisku bardzo trudno się przeciwstawić, dlatego też wielu ludzi myśli i zachowuje się tak jak ich otoczenie. Trzeba dużej odwagi i oryginalności, aby przeciwstawić się rzeczywistości, w której żyjemy: *Z całą pewnością środowisko to nie jest religijne, chociaż zdarzają się pojedyncze bardzo religijne osoby. Większość ludzi, z którymi się stykam, ma bardzo mały kontakt z religią i Kościołem. Religia jest częścią tradycji i rytuałów świąteczno-rodziny oraz znakiem przynależności do pewnej wspólnoty* [42b].

## VIII. PRZYCZYNY ODCHODZENIA LUDZI OD PANA BOGA W OPINII BADANYCH

Z badań wynika, że przyczyn jest wiele, poniżej wymieniamy różne motywy odchodzenia ludzi dotychczas wierzących od Pana Boga i – co się z tym ściśle wiąże – od praktyk religijnych.

### **1. Brak czasu, tempo życia nie sprzyja kontynuacji przyjaźni z Panem Bogiem (22,1%)**

Najwięcej osób badanych (22,1%) przyczynę odchodzenia ludzi od Boga dostrzega w braku czasu. Tempo życia jest tak duże, że ludzie wcześniej często praktykujący religijnie nie mają czasu na spotkanie z Panem Bogiem. Dzisiejszy człowiek myśli najpierw o zapewnieniu godnej egzystencji, a sprawy religijne odkłada na później. Żyjemy w świecie, w którym ludzie gonią za pieniędzmi, karierą, korzyściami materialnymi i w końcu są tak zgonieni, że nie starcza im czasu na odnalezienie Boga i zawarcie z nim przyjaźni: *Życie biegnie coraz szybciej. Zmęczenie codziennością, brak perspektyw na lepsze życie, brak czasu sprawia, że ludzie czują się podenerwowani, tracą wiarę, przestają się modlić i oddalają się od Boga, a tym samym od Kościoła. Kiedy ludzie odchodzą od Boga, zaczynają coraz więcej grzeszyć, poszukują innych atrakcji w TV, alkoholu i ich serce przepelnia często smutek i złość* [30a].

Konsekwencją odchodzenia od Boga, jak twierdzi autor wypowiedzi, jest poszukiwanie innych atrakcji, które nie są w stanie wypełnić serca człowieka: *W życiu codziennym zajmują się coraz większą liczbą spraw i powoli, stopniowo dla Boga zostaje coraz mniej czasu. I ten Bóg powoli przestaje być obecny w ich życiu. Problemy codzienne jak chwasty z przypowieści zagłuszają ich wiarę*

[43a]. W cywilizacji, w której żyjemy, zmienia się system wartościowania: *Głównymi i najważniejszymi rzeczami w życiu ludzi, oczywiście nie wszystkich, są pieniądze, kariera, dobrobyt, a dopiero na ostatnim miejscu wartości duchowe* [7a]; *Ludzie są zabiegani za pracą. Brak jest dostatecznej pewności dnia jutrzejszego, co pociąga za sobą ciągły stres* [133a].

Ciekawą wypowiedź, dość charakterystyczną, daje jeden z respondentów: *Ponieważ większość ludzi to materialisci, a od Boga i Kościoła nie otrzymują namacalnych rzeczy, więc odchodzą* [67a]. Wielu ludzi zagubionych w konsumpcji i egoizmie nie dorasta do odszukania Pana Boga w swoim życiu. Nie dostrzega w życiu religijnym żadnych wartości: *Kościół nie daje sławy, chwały i poklasku. Współczesny komercyjny świat wymaga od ludzi, aby byli zauważani. Ludzie współcześni coraz mniej dostrzegają wartości, które mogą dostać od Kościoła. Każdy do Boga może przyjść, jednak to bogactwo należy do nielicznych. Kto ma pragnienie i chce zrozumieć, co jest ważne, znajdzie to w Kościele, dostanie to od Boga* [70a].

## 2. Ludzie zawiedli się na Panu Bogu (18,5%)

Ludzie często obwiniają Pana Boga za niepowodzenia i osobiste błędy. Nie wysłuchane prośby kierowane do Stwórcy, który wszystko może, bo jest wszechpotężny, przyczyniają się do utraty wiary. Niektórzy żądają od Pana Boga cudu, i to natychmiast, będąc przekonani, że to, o co proszą, jest najlepsze. W konkretnych przypadkach ekonomia Boża jest jednak nierzadko całkowicie inna od ekonomii człowieka. Pan Bóg widzi losy ludzi w perspektywie nie tylko życia na ziemi, ale także życia wiecznego. Konkretni ludzie w sytuacjach osobiście dla nich trudnych nie dostrzegają Bożego patrzenia. Narzeczeni, odpowiadając na pytanie, dlaczego ludzie odchodzą od Pana Boga, dawali różne odpowiedzi. Pewna część badanych (18,5%) przyczyny odchodzenia od wiary upatruje w fakcie, że ludzie nie zostali wysłuchani przez Boga, zawiedli się na Panu Bogu: *Często są to jakieś przełomowe momenty w ich życiu, np. śmierć kogoś bliskiego. Mają za złe Bogu, że nie pomógł ich bliskim w walce z chorobą. Często ludzie, od których los się odwrócił, odwracają się od Boga i przestają w Niego wierzyć* [37b]; *Ludzie odchodzą od Pana Boga, bo chcą się odegrać za to, co im kiedyś nie wyszło, i winią za to Pana Boga, bo im nie pomógł w trudnych chwilach* [26a].

Zdaniem niektórych nupturientów ludzie odchodzą od Pana Boga, bo uważają, że jest niesprawiedliwy: *Niektórych oddala brak „sprawiedliwości” na świecie, za który w ich mniemaniu odpowiedzialny jest Pan Bóg* [161b]. Pod wpływem traumatycznych przeżyć niektórzy ludzie tracą wiarę w istnienie i pomoc ze strony Boga oraz w Jego Opatrzność: *Odchodzą wtedy, gdy przydarzy im się coś przykrego: śmierć, choroba, kalectwo itp. I obwiniają Go za to, że nie miał ich w swojej opiece, a przecież życie nasze jest wystawione na wiele prób. Nie wolno się załamywać, a już na pewno nie wolno odchodzić od Pana Boga* [166a]; *Myślę, że swoje kłopoty, porażki „zwalają” na Boga. Obwiniają Go za*

*problemy, choroby itd. Ich wiara jest wtedy wystawiona na próbę. Nie zawsze potrafią na nowo zaufać Bogu [77a].*

### **3. Z winy Kościoła (16,2%)**

W okresie rządów władzy komunistycznej Kościół w Polsce cieszył się dużym autorytetem, pomimo że władze na każdym kroku szkalowały go i chciały go zniszczyć. Apogeum zaufania ludzi do Kościoła to czas powstawania „Solidarności” i stanu wojennego. Do Kościoła po różnorodną pomoc przychodzili niemal wszyscy potrzebujący duchowego i materialnego wsparcia. Kościół był mocno zaangażowany w pomoc dla ludzi internowanych oraz ich rodzin. W tym czasie rozwinięta była działalność charytatywna wśród ludzi biednych. Wybór kard. Karola Wojtyły na papieża obudził nadzieję na uzyskanie pełnej suwerenności i wolności. Walczyliśmy wspólnie o tolerancję i pełną wolność duszpasterskiej pracy dla Kościoła. Robotnicy żądali Mszy św. w radiu w każdą niedzielę i święto.

Po uzyskaniu wolności sytuacja zaczęła się zmieniać. Z Zachodu w szybkim tempie zaczęły napływać hasła liberalizmu moralnego, któremu Kościół do tej pory nie umie się skutecznie przeciwstawić. Ugrupowania lewicowe, przez pewien tylko czas przytłumione w swoim wrogim nastawieniu do Kościoła, zmobilizowały swoje siły i poprzez laickie środki przekazu ruszyły do ataku, obniżając jego autorytet. Obecnie spotykamy się z krytyką niemal wszystkiego, co Kościół głosi i czyni. W laickich mediach z natarczywością mówi się o Kościele, że jest konserwatywny, wsteczny i właściwie nie ma już nic mądrego do powiedzenia współczesnemu człowiekowi, i dlatego jest mało potrzebny.

Narzeczeni, odpowiadając na pytanie, dlaczego ludzie odchodzą od Pana Boga, pisali: *Kościół ma niewiele do zaoferowania. Kościół w naszym kraju jest instytucją skrajnie konserwatywną, nieumiejącą wyjść do ludzi. Ludzie odchodzą nie od Boga, tylko od instytucji Kościoła [62a]; Myślę, że ludzie bardziej odchodzą od Kościoła, a nie od Boga. Kościół stracił swój autorytet. Media mówią o wielu sprawach, a i wielu z nas widzi od zplecza sprawy Kościoła. Nie możemy uogólniać, ale w wielu mniejszych miejscowościach widać, jak ksiądz rządzi [23b].*

Zdaniem niektórych nupturientów winę za to, że ludzie odchodzą od Pana Boga, ponosi kler, któremu przypisują pazerność na pieniądze, brak kulturalnego zachowania i nieumiejętność przekazu Bożego Objawienia: *Moim zdaniem tym powodem jest kler. Dużo księży jest pazernych na pieniądze. Na kazaniach mówią tylko o pieniądzach, że trzeba się składać na remonty, a wcale tych remontów nie widać [12a].* W ten sposób sytuację w naszym kraju oceniło 16,2% badanych.

#### 4. Wygoda, trudne wymagania wiary (12,4%)

Kościół głosi wiele prawd, które są w dzisiejszym świecie niepopularne i niewygodne. Tak uznało 12,4% badanych. *Ze zjawiskiem odchodzenia od Boga spotykamy się coraz częściej. Zwłaszcza w parafiach wielkich miast, ale i nie tylko. Wydaje mi się, że człowiek w pewnym momencie może się wstrzymać i powiedzieć sobie „dość”. Bo chce uwolnić się od narzuconych mu praw i obowiązków [17a].* Bardzo trudno jest przestrzegać wszystkich zaleceń, nakazów i zakazów Kościoła. Dlatego ludzie wybierają łatwiejsze życie bez Kościoła – a często w konsekwencji bez Boga: *Dzisiejszy komercyjny świat przyzwyczaił człowieka do tego, że może dostać, co chce, i że może dostać to bardzo szybko. Media przekonują nas, że należy nam się wszystko i że każdy ma prawo po to sięgać. Wiara, Kościół mówią o wyrzeczeniach, poświęceniu, często o cierpieniu w zamian za miłość Boga Ojca. Dla wielu ludzi staje się to niewystarczające [29a].* Kościół jest niewygodny zwłaszcza dla tych, dla których liczą się pieniądze, kariera i zabawa. Bez Boga żyje się łatwiej: *Myślę, że jest to związane po części właśnie z owymi przykazaniami, według których ciężko jest żyć [4a].* Zdaniem niektórych nupturientów prawdy, które głosi Kościół, wymagają pewnego przygotowania intelektualnego i duchowego. Uwikłani w konsumpcję i komercję ludzie nie zawsze mogą być otwarci na przyjęcie Bożego zamysłu. *Wymaga to wysiłku intelektualnego, na który większość społeczeństwa nie jest w stanie się zdobyć [35b].*

#### 5. Niewiedza, powierzchowność wiary (7,4%)

Ludzie odchodzą od Boga, bo nie pogłębiają swojej wiary. Tak stwierdziło 7,4% badanych. Wielu rozwija się intelektualnie w różnych dziedzinach świeckich, a nie rozwijają się pod względem religijnym. Wiadomości religijne wyniesione z dzieciństwa często nie wystarczają w późniejszym wieku. Rodzą się wątpliwości, których nierozwiązanie prowadzi do kryzysu wiary. Duchowy i intelektualny rozwój religijny może pomóc w rozwiązaniu kryzysów wiary i zbliżyć nas do Pana Boga. Wypowiedzi badanych nupturientów wyraźnie na to wskazują: *Wydaje mi się, że katolicy mają bardzo nikłą wiedzę religijną o Bogu. Dlatego uważają, że religia i Kościół są im niepotrzebne [123a].* Zdaniem części nupturientów ludzie odchodzą od Boga, bo nie pogłębiają swojej wiary. Wiele jest dzisiaj możliwości pogłębienia wiedzy religijnej poprzez znakomite opracowania z różnych dziedzin teologicznych. Ukazuje się wiele znakomych książek i artykułów z zakresu filozofii chrześcijańskiej, historii Kościoła, które są dostępne dla każdego, kto chciałby się doksztalać religijnie. W wielu parafiach głoszone są katechezy nie tylko dla młodzieży i dzieci, ale także dla ludzi dorosłych. Wspomnieć trzeba o homiliach, rekolekcjach, misjach, tygodniach kultury chrześcijańskiej, organizowanych sympozjach, konwersatoriach czy dniach skupienia. Wierni mają także okazję uczestniczyć w różnych grupach formacyjnych. Bez systematycznego doksztalcania się pod względem religij-

nym i duchowej formacji trudno będzie zachować wiarę w laickiej i konsumpcyjnej cywilizacji.

## **6. Brak potrzeby życia religijnego i lenistwo w poszukiwaniu Boga (5,3%)**

Coraz częściej spotykamy ludzi zupełnie obojętnych wobec treści i problemów religijnych. Sprawy dotyczące Boga wcale ich nie interesują. Uważają, że Bóg jest niepotrzebny i że życie bez Niego też jest dobre. Wielu ludzi traktuje Kościół, który jest społecznością ludu Bożego, jako instytucję zupełnie świecką, zdaniem jednych – dobrze zorganizowaną pod względem wewnętrznej administracji, dosyć pożyteczną, którą można popierać w jej działaniach charytatywnych, a zdaniem innych jest to instytucja konserwatywna, którą nie należy się zbyt przejmować. W przeprowadzonych badaniach 5,3% nupturientów zwróciło uwagę na słabo rozwiniętą potrzebę życia religijnego. W laickim środowisku, w którym żyjemy, rodzą się bardzo szybko inne potrzeby o wysokiej intensywności niż potrzeba odnalezienia Boga i zawarcia z Nim przyjaźni: *U większości ludzi życie duchowe praktycznie nie istnieje i wcale nie ma to związku z wolnym czasem, jakim dysponują. Odchodzą od Boga i Kościoła, ponieważ wszystko mają, nie potrzebują Boga [163b].*

## **7. Wpływ innych ludzi (5,3%)**

Kolejną przyczynę odchodzenia ludzi od Boga 5,3% badanych upatruje w złym wpływie innych ludzi. Boże Objawienie przychodzi do nas przez ludzi. Pierwszym ogniwem w przekazywaniu słowa Bożego powinni być rodzice. Ich wiara promieniuje na wiarę dzieci. Do pomocy wybierają sobie rodziców chrześtnych. Kościół do rozbudzania życia religijnego dziecka daje im jako pomoc katechetów. Współpracując z nimi, mogą coraz bardziej umacniać wiarę swoich pociech. Często jednak przychodzi nieprzyjaciół i niszczy wysiłki rodziców oraz wszelkich pomocników pomagających rozwijać wiarę u dziecka. Największe skutki zachwiania wiary w Boga przypadają na okres przekształcania się wiary z dziecinnej na bardziej dojrzałą. Tych, którzy niszczą wiarę w Boga u ludzi wierzących, jest bardzo dużo i różne mają imiona. Niektóre wypowiedzi nupturientów są dość radykalne: *Glupi telewizyjny styl życia, który produkuje płytkich bezmózgowych niewolników koloru i dźwięków, łudzących się, że telewizyjna matka zastąpi im prawdziwą lub talk-show o rodzinie zastąpi prawdziwy niedzielny obiad przy wspólnym stole [137a].*

Niektórzy nupturienti przyczynę odchodzenia ludzi od Boga dopatrują się w zaplanowanym dążeniu do zniszczenia Kościoła: *Trwa kampania odciągająca ludzi o słabej woli od Boga. Działalność masonów to dążenie do stworzenia jednej religii, odrzucającej Boga, a hołdującej człowiekowi, zniesienia różnic religijnych. Bardzo niebezpieczne działania na wielką skalę – efekty już w tej chwili są widoczne [151b].* Wielu ludzi, zwłaszcza młodych, często ulega modzie. Obecnie obserwujemy tendencje o wiele mniejszej fascynacji treściami,

które głosi Kościół: *W dzisiejszych czasach panuje moda na odchodzenie od wiary. Zwłaszcza wśród młodzieży ktoś, kto uczestniczy w niedzielnej Mszy św., jest postrzegany jako – przepraszam za określenie – „dziwak” [60b]. Wielu wchodzi w towarzystwo, w którym Bóg nie istnieje, gdzie o Nim zapomniano: Wydaje mi się, że ludzie są sami sobie winni. Są zbyt słabi bez Boga i ulegają pokusom, oczywiście za namową innych, którzy proponują alternatywne formy wiary, wstępowanie do sekt i organizacji, o co najmniej dziwnych profilach działalności [66a].*

## ZAKOŃCZENIE

Papież Jan Paweł II wielokrotnie wskazywał na potrzebę rzetelnego przygotowania narzeczonych do małżeństwa i założenia rodziny, zwłaszcza obecnie, ze względu na ich anemiczną wiarę i coraz częstsze uleganie liberalizmowi, który powoduje odchodzenie od nakazów Boga i podstawowych praktyk religijnych. Filozofia laicka nastawiona na konsumpcję oddała ludzi od Boga i Kościoła. Byłoby wielką stratą dla duchowego rozwoju małżonków i przyszłych rodziców, gdyby w obecnej sytuacji praktyka rzetelnego przygotowania narzeczonych do życia w małżeństwie traktowana była mało odpowiedzialnie ze strony duszpasterzy i rozmięła się z zaleceniami Kościoła.

Dojrzałe i intensywne zaangażowanie religijne jest wielką wartością w życiu człowieka i pomaga w rozwiązywaniu wielu problemów. W życiu małżeńskim i rodzinnym Pan Bóg wskazuje właściwą drogę postępowania i wzmacnia motywację w realizacji chrześcijańskiego powołania i podjęcia nierzadko trudnych zadań. Dojrzała wiara w Boga spełnia wszystkie warunki, by pełnić rolę jednoczącej filozofii życia, tak bardzo potrzebnej, by człowiek mógł poznać ostateczny cel życia i odszukać ostateczną motywację własnej egzystencji, podejmowanej pracy, a nawet cierpienia, które go spotyka.

Pomimo istnienia różnych form duszpasterstwa rodzin obecnie wielu młodych ludzi rozpoczyna życie małżeńskie bez świadomości jakiegokolwiek wsparcia ze strony Pana Boga. Dostyc duzo mlodych ludzi deklarujacych swoja przynaleznosc do Kosciola katolickiego, nie majac zadnych przeszkod kanonicznych, zyje ze soba tak jak malzonkowie, bez zawarcia formalnego zwiazku malzenskiego. Na pytanie, dlaczego nie zawieraja malzenstwa, odpowiadaja, ze im to nie jest potrzebne i ze nie maja pieniedzy na wyprawienie wesela. Dlatego bardzo potrzebne jest gruntowne i merytoryczne przygotowanie nupturientow do zycia we dwoje na cale ich zycie w sakramentalnej wspolnoscie. W calokszaltacie zycia malzenskiego i rodzinnego wiele zalezy od duchowej formacji i motywacji religijnej przyszłych malzonków, by ich zycie sakramentalne bylo zgodne z zamyslem Pana Boga.

Z praktyki codziennego zycia wiadomo, jak jeszcze niedoskonale sa formy bezposredniego przygotowania narzeczonych w niektorych osrodkach duszpa-

sterskich. Nauki przedmażeńskie prowadzone są często bez należytego przygotowania i powodują, że narzeczeni zniechęcają się i uczestniczą w nich z dużymi oporami, co nie przynosi owocnych skutków ewangelizacyjnych. Wielu narzeczonych przychodzi na spotkania duszpasterskie pod rygiem administracyjnym swoich duszpasterzy. Nie jest także tajemnicą, że często są to ludzie mocno zaniedbani religijnie.

Niniejsze badania zostały przeprowadzone po bezpośrednim i intensywnym duszpasterskim przygotowaniu narzeczonych do przyjęcia sakramentu małżeństwa. Eksperymentalne badania – oprócz postawienia diagnozy życia religijnego nupturientów, co było ich głównym celem – miały wskazać na proces przemiany postaw i praktyk religijnych wśród narzeczonych podczas przygotowania się do przyjęcia sakramentu małżeństwa.

Zmiana w postawach i zachowaniu narzeczonych podczas bezpośredniego przygotowania do małżeństwa była zauważalna po pierwszych spotkaniach. Nupturienti stawali się bardziej zainteresowani treścią przekazywanych katechez, stawiając w rozmowach indywidualnych zasadne pytania. Wskazuje to na ważność i skuteczność katechizacji przedślubnej pod warunkiem, że prowadzona jest systematycznie, na odpowiednim poziomie i z wielkim zaangażowaniem prowadzącego. Treść przekazywana adeptom do małżeństwa była osadzona w realiach ich przyszłego życia. Treści teologiczne z zakresu małżeństwa i życia w rodzinie były przekazywane w kontekście innych dyscyplin naukowych, takich jak psychologia, pedagogika, socjologia czy filozofia, co bardzo ożywiło formę i atmosferę katechetycznych spotkań. Ze względu na anemiczność wiary niektórych nupturientów uwzględniono podstawowe zagadnienia z teologii ogólnej. Treść teologiczna przekazywana była nupturientom w radosnym klimacie, tak aby była zwiastunem Dobrej Nowiny o naszym życiu i zbawieniu. Starano się, by przekazywana teologiczna treść Dobrej Nowiny uruchomiła mechanizmy motywacyjne do jej przyjęcia i realizacji. Spotkaniom towarzyszyła świadomość, że narzeczeni wcale nie są zmuszeni do przyjęcia przekazywanej treści, ponieważ są stworzeniami wolnymi, bo tak chciał sam Bóg. Treści o małżeństwie i życiu w rodzinie starano się przekazywać w taki sposób, by nupturienti mogli je radośnie przyjąć.

Po proklamacji Bożego zamysłu względem małżeństwa i życia w rodzinie w czasie bezpośredniego przygotowania do sakramentu małżeństwa narzeczeni chętnie podjęli eksperymentalne badania. Jednym z zasadniczych celów badań było dokonanie przez narzeczonych wglądu w swoje życie religijne i wyciągnięcie wniosków na przyszłość. Dzięki badaniom można było postawić diagnozę życia religijnego narzeczonych i przeprowadzić psychologiczno-duszpasterską analizę otrzymanych wyników.

Nupturienti podczas pierwszych spotkań robili wrażenie przymuszonych do przychodzenia na spotkania. Z czasem bardziej się angażowali, a w końcowej fazie przygotowania wyrażali wdzięczność za to, co usłyszeli i przeżyli. Użytkane podczas badań wyniki budzą nadzieję, że przyszli małżonkowie w dużym

procencie będą się w swoim życiu kierować zasadami Ewangelii i żyć według Bożego zamysłu. Z badań wynika, że narzeczeni w przeważającym procencie przyjmują podstawowe prawdy katolickiej wiary, a więc Boga jako Stwórcę człowieka i świata. Pan Bóg opiekuje się swoim stworzeniem, rozciągając nad wszystkim swoją Opatrzność. Poprawiła się także częstotliwość i jakość ich dotychczasowych praktyk religijnych. Wielu intensywniej zaczęło się modlić, regularnie uczestniczyć w niedzielnej Mszy św. Nupturienci rozpoczęli bardziej ożywiony dialog na tematy religijne ze sobą i z innymi ludźmi.

## SUMMARY

### **Religious Life of Nupturients after their Preparation for the Sacrament of Marriage**

The following study was undertaken after an intensive pastoral preparation of engaged couples to receive the Sacrament of Marriage. Besides examining the couple's religious life – the main reason for the study – the goal was to expose the manner in which the couple's views and religious practices actually changed during their preparation for receiving the Sacrament of Marriage.

During the first sessions, the couples would often appear as if forced to attend. With time they began to get more involved in the process, until at the end they expressed gratitude for all they had heard and experienced.

The study revealed that, by and large, the engaged couples were in agreement with the basic tenets of the Catholic faith. The frequency and depth of their worship also improved over time. They also experienced an enlivened aptitude for entering into dialogue on religious topics with each other and with others.

*Translation: Paul Bulas*

### **Słowa kluczowe/ Key words:**

małżeństwo, życie religijne, narzeczeni  
marriage, religious life, nupturients



O. EMILIAN GOŁĄBEK OFM

## O ZADANIACH KATECHEZY W SPOTKANIU Z MUZYKĄ MŁODZIEŻOWĄ

Muzyka otacza człowieka współczesnego prawie zawsze i wszędzie. Programy muzyczne z domowych odbiorników radiowych, telewizyjnych i elektronicznych, hity płynące z głośników w sklepach i na targowiskach, w kawiarniach i w restauracjach, wreszcie melodyjka na imieninowej pocztówce dźwiękowej czy w słuchawce telefonicznej są znakami jej obecności zawsze i wszędzie. Muzyka potrafi wywołać gwałtowne wzruszenia i różnorodne, skrajne emocje, wyciszyć lub pobudzić, wbić w dumę czy zjednoczyć w chwili klęski. Oskar Wilde wyznał swego czasu: „po tym, jak grałem Chopina, czułem się, jakbym opłakiwał grzechy, których nie popełniłem, jakbym rozpacział nad tragediami, które nie są moimi”<sup>1</sup>.

Znany jest aforyzm Jerzego Waldorffa, że muzyka łagodzi obyczaje. Jednak są różne rodzaje muzyki i różnicowane są na nią reakcje, często zaskakujące. Przed laty podczas koncertów grupy The Beatles dziewczęta rwały sobie włosy z głów i omdlewały z emocji. Kiedy na scenę wchodził „boski Elvis” i w swej charakterystycznej manierze wzorowanej na czarnych bluesmanach rozpoczynał swój szlagier *Love Me Tender*, słabą aparaturę nagłaśniającą zagłuszały krzyki i piski rozentuzjasmowanych tysięcy nastolatków. Zagłuszały do tego stopnia, że muzycy na scenie nie słyszeli samych siebie. Podobną obserwację poczynił znany pisarz, ale także muzyk i kompozytor muzyki poważnej, Stefan Kisielewski. Przytoczony niżej opis dotyczy wydarzenia gdzieś z przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a przecież nic nie stracił ze swojej aktualności:

„Na estradę wkroczyło pięciu dryblasów o rozmyślnie idiotycznych minach, z instrumentami w rękach, gdy podrygując w takt rockowej brutalnej sekcji rytmicznej, ryczeć jęli baraniami głosami, szkicowo podtańcowując bądź pod-

---

<sup>1</sup> PH. BETHGE, *Gra uczyć. Dlaczego ludzie tak łatwo ulegają muzyce?*, Forum (2003) nr 34 z 25-31 VIII 2003, s. 37.

grywając na puzonie lub gigantycznie wzmocnionej elektrycznej gitarze, powiatał ich wzmagający się ryk protestu i fala tupania, przechodząca przez salę jak grzmot. Wiele co starszych osób wyszło, plując za siebie. Tak trwało pół godziny. Po czym nagle stwierdziłem, że wszyscy nadal tupią, ale tupią jednakowo, jak jeden mąż do rytmu muzyki, że ja również tupię, aż sobie nogę odbiłem, że w dodatku walę rytmicznie po ramionach jakiegoś faceta siedzącego przede mną, a jakiś facet za mną robi to samo z moimi ramionami, że od czasu do czasu ryczę jak krowa i podrywam się z miejsca. Jednocześnie zrozumiałem, że jestem olśniony i przeżywam cuda, że kocham ten tłum, a tłum kocha mnie, że wszyscy razem, pod przewodnictwem dryblasów z estrady, uczestniczymy w niemającym sobie równych, jednoczącym nas wszystkich i porywającym misterium”<sup>2</sup>.

Z wielu badań poświęconych zainteresowaniom młodzieży wynika, że muzyka znajduje się w rankingu jej preferencji na jednym z pierwszych miejsc. Jest to ta muzyka, o której jedni piszą, że jest wyrazem postawy młodych ludzi wobec życia, inni widzą w niej bunt przeciwko dorosłemu pokoleniu. Ten wyraz kontestacji bardzo często nie ma nic wspólnego z rzeczywistymi zainteresowaniami, potrzebami czy kompetencjami młodych ludzi.

Subkultura młodzieżowa, której jednym z przejawów jest specyficzny typ muzyki, budzi niepokój nauczycieli i katechetów, gdyż niejednokrotnie daleka jest od wartości, które kreuje i utrwala kultura wyższa, a szkoła wpaja. „Aby zmierzyć duchową temperaturę jednostki lub społeczeństwa, należy sprawdzić, jakiej muzyki słuchają”. Te słowa, przytoczone przez amerykańskiego filozofa Allana Blooma<sup>3</sup>, niezwykle trafnie odzwierciedlają tę rozedrganą sytuację, która wywołuje niepokój w świecie ludzi dorosłych.

Czy muzyka młodzieżowa jest „błotnistym strumieniem dla potworów”, jak twierdził Bloom, a może jest „jednoczącym i porywającym misterium”, jak uważał Kisielewski? Czy mamy do czynienia z kunsztem i maestrią, czy jesteśmy uwodzeni bałamutną i obłudną wersją komercyjnej pasji? Tych pytań nie sposób pominąć we współczesnej katechezie młodzieży, jednym bowiem z węzłowych jej zagadnień musi być „odkodowywanie języka” młodzieży (por. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* [dalej: DOK], 185).

Spróbujmy zatem wejrzeć w problematykę źródeł zainteresowań muzycznych młodzieży, jej wyborów, preferencji, przyjrzyjmy się przeżyciom muzycznym oraz funkcji, jaką spełnia muzyka w życiu młodych. W tym kontekście warto też przypomnieć o inspirującej roli katechezy w promowaniu chrześcijańskiej koncepcji kultury.

---

<sup>2</sup> S. KISIELEWSKI, *Przedmowa, czyli piękne wspomnienia*, w: J. RADLIŃSKI (red.), *Obywatel jazz*, Warszawa 1967, s. 14-15.

<sup>3</sup> A. BLOOM, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997, s. 86.

## I. RYS HISTORII ROCKA

Współczesna masowa kultura muzyczna, kultywowana głównie w kręgach młodzieżowych, od kilku dziesięcioleci jest trwale związana ze specyficznym nurtem artystycznym, zwanym rockiem. Jego korzenie sięgają ludowego, śpiewanego w latach dwudziestych ubiegłego wieku, murzyńskiego bluesa, który silnie inspirował m.in. wokalistów jazzowych. Powrót bluesa nastąpił około roku 1950, kiedy młode pokolenie słuchaczy muzyki rozrywkowej zaczęło intensywnie poszukiwać nowego stylu muzycznego<sup>4</sup>.

Fani pamiętają nazwisko Billa Haleya, inicjatora nowego nurtu, jednak najbardziej znaną postacią z pierwszego okresu rozwoju tego gatunku, piosenkarzem, który okrzyknięty został „królem rock and rolla”, był Elvis Presley. Artysta ten – bez zahamowań, żywiołowo, w konwencji „trzęs się i kołysz”, słowem opiewając, ruchem scenicznym zaś manifestując witalność młodości – stał się symbolem młodzieżowego buntu przeciw autorytetom, władzy i tradycyjnym wartościom. Dla milionów fanów z całego świata został ucieleśnieniem amerykańskiego sukcesu. Z kolei dla historyków muzyki Presley to postać graniczna – jego rockandrollowa rewolucja zapoczątkowała jedno z najważniejszych zjawisk XX wieku – światową popkulturę<sup>5</sup>.

Jednak po raz pierwszy muzyka została podniesiona do rangi „głównego języka świata młodzieżowego” w latach sześćdziesiątych, wraz z pojawieniem się fenomenu zespołu The Beatles. Pisano wówczas, że po apokalipsie wojny ich muzyka była okrzykiem radości, pogodnym spojrzeniem na planetę i demonstracją tego, co oznacza „być żywym”. Stała się spoiwem kultury młodzieżowej, dała poczucie wspólnoty i dumy nowemu pokoleniu. Sukces Beatlesów był katalizatorem sukcesu innych grup, umocnił znaczenie muzyki w życiu młodych i jej pozycję na polu kultury młodych generacji<sup>6</sup>.

W ciągu kolejnych lat muzyka utrzymywała swoją wyjątkową rolę, co ilustruje rozwój twórczości takich artystów, jak: zespół The Rolling Stones i soliści Bob Dylan, Jimi Hendrix, Jim Morrison, Janis Joplin, którzy po łagodnych Beatlesach zradykalizowali swój sprzeciw i społeczny opór, przygotowując w ten sposób grunt pod studencką rebelię z roku 1968. Okres ich tworzenia był czasem panowania nurtu zwanego w Polsce bigbitem, czasem kreowania zasadniczych idei związanych z rockiem, które rozpoczęły rewolucję w światopoglądzie i kontestacji całego pokolenia<sup>7</sup>.

Druga połowa lat sześćdziesiątych przyniosła silny bunt młodzieży wobec skostniałych struktur społecznych i państwowych oraz materializmu starszego pokolenia. Coraz wyraźniej zaznaczała się w społecznościach młodzieżowych

<sup>4</sup> W. WEISS, *Rock. Encyklopedia*, Warszawa 1991, s. 346.

<sup>5</sup> Por. G. CASTALDO, *Ziemia obiecana. Kultura rocka 1954-1994*, Kraków 1997, s. 28.

<sup>6</sup> D. MISCIOSIA, *Miti affettivi e cultura giovanile*, Milano 1999, s.104.

<sup>7</sup> Por. B. PREJS, *Subkultury młodzieżowe. Bunt nie przemija*, Katowice 2005, s. 203.

„idea młodości”, powstała w wyniku ogromnych przemian ekonomicznych i społecznych, zachodzących od końca lat czterdziestych w Stanach Zjednoczonych. Uniwersalność rocka była jednym z dominujących czynników, które ukierunkowały wtedy kulturę młodzieżową w stronę horyzontu etycznego, w stronę zaangażowania się na rzecz pokoju i sprawiedliwości społecznej<sup>8</sup>.

W roku 1969 idee pokoju i miłości sięgnęły swego apogeum. W tamtym właśnie roku w stanie Nowy Jork odbył się legendarny Festiwal Muzyki i Sztuki Woodstock, trwający trzy doby, uznany za największą manifestację kontrkultury w Ameryce. Zgromadził około pół miliona młodych ludzi z całych Stanów Zjednoczonych. Jednak towarzysząca mu niczym niezakłócona atmosfera pokoju i miłości stworzona przez „dzieci kwiaty” nie zapanowała już na żadnym z późniejszych festiwali<sup>9</sup>.

Mówiąc o zaangażowaniu społecznym młodzieży oraz festiwalu Woodstock, nie sposób nie wspomnieć o ruchu hipisowskim. Najważniejszymi elementami etosu hipisowskiego były wartości wolności, pokoju, miłości oraz zarówno wspólnoty (komuny), jak i indywidualizmu. W realizacji i manifestacji tych wartości pomagała muzyka słuchana w kręgach hipisowskich, a była ona zróżnicowana: od ostrych rockowych protest songów po łagodną muzykę relaksacyjną, medytacyjną, kontemplacyjną czy mistyczną<sup>10</sup>.

Po stopniowym wyciszeniu nowa fala popularności ruchu hipisowskiego pojawiła się również w Polsce w latach 1980-1994. Ci nowi hipisi przejawiali duże zainteresowanie muzyką reggae, uwielbiając najważniejszego przedstawiciela Boba Marleya – swego guru ruchu zwanego rastafarianizmem. Ten prąd ideowy społeczności jamajskich – oparty na protestach religijnych i rasistowskich – sięgał po motywy biblijne i gloryfikował czarną rasę<sup>11</sup>.

Powstały w latach siedemdziesiątych punk rock odegrał ogromną rolę w rozwoju muzyki młodzieżowej, jednak jego ideologia niosła ze sobą przeważnie nihilizm i zwątpienie. Grupy takie jak Sex Pistols śpiewały o nudzie, egoizmie społecznym i braku nadziei na pomyślną przyszłość. Cechami punk rocka były: niedbałość o warsztat muzyczny („każdy jest artystą”) oraz specyficzny schemat, koloryt i duch koncertów, ocierający się o granice skandalu. Rozwinięcie idei punk stało się dziełem hard core – stylu o dużej ekspresyjności muzycznej oraz zaangażowaniu w sprawy polityczne i społeczne<sup>12</sup>.

Nihilizm punkowców wyrażał się w haśle: „No future, no work, one way”, a wszystkim tym negatywistycznym sloganom i postawom młodzieży utożsamiającej się z ruchem punk dawał wyraz w twórczości muzycznej, czyniąc ją

<sup>8</sup> Por. W. STASZEWSKI, *Byleś buntownikiem*, Warszawa 1995, s. 5-6.

<sup>9</sup> M. ZAMBUTO, *Generazione giovani. Avvenimenti, personaggi, miti, musica, moda dell'ultimo cinquantennio*, Milano 2003, s. 52.

<sup>10</sup> Por. K. JANKOWSKI, *Hipisi w poszukiwaniu ziemi obiecanej*, Warszawa 1972, s. 11.

<sup>11</sup> J. STOREY, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej*, Kraków 2003, s. 99.

<sup>12</sup> Por. T. THORNE, *Słownik pojęć kultury postmodernistycznej. Mody – kultury – fascynacje*, Warszawa 1995, s. 276-277.

programowo prymitywną, głośną i agresywną w brzmieniu. Utwory punkrockowych zespołów, jak choćby Dezertera czy Acapulco, przeniknięte były głębokim pesymizmem, a za swój istotny cel uważały szeroko pojętą prowokację. Często ich koncerty tworzyły ogłuszającą „chaotyczną ścianę dźwięku z wokalistą krzyczącym do mikrofonu”<sup>13</sup>.

Muzyka była dla młodych punkowców czynnikiem więziotwórczym, środkiem artykulacji buntu i podtrzymywania poczucia tożsamości. Czas spędzony na koncertach takiej muzyki był dla nich „czasem świątecznym”, zaś mekką, gdzie świętowali polscy punkowcy, był festiwal rockowy w Jarocinie.

Punk rock otworzył kolejny etap rozwoju rocka, nazwany new wave, czyli nową falą. Zamanifestował się on muzyką dyskotekową i metalową, a także – wraz z pojawieniem się nowych technik i urządzeń – nurtem muzyki elektronicznej. Burzliwie rozwijając się w latach osiemdziesiątych, muzyka elektroniczna zaowocowała m.in. rave, house, ambient, techno oraz trance, i tym samym weszła na dobre w krwiobieg kultury młodzieżowej kolejnych dekad<sup>14</sup>.

Najpopularniejszym wykwitem była kultura dyskotekowa, często czerpiąca z technik szamanizmu w celu wywołania u młodych ludzi odmiennych stanów świadomości. Założeniem twórców muzyki elektronicznej, takich jak np. modni w latach dziewięćdziesiątych Shamen, było stworzenie transowych dźwięków, skutecznie oddziałujących na podświadomość. Krystalizująca się wówczas muzyka techno wykorzystywała syntezatory oraz perkusję elektroniczną i najczęściej słuchana była na dużych imprezach, gdzie fani – porażeni natężeniem i rytmem muzyki oraz feerią migających świateł – tańczyli bez przerwy, aż do wyczerpania. Nie liczyła się estetyka i harmonia muzyki, ale jej siła, wewnętrzna energia i zdolność porywania czy wręcz przymuszania słuchacza do tańca, osiągana za pomocą przyspieszonego do maksimum, szalonego rytmu. Na ogół w techno brak warstwy tekstowej, liczyło się bowiem tylko nienaturalnie szybkie tempo, które byłoby stymulatorem ruchu i wprowadzałoby tańczących w swoisty trans<sup>15</sup>.

Bohaterami wieczorów w klubach i dyskotekach, gdzie młodzi do dziś słuchają tego rodzaju muzyki, nie są gwiazdy rocka, lecz zręczni didżeje, biegli w muzyce elektronicznej oraz umiejętności łączenia i miksowania dźwięków i rytmów.

Na przeciwległej skali młodzieżowej muzyki elektronicznej znajduje się tzw. ambient, muzyka szczególna, której eteryczne dźwiękowe kompozycje sprzyjają wyciszeniu się, przewidziane są przeto do słuchania przede wszystkim w domu lub w *chill out rooms* – pokojach do odpoczynku w klubach tanecznych<sup>16</sup>.

Muzyka elektroniczna oraz związana z nią kultura clubbingowa (klubowa) wciąż kwitnie i jest szczególnie popularna także w XXI wieku.

<sup>13</sup> Por. J. GÓRNY, *Kultura alternatywna punków*, w: T. OŻÓG (red.), *Nauki społeczne o młodzi*, Lublin 1994, s. 95-99.

<sup>14</sup> Por. D. PIĄTKOWSKI, *Blues, punk, disco. Najkrótsza historia rocka*, Poznań 1994, s. 105-106.

<sup>15</sup> S. TURNER, *Rock 'n' roll: w poszukiwaniu zbawienia*, Kraków 1997, s. 214.

<sup>16</sup> A. ZWOLIŃSKI, *Dźwięk w relacjach społecznych*, Kraków 2004, s. 197.

Jedną z form kultury młodzieżowej, ukształtowanej w ostatnich latach w dyskotekach, jest hip-hop. Tak samo nazywano zresztą nurt rytmicznej, skandowanej, agresywnej w słowach, pełnej wulgaryzmów muzyki. Poprzez werbalną agresję hip-hop nawiązuje do muzyki punk, lecz w przeciwieństwie do niej wzywa do tańca. Podczas gdy punk oznaczał bunt, hip-hop jest uznaną zabawą<sup>17</sup>.

W tym samym czasie w Stanach Zjednoczonych, w środowiskach Afroamerykanów powstał nowy gatunek, zwany rapem, który zyskał spore grono wielbicieli również w Polsce. Charakteryzuje go szybka, rytmiczna, wygłaszana na tle muzycznym melorecytacja, deklamowanie i śpiewne improwizacje. Tym przedsięwzięciom słowno-muzycznym towarzyszą na ogół akrobatyczne tańce. Teksty piosenek polskich raperów, takich jak Kazik Staszewski czy Liroy z Kielc, pełne są wulgaryzmów języka ulicy, częściowo wzorowanego na więziennej grypsersze. Przepelnione są skrajnym, bezkompromisowym krytycyzmem, zwróconym wobec wszystkich: rodziców, nauczycieli, polityków, instytucji. Rap w kwestiach społecznych chce być orędownikiem biednych, wykorzystywanych, pozbawionych szans na przyszłość. Pomimo prowokacyjnej wymowy i nihilistycznego nastroju pobrzmiwa w nim wołanie o wartości, i to nie te głoszone z trybun, ale te prawdziwie realizowane w codziennym niełatwym życiu<sup>18</sup>.

W latach osiemdziesiątych nastąpił także dynamiczny rozwój heavy metalu, który był modyfikacją stylu prezentowanego pod koniec lat sześćdziesiątych przez Led Zeppelin, Deep Purple. Muzyka ta uformowała się jako reakcja na ekspansję gatunku disco i powrót ostrego, tradycyjnego rocka. Reprezentantami tego stylu byli m.in. Metallica, Slayer. Typowa dla heavy metalu była teatralizacja i widowiskowość zachowania scenicznego muzyków. Koncert metalowy był nie tylko widowiskiem, ale też „katartycznym rytuałem”, jak twierdzili fani oraz wykonawcy tej muzyki<sup>19</sup>. Muzyce granej bardzo głośno towarzyszyła na estradzie demonstracja wystudiowanych, agresywnych póz i gestów. Heavy metal sięgał do podstawowych środków wyrazu, jak np. mocno odkształcone brzmienie gitarowe, ostre makijaże wykonawców, kontrowersyjne inscenizacje. Wdarł się do świata mediów i prawie wszystkich gatunków muzycznych, w tym do jazzu, bluesa, folku, popu. W Polsce pojawił się razem z modą na rock na początku lat osiemdziesiątych w twórczości takich grup, jak: TSA, Turbo, Kreon, Kat<sup>20</sup>.

W Polsce popularność rocka zarówno jako nurtu muzyki, jak i stylu życia, formy ekspresji, sposobu komunikowania, reguł zachowania oraz kodeksu wartości zaczęła się około roku 1980. Wtedy to narodził się u nas „rock jako język buntowników”. Ważną rolę na tym polu odegrały między innymi zespoły: Perfect, Maanam, Republika, Rezerwat, których teksty miały wymowę kontestują-

---

<sup>17</sup> S. JUSZCZYK, *Człowiek w świecie elektronicznych mediów – szanse i zagrożenia*, Katowice 2000, s. 63.

<sup>18</sup> M. FILIPIAK, *Od subkultury do kultury alternatywnej*, Lublin 1999, s. 86-88.

<sup>19</sup> Por. P. SCARUFFI, *Storia del rock. Anni '80 e olte, 1981-1990*, t. IV, Milano 1990, s. 8.

<sup>20</sup> A. ZWOLIŃSKI, *Dźwięk w relacjach społecznych*, dz. cyt., s. 155-156.

cą, wyrażały sprzeciw, a równocześnie poruszały ważne tematy: lęku o przyszłość, pacyfizmu, ekologizmu, aborcji i inne<sup>21</sup>.

Lata dziewięćdziesiąte znamionowała tendencja do stylistycznego synkretyzmu: utwory często były rodzajem kolażu różnych gatunków, a także elementów pochodzących z różnych kultur czy nawet przeciwstawnych porządków estetycznych. Owocowało to materiałem muzycznym, w którym łączono na przykład odgłosy młota pneumatycznego i subtelnych partii fortepianowych, jazgotowi gitar elektrycznych towarzyszyło brzmienie chóru kościelnego, czasem warstwę instrumentalną zestawiano ze zniekształconym ludzkim głosem<sup>22</sup>.

## II. MUZYKA MŁODZIEŻOWA JAKO SYMBOLICZNY JĘZYK UCZUĆ

W przeciwieństwie do języka werbalnego, którego nośnikiem jest mowa artykułowana, operująca pojęciami i definicjami, język muzyki jest sztuką myślenia dźwiękiem. Czasem bardzo wysublimowaną, czasem wręcz odwrotnie. Od stopnia opanowania tego języka i biegłości owego myślenia zależy rozwój kultury muzycznej. Kształtuje ją z jednej strony aktywność twórcza uzdolnionych jednostek, z drugiej – suma indywidualnych (osobistych) oraz grupowych przeżyć muzycznych młodych ludzi<sup>23</sup>.

Powstające pod wpływem muzyki przeżycia budzą w słuchaczu rozmaite uczucia i wzruszenia, napięcia i odprężenia. Przyjmują one jednak różną postać: mogą być bezpośrednią emocjonalną reakcją na treść utworu, jego tkankę słowną czy muzyczną, lub mogą przybierać postać procesu uczuciowo-wzruszeniowego, zainspirowanego przez słuchaną muzykę, lecz odbiegającego od niej, niebędącego ściśle od niego zależnym<sup>24</sup>. Wyrazem tego mogą być zmiany emocjonalne, fizjologiczne i psychomotoryczne o różnej intensywności i trwałości.

Afektywne przeżywanie muzyki niejednokrotnie wywołuje obrazy i wątki myślowe powiązane z życiem wewnętrznym odbiorcy. Określona fraza muzyczna może wzbudzić refleksje i przywołać pamięć osób, miejsc i doznań, zrodzić marzenia połączone z pragnieniami<sup>25</sup>.

Młódzież szuka kontaktu z muzyką, dążąc do osiągania pożądanego nastroju emocjonalnych lub izolacji od świata poprzez ucieczkę w marzenia, snute na tle słuchanej muzyki. Młodzi często podkreślają rolę terapeutyczną muzyki działającej kojąco, uspokajająco lub odprężająco, dlatego też nierzadkie są ich ucieczki w idylliczny świat muzyki w trudnych momentach życia.

<sup>21</sup> Por. J. WERTENSTEIN-ŻULAWSKI, *Między nadzieją a rozpaczą*, Warszawa 1993, s. 54-55.

<sup>22</sup> Por. B. HOFFMANN, *Rock a przemiany kulturowe końca XX wieku*, Warszawa 2001, s. 75.

<sup>23</sup> Por. J. SLOBODA, *Umysł muzyczny. Poznawcza psychologia muzyki*, Warszawa 2002, s. 1-2.

<sup>24</sup> S. SZUMAN, *O sztuce i wychowaniu estetycznym*, Warszawa 1969, s. 371.

<sup>25</sup> T. MISIAK, *Typologie odbiorców muzyki. Koncepcje psychologiczne, socjologiczne i estetyczne*, *Muzyka* (1985) nr 2, s. 43; Por. F. PASQUALETTI, *Dimmi che musica mangi e ti dirò chi sei...*, *Note di Pastorale Giovanile* 35 (2002) nr 3, s. 64-65.

Młodzież preferuje tę muzykę, która nie sprawia jej trudności w odbiorze. Duże znaczenie pierwiastka uczuciowego w kontaktach młodzieży z muzyką sprawia, że najpełniej przemawia do niej muzyka popularna, prosta w melodii, o nieskomplikowanych tekstach piosenek, wyrażających często niewyszukane, by nie powiedzieć prymitywne pragnienia i uczucia. Często muzyka jest przyjmowana jako „hedonistyczno-relaksacyjno-terapeutyczny koktajl”<sup>26</sup>.

Chłopcy w pierwszej kolejności szukają w muzyce przestrzeni do zademonstrowania swej męskiej indywidualności i preferencji, wyłapują więc w utworze muzycznym mocne zmiany, dysonanse, zwracają uwagę na techniczną jakość dźwięku. Imponuje im zdolność i odwaga ich idoli do poszukiwań i eksperymentów na polu artystycznym, a zatem do wyruszania na nowe, niezbadane drogi. Dziewczeta uwypuklają cechy swej kobiecej natury poprzez wrażliwość na szeroką gamę uczuć, delikatnych emocji i subtelnych doznań, jakie budzi muzyka<sup>27</sup>.

Powszechność muzyki, która towarzyszy dziewczętom i chłopcom przez cały dzień, jest wołaniem o więcej ciepła uczuciowego. Jest też wyrazem poszukiwania pełniejszych i bardziej angażujących form komunikacji, mocno nacechowanych afektywnie, które pomagają pokonać samotność, poczucie pustki czy bezbronności, a także zaspokoić potrzebę społecznej przynależności. Owo poczucie przynależności wzmacniane jest przez młodych szczególnie poprzez wspólne uczestniczenie w koncertach. Przyciągają one wielowymiarowością, gdyż poza muzyką i słowami kreuje je także scenografia, oprawa plastyczna, choreografia, teatralizacja gestów i póz wykonawców, zachowań publiczności<sup>28</sup>. Młodzieży imponuje i niejako uwodzi ją celebrowanie wzajemnej przynależności wykonawcy i jego publiczności, a jednocześnie wspólne oddanie się najgłębszym ideałom i uczuciom<sup>29</sup>. Może warto zauważyć, że nie zawsze pozytywnym.

Młodzi w swej większości preferują muzykę rockową. Słuchając jej, chcą zmanifestować swą odrębność od świata dorosłych, odrębność od jego estetyki i uznawanych tam wartości. Muzyka poważna nie jest przez nich akceptowana, uważają bowiem, że koresponduje ona ze stanami emocjonalnymi człowieka dorosłego. Ponadto wydaje się, że jest to „odwetowy” bunt przeciwko dorosłym, którzy są skrajnie krytyczni i zgorzeleni nowymi prądami nie tylko zresztą w muzyce, ale w szeroko pojętej kulturze młodzieżowej<sup>30</sup>.

Poszukiwanie własnego gatunku muzycznego jest bardzo ważnym celem dla każdego młodego człowieka. O doborze muzyki decyduje na ogół wiek, stan ducha i kondycja psychiczna.

---

<sup>26</sup> Por. B. KAMIŃSKA, *Miejsce muzyki w życiu młodzieży*, w: M. MANTURZEWSKA (red.), *Psychologiczne podstawy kształcenia muzycznego*, Warszawa 2001, s. 66.

<sup>27</sup> Por. F. PASQUALETTI, *I nuovi linguaggi dei giovani*, Mondo Voc 9 (2002) nr 1, s. 4-7.

<sup>28</sup> W. SIWAK, *Estetyka rocka*, Warszawa 1993, s. 84.

<sup>29</sup> Por. B. HOFFMANN, *Rock a przemiany kulturowe końca XX wieku*, Warszawa 2001, s. 44-45.

<sup>30</sup> Por. B. SMOLEŃSKA-ZIELIŃSKA, *Percepcja wartości artystycznych muzyki współczesnej przez młodzież*, w: A. BIAŁKOWSKI (red.), *Edukacja muzyczna. Tożsamość i praktyka*, Lublin 2006, s. 115-116.



Najbardziej lubianymi wykonawcami rockowymi, prezentującymi wysoki kunszt warsztatu muzycznego, w ostatnich latach byli: Sting, Bruce Springsteen, Eric Clapton, U2, REM, Dire Straits, Queen, Oasis i Radiohead. Swoją sukces zawdzięczają oni umiejętności odzwierciedlenia w muzyce całej palety różnych młodzieńczych uczuć.

Młodzi ludzie, którzy przeżywają i pragną wyrazić swoje silne konflikty wewnętrzne, najczęściej słuchają muzyki heavy metalowej. Natomiast młodzieńcza wściekłość i szorstkość najtrafniej wyrażana jest w muzyce hip-hopowej. Raperzy budują wokół niej subkulturę skierowaną przeciwko ustalonym wartościom, konwenansom i estetyce bogatych, sytych i dobrze wykształconych. Gloryfikuje ona biedę i poniżenie. Zawołanie raperów brzmi: „wszystkim odbiła szajba: rodzicom, politykom, nauczycielom, księżom dorosłym”. Receptą na życie jest rap.

Są także fani uwielbiający wykonawców potrafiących łączyć w swych piosenkach nastroj i napięcie emocjonalne z tekstami poetyckimi. Tak jest w przypadku Boba Dylana, Tracy Chapman, Suzanne Vega, a w Polsce Starego Dobrego Małżeństwa, Anny Marii Jopek, Grzegorza Turnaua, Czesława Niemena czy formacji Raz Dwa Trzy itd.

Innym gatunkiem muzycznym, wychodzącym naprzeciw potrzebom emocjonalnym młodzieży jest world music, stworzony w latach siedemdziesiątych przez Petera Gabriela. Dzięki połączeniu rocka z muzyką etniczną wielu krajów jest on w stanie przenosić młodych w przestrzeni i pozwala im odkrywać, dzięki uniwersalnemu językowi muzyki, sposoby wyrażania odczuć i uczuć w innych kulturach. Dzięki world music w ostatnich dwudziestu latach bardzo wzrosło wśród młodych zainteresowanie muzyką folkową. Wydaje się, że może to zawocować silniejszą identyfikacją ze swoją kulturą, poszukiwaniami oryginalnych, nowych środków wyrazu, nowych wrażliwości i rytmów<sup>31</sup>.

Większość młodych, pomimo dużego zainteresowania wszelkimi nowinkami na rynku muzycznym, zazwyczaj długo dochowuje wierności jednemu lub kilku preferowanym gatunkom muzycznym.

### III. TOKSYCZNE ZABAWY MUZYKĄ

Niektóre nurty muzyczne w ostatnich latach rozwinęły się w kierunku przeciwnym niż dotąd obserwowany. Wybrały bowiem ścieżki wątpliwych wartości kulturotwórczych, by nie powiedzieć antykulturowe, skupiły się przede wszystkim na prowokacji i odzieraniu ze znaczeń czy deformacji estetyki i sensu przekazu muzycznego. Chodzi tu przede wszystkim o tzw. glam rock, ruch punk oraz muzykę techno, które wywołują niepokój i protesty rodziców, wychowawców, pedagogów i katechetów.

---

<sup>31</sup> Por. G. MICHELONE, „*World music*” *la geografia dei suoni*, *Lecture* 60 (2005) nr 419, s. 9.

Glam rock (od ang. *glamorous* – ‘zachwycający’) jest swego rodzaju estetycznym buntem. Doprowadzając do absurdu teatralność rocka lat sześćdziesiątych, na początku następnej dekady David Bowie, Iggy Pop i Brian Ferry podnieśli falę nie tylko tzw. twardego rocka, muzyki elektronicznej, ale też narkotyków, biseksualizmu. Ze sceny zaczęto epatować ekscentrycznym i prowokującym wyglądem, wizerunkiem ze wszystkimi atrybutami stosowanymi przez homoseksualistów i transwestytów<sup>32</sup>.

„Twórczym” kontynuatorem tego ruchu w ostatnich latach jest piosenkarz znany jako Marilyn Manson. Swoją pseudonim artystyczny Brian Warner utworzył z zestawienia dwóch przeciwstawnych amerykańskich mitów: anielskiej blondynki Marilyn Monroe i psychopatycznego zbrodniarza Charlesa Mansona. Marilyn Manson prowokuje widzów i słuchaczy, charakteryzując się na androgina, satanistę i anorektyka. Jego albumy porażają gwałtownym, bluźnierczym, drapieżnym ekshibicjonizmem kultury glam. Osiągają one ogromne sukcesy na rynku muzyki młodzieżowej, pomimo że jest to heavy metal na średnim raczej poziomie.

Potrzeba identyfikacji młodych z tym piosenkarzem lub jemu podobnymi powinna być sygnałem ostrzegawczym dla wychowawców, czy przypadkiem młody człowiek nie porusza się w obszarze egzystencjalnej pustki lub destrukcji.

Innym gatunkiem muzycznym mogącym mieć zdecydowanie szkodliwy wpływ na młodego człowieka jest punk rock. Ruch punkowy wybuchł mniej więcej w połowie lat siedemdziesiątych, wraz z pojawieniem się grupy Sex Pistols, i bardzo szybko zaczął kształtować myślenie i filozofię życiową nastolatków, ich modę i sposób bycia. Punk jest przeciwko wszystkiemu: przeciwko tradycji i mieszczańskiemu społeczeństwu, przeciwko teraźniejszości, lecz także przeciwko... przyszłości. W sposobie ubioru preferuje to, co brzydkie i prowokujące: kolorowe włosy, kolczyki w twarzy, skórzane kurtki z łańcuchami, a także bardzo kiczowate pierścienie, naszyjniki i bransoletki. W odróżnieniu od glamu, do którego punkowcy nastawieni są bardzo negatywnie, ich ruch jest bardzo upolityczniony i otwarcie występuje przeciwko wszelkim systemom społecznym, politycznym, wojskowym<sup>33</sup>.

Słuchaczami tej muzyki są najczęściej ludzie młodzi o silnej tendencji do buntu i przekory, często trawieni apatią, frustracją i niepewnością jutra. Z całą pewnością uczestnictwo w tym ruchu, jak również słuchanie muzyki punk odciska negatywne piętno na osobowości, a w większości przypadków ma wyraźny wpływ na dalsze życie.

Ostatnim trendem muzycznym, chyba najbardziej toksycznym spośród omawianych, tworzącym mroczne, agresywne i niepokojące nastroje, jest techno. Mieszanina efektów dźwiękowych, wzmocnionych efektami stroboskopu-

---

<sup>32</sup> Por. F. PASQUALETTI, „*Teofanie profane*” e „*suoni sacri*”, ovvero il concerto rock, Note di Pastorale Giovanile 35 (2002) nr 11, s. 54-55.

<sup>33</sup> M. ZAMBUTO, *Generazione giovani...*, dz. cyt., s. 110.

wymi, powoduje trudne do przewidzenia skutki w organizmie młodego człowieka. Charakterystyczną cechą muzyki techno jest rytm dochodzący do 125-135 uderzeń na minutę. W ten sposób powstałe wibracje doprowadzają u człowieka do rozchwiania świadomości i zakłócenia poczucia rzeczywistości. Agresywne sygnały dźwiękowe i wizualne wywołują w organizmie młodego człowieka reakcje chemiczne zbliżone do tych, którymi skutkuje zastrzyk z morfiny. Znakiem rozpoznawczym ruchu techno są tzw. parady miłości, wielkie manifestacje z przemarszem przez miasto, odbywające się od kilkunastu lat w lipcu w Berlinie. W 1998 roku uczestniczyło w tej imprezie ponad milion młodych ludzi z całej Europy<sup>34</sup>.

Fani techno słuchają muzyki podczas tzw. *rave party* (ang. *rave* – ‘ulec oszołomieniu’), na dyskotekach i w barach disco, często tańcząc bez przerwy aż do wyczerpania. Używanie narkotyków w tym środowisku należy do codzienności, zwłaszcza podczas *rave*, a prawie zawsze podczas niemal nielegalnych spotkań w opuszczonych barakach lub w innych ustronnych lokalach na przedmieściach. Na te muzyczne mityngi można wejść, tylko znając hasło. Trwają one często 24 godziny, a nawet dłużej. Bohaterami wieczoru są didżeje, „celebransi oszałamiającej liturgii”<sup>35</sup>.

W programie tych zlotów są zazwyczaj: „zatrącenie się” w rytmie techno, transowe tańce i narkotyki, a na koniec wolny seks.

Zastanawiające jest, jak silny musi być u tej młodzieży ból egzystencjalny, skoro chcąc go stłumić, szuka jeszcze silniejszych bodźców i wrażeń, żeby zagłuszyć nagromadzoną w sercu rozpacz i beznadzieję. Techno jest muzyką ludzi samotnych i smutnych.

Należy podkreślić, że prowokacje muzyczne stylu glam, punk i techno otwierają jakby swego rodzaju otchłań dla tych młodych, którzy jeszcze nie potrafią myśleć o przyszłości, często zaś czują potrzebę zatracenia się i ucieczki od rzeczywistości zbyt dla nich trudnej i skomplikowanej. Wydaje się, że te gatunki muzyczne nie tyle tworzą „żwirowisko przemocy i prowokacji”, ile przyciągają ciekawskich, zbuntowanych, zagubionych duchowo młodych o „chorej” duszy, którzy w tych gatunkach muzycznych znajdują swoje doraźne ukojenie, „bezpieczniki czy odgromniki”.

Oprócz omawianych wyżej gatunków muzycznych są też inne, które w warstwie tekstowej lansują przemoc, satanizm, rasizm, narkotyki, promują nihilizm lub zachęcają do samobójstw. Z całą stanowczością należy podkreślić, bez względu na ich formę muzyczną permanentne słuchanie może być dla młodych „strawą zabójczą”.

Dlaczego młodzi zatracają się katechetów takiej muzyce? Z doświadczeń pedagogów, wychowawców i katechetów wynika, że robią to, uciekając od pustki

<sup>34</sup> Por. więcej: G. VETTORATO, A. MAFFI, *Dentro e fuori la discoteca. L'educazione a ritmo di techno*, Note di Pastorale Giovanile 32 (1998) nr 2, s. 65-80.

<sup>35</sup> Szczegółowo zagadnienie muzyki techno omawia F. BAGOZZI, *Generazione in ecstasy. Droghe, miti e musica della generazione techno*, Torino 1997.

i samotności, z rozpacz i beznadziei, których źródłem w wielu przypadkach jest dezintegracja rodziny. Młodzi pragną rodzicielskiej miłości i akceptacji, chcą mieć bezpieczny i ciepły azyl, w którym mogą się zawsze schronić, szczególnie gdy jest im ciężko na duszy. Kiedy tego nie znajdują, niczym ćmy do światła dążą i lgną do człowieka okazującego zainteresowanie i wyrozumiałość: „tata nie ma dla mnie czasu, a ten stary skin ma. Wytlumaczy mi wszystko, zrozumiale, dokładnie i po kolei. I w jego towarzystwie jest przyjemniej niż w pustym i «zimnym» domu”. Tak się przeważnie zaczyna. Ogromna ilość słuchaczy tych gatunków muzycznych powinna zaniepokoić środowiska pedagogów, wychowawców i rodziców.

W czasach gdy wszystko jest na sprzedaż, w tym także podszywające się pod sztukę produkty pogardy i nienawiści dla człowieka i jego Stwórcy, zbyt często mówimy o sukcesach owych cynicznych kramarzy toksyn, zbyt mało natomiast o umacnianiu młodych ludzi wobec oferowanych im pokus, którymi uwodzą bezbronnych małaolatów.

#### IV. KATECHEZA Z „MUZYKĄ W TLE”

„Proces inkulturacji dokonywany przez katechezę jest wezwany do ciągłej konfrontacji z konkretnymi sytuacjami” (DOK 212). Aby interwencja katechetów była kompetentna, trafna i świadczyła o szukaniu ziaren ewangelicznych (por. DOK 203), jakie mogą być obecne w wytworach muzyki młodzieżowej, winni oni umieć rozpoznać i przeniknąć w te środowiska, których oddziaływanie kulturowe ma największy wpływ na formację sumienia.

Uważna analiza funkcji, jakie spełnia muzyka w życiu młodzieży, pozwala stwierdzić, że nastolatki reagują na nią na trzy sposoby.

I tak może to być odbiór bierny i infantylny, sprowadzający się do regresji i ucieczki od wyzwań rzeczywistości, od cierpień i lęków okresu dorastania. Młody człowiek szuka wtedy w muzyce „środka przeciwbólowego”. Zatrącenie się w żywiole dźwięków przynosi mu doraźną ulgę i przyjemność oraz iluzję wolności. Jednakże takie słuchanie muzyki nie skłania go do refleksji związanych z problemami życiowymi.

Inni miłośnicy muzyki: słuchacze, wykonawcy i twórcy, swoją aktywność traktują jako pokoleniową manifestację, jako mocny głos swojej obecności i odrębności, swoich potrzeb i ocen. Ta muzyczna, czasem ogłuszająca i dramatyczna odezwa do pozostawionych samym sobie „dzieci”, skierowana do „głuchego świata ojców”, spełnia socjalizującą rolę, działa psychoterapeutycznie i oczyszczająco. Wszyscy zaś adresaci, wzywani niejednokrotnie „do apelu”, odpowiedzialni za edukację i wychowanie, winni z najwyższą uwagą, dobrą wolą, ale też i czujnością wsłuchiwać się w głosy młodych.

Najwyraźniej widać to w muzyce hip-hopowej, gdzie ważny jest pozaestetyczny aspekt tej zbuntowanej młodej twórczości. Poruszane są w niej problemy

egzystencjalne, polityczne, ekologiczne czy społeczne, którymi żyje świat<sup>36</sup>. Zwłaszcza umiejętność odczytywania tekstów jest konieczna dla właściwego rozumienia się pokoleń, szczególnie przez rodziców.

Jest jeszcze trzeci – twórczy – sposób czerpania z muzyki: rozwijający, uwrażliwiający, uszlachetniający ducha i emocje młodego człowieka, ubarwiający codzienność. I właśnie te ożywcze źródła udostępniają prawdziwi artyści, co swego czasu podkreślił bp Jan Chrapek w jednym z wywiadów: „prawdziwy artysta zawsze porusza się w wymiarze duchowym, a jego dzieło, nawet materialne, zawsze mieć będzie naturę duchową”<sup>37</sup>.

W świetle tych słów zasadny wydaje się postulat, aby katecheci poznawali różne style muzyki młodzieżowej, co umożliwi znalezienie płaszczyzny porozumienia z katechizowanymi, a następnie wpływanie na wybory repertuarowe, na rozwijanie krytycyzmu w owych wyborach<sup>38</sup>.

Pomocą w selekcjonowaniu i wartościowaniu muzyki młodzieżowej mogą posłużyć następujące kryteria oceny<sup>39</sup>: przesłanie etyczne, wizerunek idoli i cele ich działalności, graficzny i wizualny komponent koncertów i płyt czy widoczne „ideologiczne spinacze”. Warto więc (najlepiej wspólnie z młodzieżą):

- wsłuchać się w słowa lansowanych piosenek, by upewnić się, czy autor i wykonawca niesie przesłanie nadziei, czy wręcz odwrotnie, rujnący pesymizm, nihilizm;

- zapoznać się z drogą życiową i artystyczną idoli; należy odradzać młodzieży słuchanie muzyki tych autorów, którzy sami nie odnoszą sukcesów w kształtowaniu swojej osobowości i są słabi, uzależnili się bowiem od narkotyków, używek, seksu i wieje od nich pustką egzystencjalną;

- uważnie przyglądać się okładkom płyt CD i DVD; sygnałem ostrzegawczym powinny być umieszczone na niej symbole satanistyczne, magiczne, okultystyczne, pornograficzne oraz wszelkiego rodzaju wulgarność i przemoc; tego rodzaju szata graficzna jest przecież przełożeniem treści dźwiękowej na język obrazu i ma walor często czysto reklamowy i komercyjny;

- zachęcać młodych, aby słuchali wypowiedzi i czytali wywiady ze swymi idolami; iluż z nich chętnie promuje np. środki antykoncepcyjne, popiera aborcję czy eutanazję, w lekceważący sposób wypowiada się o Bogu, Kościele czy wartościach chrześcijańskich; warto natomiast poszukujących młodych skierować ku tym, którzy organizują wszelkiego rodzaju koncerty charytatywne,

---

<sup>36</sup> W. JAKUBOWSKI, *Edukacyjny kontekst kultury popularnej, czyli poważne aspekty niepoważnej muzyki*, w: A. BIAŁKOWSKI (red.), *Edukacja muzyczna...*, dz. cyt., s. 110-111.

<sup>37</sup> G. ULAMEK, *Pięć okien, czyli próby złapania świeżego oddechu. Rozmowy z Janem Pospieszalskim, Muńkiem Staszcykiem, bp. Janem Chrapkiem, Januszem Yaniną Iwańskim, ks. Walde-marem Sondką*, Kraków 2002, s. 103.

<sup>38</sup> Por. H. MUSZYŃSKI, *Zarys teorii wychowania*, Warszawa 1980, s. 32.

<sup>39</sup> Por. C. CLIMATI, *I giochi estremi dei giovani. Mode, hobby e tendenza oltre ogni limite*, Milano 2005, s. 102-104.

wspierają fundacje zajmujące się niesieniem pomocy potrzebującym, a nawet pracują w wolontariatach itd.

– krytycznie przyjmować występy estradowe i wideoklipy i odrzucać te, które obrażają obscenicznością i agresywną quasi-sztuką;

– uważać na czasopisma muzyczne, które promują ideologię *New Age*;

Katecheci i wychowawcy powinni szanować i promować wartości kształtowane m.in. przez muzyczne przeżycia młodych, gdyż odgrywają one ważną rolę w dążeniu człowieka do pełnego rozwoju. Winni więc czynnie włączyć się w wychowanie estetyczne, w formowanie postawy wrażliwości na piękno i czerpania z wielkich dzieł kultury. Skoro wiemy, że młodzi szukają w muzyce jakiegoś ciepła uczuciowego, kryją się przed swoimi lękami, melancholią, to może warto zaproponować kontakt z wartościową muzyką, „trudniejszym pięknem” z wyżyn sztuki? Czy byliby zdolni przyjąć i sprawdzać np. wybrane fragmenty twórczości F. Chopina? Gdyby nauczyciel opowiedział im najpierw historię jego tułaczki po świecie, nakreślił pejzaż jego tęsknot, lęków i rozterek duchowych, przedstawił geniusza jako człowieka o nadzwyczaj słabej konstrukcji fizycznej i psychicznej, zacytował choćby to jego słynne zdanie na temat swojej muzyki: „chcę, aby muzyka czyniła wrażenie miłego spojrzenia w miejsce, gdzie stawa tysiąc lubyh przypomnień na myśli. Jest to jakieś dumanie, w piękny czas wiosny, ale przy księżycu [...]”<sup>40</sup>.

Czy młodzi nie posłuchają – choćby z ciekawości – jednego z mazurków, polonezów lub nokturnów? Uwagę ich – ze względów oczywistych na ogół nastrojonych romantycznie – zawsze przyciąga każda historia o miłości. Można pobudzić więc wyobraźnię poetycką nastolatków, opowiadając o tęsknotach Chopina za prawdziwą miłością, zachwycić ich dźwiękowym językiem przebogatym w „dźwięczne” słowa, idiomy, odcienie ekspresji, niuansy znaczeń, jakich używał młody polski kompozytor, aby wyrazić różne stany miłosne<sup>41</sup>.

Warto również zachęcać młodych do muzykowania, gdyż to najpełniej zanurza w świecie muzyki, a poprzez twórczą ekspresję wykonawca interpretuje dźwięki, ożywiając je osobistymi odczuciami. Jest to najbardziej ścisły związek człowieka z muzyką, dający sporo satysfakcji dzięki udziałowi w akcie tworzenia kształtu dźwiękowego, ożywienia tego, co dotychczas było tylko projekcją wyobraźni lub zapisem na papierze<sup>42</sup>. Ale nawet twórcze słuchanie muzyki młodzieżowej bywa niejednokrotnie wprawką czy wprowadzeniem do słuchania muzyki poważnej, w tym jej największych dzieł.

Biorąc pod uwagę rolę muzyki i siłę jej oddziaływania na młodzież, byłoby wielkim zaniedbaniem ze strony Kościoła, gdyby w posłudze ewangelizacyjnej pominął tę dziedzinę młodzieńczego życia. Tym bardziej że już II Sobór Watykański mówił o ciężącym na Kościele obowiązku oceny zjawisk kulturalnych

<sup>40</sup> CH. RUEGER, *Muzyczna apteczka*, Warszawa 2000, s. 225-226.

<sup>41</sup> Por. B. POCIEJ, *Z perspektywy muzyki*, Warszawa 2005, s. 160.

<sup>42</sup> E. JAQUES-DALCROZE, *Pisma wybrane*, Warszawa 1992, s. 40.

docierających do szerokiej rzeszy odbiorców i dokonywania nieustannej refleksji nad prawdami wiary i moralności (KDK 92). Zatem jeśli Kościół ma sprostać wyzwaniom czasu, wyzwaniom, jakie niesie ze sobą kultura młodzieżowa, w tym kultura muzyczna, powinien odpowiedzieć nową ewangelizacją<sup>43</sup>.

Z radością i nadzieją należy odnotować pojawienie się nie tylko tematyki chrześcijańskiej w rocku, ale nawet pojawienie się jego chrześcijańskiej odmiany. I chociaż chrześcijański rock brzmi tekstami wychwalającymi Boga, to przecież ze względu na styl muzyczny nie znajdzie miejsca w liturgii. Może jednak być bardzo pomocnym narzędziem w duszpasterstwie młodzieżowym, na pielgrzymkach czy na rekolekcjach.

Rośnie liczba festiwali promujących ten nurt, artyści prezentujący go są chętnie zapraszani na spotkania młodzieżowe, koncerty chrześcijańskich rockmanów gromadzą duże grupy żywo reagujących młodych ludzi, ponadto utwory tej fali pojawiają się w różnych stacjach radiowych. Wyrosli już charyzmatyczni wykonawcy prezentujący wysoki poziom artystyczny, którzy nie tylko poprzez utwory na scenie, lecz także w życiu codziennym głoszą wiarę w Chrystusa, oddziałując silnie na swoich fanów. Zjawisko to można już traktować jako wyraźnie wyodrębniony ruch, jako nową formę duchowości w muzyce, o czym świadczą treść i przesłanie tekstów piosenek, a także pozytywne, wprost deklarowane intencje wykonawców, poparte ich szczerym zaangażowaniem i świadectwami nawrócenia<sup>44</sup>.

Początek fali chrześcijańskiego rocka w Polsce dał album *Przyjdź* grupy 2 Tm 2,3, czyli Tymoteusza, którego repertuar stanowią śpiewane teksty Pisma Świętego. Do artystów muzykujących w nowej konwencji należą też m.in. zespoły Houk, Armia, Maleo Reggae Rockers, Good Religion, Triquetra, Chili My.

Istotnym elementem tej formy głoszenia Dobrej Nowiny jest osobiste świadectwo wiary ewangelizujących płynące z estrady czy nagrania. Muzycy są więc świadkami Jezusa. Głoszą chwałę Boga słowem śpiewanym, ale także osobistymi wyznaniem wiary i nawróceniami. Wyznania te padają z ust muzyków zarówno podczas koncertów, jak i w czasie innych spotkań z publicznością czy na łamach pism. W ten sposób słowo Boże trafia do młodych słuchaczy nie tylko z kościelnej ambony, ale także ze sceny czy łamów pism, które młodzież czyta.

Muzyka zatem może stać się nośnikiem wielu cennych i wartościowych treści, w tym przesłania mobilizującego wielu do podejmowania słusznych i ważnych decyzji. Artysta muzyk może być świadkiem i prawdziwym autorytetem dla słuchaczy i na pewno nie musi odgrywać roli idola panującego nad myśleniem młodego człowieka, zatruwającego jego uczucia, zniewalającego jego proces decyzyjny.

<sup>43</sup> A. ZWOLIŃSKI, *Dźwięk w relacjach społecznych*, dz. cyt., s. 211.

<sup>44</sup> Por. S. DĄBEK, *Biblijny rockman*, w: R. RUBINKIEWICZ, S. ZIĘBA (red.), *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, Lublin 2000, s. 318.

Katecheta może, a nawet powinien inspirować i motywować młodych do aktów twórczych, by ich dzieła były echem słowa Bożego. Wszak świadczenie o pięknie jest posłannictwem muzyki. „Muzyka posiadająca piękno była dobra; muzyka piękna pozbawiona była niedobra. A tym bardziej była dobra czyli wartościowa, im więcej piękna w sobie zawierała i mogła z siebie dać”<sup>45</sup>.

Warto młodych zachęcać, aby „byli stróżami piękna na świecie [...] i zawsze i wszędzie byli godni swego ideału”<sup>46</sup>. Warto przekonywać, by młodzież spełniała wielką, pokładaną w niej przez Jana Pawła II nadzieję.

## IL RIASSUNTO

### **I compiti della catechesi nell'incontro con la musica dei giovani**

Dalle varie ricerche effettuate nel campo dell'interessamento dei giovani risulta, che la musica occupa uno dei posti principali sulla scala delle loro preferenze. Secondo gli uni, in questa musica si esprime la concezione della vita dei giovani mentre gli altri vedono in essa la rivolta contro la generazione degli adulti. Le subculture giovanili – che si esprimono attraverso un particolare genere della musica – suscitano l'inquietudine degli insegnanti e dei catechisti, giacché non di rado quella musica é lontana dai valori, creati e rafforzati dalla cultura superiore e inculcati dalla scuola. Abbiamo quindi a che fare con la destrezza e maestria, oppure i giovani vengono sedotti dalla versione confusa e l'ipocrita del mondo del commercio? Non si può fare a meno di queste domande nella catechesi dei giovani, giacché uno dei compiti cruciali della medesima é la *decodificazione del linguaggio* dei giovani (cfr Direttorio Generale per la Catechesi nro 185). Il presente articolo ha come tema l'analisi delle fonti dell'interessamento della musica da parte dei giovani, le loro scelte, preferenze, l'esperienze legate alla musica nonché lo studio delle funzioni svolte dalla musica nella vita dei giovani. *Il processo di inculturazione operato dalla catechesi è chiamato a confrontarsi in continuità con situazioni concrete molteplici e differenti* (DGC nro 212). Se i catechisti desiderano intervenire con competenza e successo, se vogliono testimoniare il loro desiderio di cercare i semi evangelici (por. DGC 203), che si possono nascondere nella musica giovanile, devono essere capaci di vedere e di entrare negli ambienti, che esercitano l'influsso più grande sulla formazione delle coscienze.

*Traduzione: Waldemar Polczyk OFM*

### **Słowa kluczowe/ Key words:**

katecheza młodzieży, muzyka młodzieżowa, kultura, ewangelizacja  
religious education for young people, youth music, culture, evangelisation

<sup>45</sup> B. POCIEJ, *Z perspektywy muzyki*, dz. cyt., s. 261.

<sup>46</sup> JAN PAWEŁ II, *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i miłość*, w: tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 295.



KS. WALDEMAR IREK

## UCZESTNICTWO LAIKATU W PODSTAWOWYCH FUNKCJACH KOŚCIOŁA

Chrystus sam ujął zadanie życiowe swoich uczniów jako dążenie do doskonałości nieskończonej, co wyraził w Kazaniu na Górze nazywanym „Sercem Ewangelii”. Dzieje Apostolskie i Listy Pawłowe wskazują, że już w pierwotnym Kościele sposób wcielania w życie przykazania Chrystusa nie był rozumiany jednoznacznie, a w niektórych punktach był wręcz kontrowersyjny. Jeżeli powiemy, że ideałom świętości towarzyszyły spontaniczne formy duchowości, to w perspektywie czasowej można dostrzec przyczyny, które spowodowały takie, a nie inne rozłożenie akcentów w ideale świętości, akcentowanie takiego, a nie innego aspektu prawdy chrześcijańskiej.

### 1. NARASTAJĄCE ZROZUMIENIE MIEJSCA I FUNKCJI LAIKATU W KOŚCIELE

Według badań Congara<sup>1</sup> jest rzeczą niemożliwą w pismach Nowego Testamentu – wyodrębnić jakieś typy duchowości. Członkowie Kościoła pomimo istnienia dość wyodrębnionej grupy pasterzy nazywają się wszyscy uczniami, braćmi, świętymi, wspólnotą Bożą. W księgach natchnionych znajdują się wprawdzie wskazania dla różnych i poszczególnych stanów życia i sytuacji życiowych np. pan – niewolnik, mąż – żona, rodzice – dzieci, ale wszystko to mieści się w ramach etyki ogólnej życia w świecie, a równocześnie do niego nie należy. Św. Paweł zachęca do postawy pełnej transcendencji wobec świata: należy go używać tak, jakby się go nie używało (1 Kor 7, 29-31; 2 Kor 6, 4-10).

---

<sup>1</sup> E. WERON, *Congar o duchowości własnej laikatu*, Collectanea Theologica 1978, fasc. II, s. 165.

Termin „laik” w literaturze kościelnej po raz pierwszy zostaje użyty w liście Klemensa Rzymskiego i oznacza podobnie jak u Tertuliana, Orygenesza, Cypriana – członka Kościoła, nie będącego kapłanem. Laicy uczestniczyli wraz ze swymi prezbiterami w sprawowaniu Eucharystii i życiu wspólnoty kościelnej. Stosownie do charyzmatów uczestniczą w nauczaniu, twórczości teologicznej oraz apostołstwie. Ideałem, wzorem świętości życia u samych początków było męczeństwo, jako wyraz świętości, wierności Bogu wyrażonej w sposób heroiczny. Według akt męczeńskich sam Chrystus mieszka w męczenniku i własną mocą uzdalnia go do znoszenia tortur ciała<sup>2</sup>. W zmienionych warunkach ideał męczeństwa tzw. bezkrwawego kontynuują zakonnicy.

Chrześcijaństwo przeszło drogę od małej grupy jerozolimskiej do wielomilionowej społeczności, od garstki wiernych ściganych i prześladowanych do religii państwowej, powiązanej z państwem wielorakimi więzami. Przekształcenia te niosły za sobą nawarstwiająca się niebezpieczeństwa odejścia od ideałów ewangelicznych i apostołskich pierwszej generacji upowszechnienia stabilności religijnej. Jednocześnie rodzi się w łonie Kościoła reakcja, pojawiają się jednostki i grupy, które pragną dosłownie i z wszelkimi konsekwencjami realizować posłannictwo Ewangelii. Od III/IV w. rozwija się coraz silniejszy ruch monastyczny, skupiając żywotniejsze i bardziej dynamiczne elementy społeczności chrześcijańskiej<sup>3</sup>. Nadal jednak istniał pogląd, że człowiek świecki może świętością przewyższać zakonnik. Ostatecznie bowiem świętość polega na ofiarnej miłości, która może być realizowana w każdych warunkach i rodzajach życia. Św. Jan Chryzostom wychodząc z założenia, iż miłość jest istotą chrześcijańskiej doskonałości zapewnia, że za wyjątkiem małżeństwa, chrześcijanin świecki ma te same obowiązki co zakonnik. W podobny sposób wypowiadają się inni Ojcowie Kościoła.

Sam Kościół w oficjalnej nauce, stojąc na straży ontologicznej dobroci rzeczy materialnych (co ma ścisły związek ze sferą duchowości laikatu), potępił doketyzm, gnostycyzm, manicheizm i enkratyzm. Jednakże już w starożytności chrześcijańskiej zawierają się w zarodkach pewne tendencje preferujące postawę nieufną, wręcz wrogą wobec świata, co niewątpliwie wpłynęło na przyszłą deprecjację duchowości laikatu. Chodzi tu szczególnie o szereg okoliczności historycznych<sup>4</sup>, np.: wrogość imperium rzymskiego wobec pierwszych chrześcijan; bałwochwalczy, niemoralny charakter społeczeństwa wydatnie wpłynęły na utrwalenie się sądów wartościujących stan państwa ziemskiego; wpływ idei pochodzenia greckiego na myśl chrześcijańską, szczególnie wpływ Platona i Plotyna. Tendencje te zapanowały jeszcze bardziej w historii duchowości średniowiecza, kiedy podziały na stany utrwalają się i uzyskują widzialną sankcję.

<sup>2</sup> L. MALUNOWICZÓWNA, *Ideal świętości w starożytnym chrześcijaństwie*, Ateneum Kapłańskie 1979. T. 92, s. 229.

<sup>3</sup> J. KLÓCZOWSKI, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1963, s. 44.

<sup>4</sup> R. BULTOT, *Teologia rzeczywistości ziemskich a duchowość laikatu*, Concillium 1966/67, Poznań 1969, s. 519.

Nieokreślona zupełnie jasno pozycja ludzi świeckich w Kościele była wyznaczana raczej przez przeciwieństwo w odniesieniu do kleru czyli duchowieństwa. Zakonnicy znajdowali się gdzieś pośrodku w tym sensie, że mieli coś wspólnego z duchowieństwem, to jest całkowite oddanie się Bogu i Kościołowi, ale brak święceń stawiał ich na wspólnej płaszczyźnie z laikami. Sytuację komplikował fakt przyjmowania święceń przez niektórych mnichów, z drugiej strony duchowni zaczęli naśladować zakonny tryb życia<sup>5</sup>. To zbliżenie się do duchowieństwa i zakonów w jednym trybie życia usankcjonował Kodeks Gracjana: „Dwa są rodzaje chrześcijan. Jeden poświęca się na służbę Bogu i oddaje się kontemplacji oraz modlitwie. Przystoi więc aby był wolny od wszelkiego zgiełku rzeczy doczesnych... Drugim zaś rodzajem chrześcijan są laicy. Laos oznacza tyle co lud. Wolno im posiadać dobra doczesne, lecz tylko dla użytku. Im to dozwolone jest żenić się, uprawiać rolę, prowadzić sądy, płacić dziesięciny i w ten sposób będą mogli się zbawić o ile dobrze czyniąc będą unikali występków”<sup>6</sup>.

Podział na stany nie pozostawał bez wpływu na koncepcje życia wewnętrznego ludzi świeckich. W tym samym czasie następuje obniżenie życia umysłowego i kulturalnego, a jedynym stanem, niejako monopolizującym wykształcenie stają się duchowni. To właśnie oni jako nauczyciele i wychowawcy propagują ideały duchowości zakonnej<sup>7</sup>. Koncepcja Kościoła jako piramidy, u której szczytu znajduje się stan duchowny<sup>8</sup> przyczynia się do jeszcze większego obniżenia ocen życia ludzi w świecie. Małżeństwo bywa pojmowane jako swoiste ustępstwo na rzecz ludzkiej słabości, które to ustępstwo należało zrekompensować przez dziesięciny i ofiary. W antropologii średniowiecznej wyłania się idea, że człowiek był pierwotnie bytem duchowym lub uduchowionym, dalekim od sprawy płci, świata, działalności świeckiej – powołanym wyłącznie do kontemplacji Boga. W wielu tekstach „świecki” – to człowiek, który żyje w świecie zarówno w sensie społeczności cywilnej, jak też w sensie społeczności zepsutej<sup>9</sup>. „Porzucić świat” znaczyło porzucić grzech a jednocześnie świecki styl życia: małżeństwo, zawód, posiadanie.

W opozycji do duchowości określa się laików jako świeckich – było to podłoże, na którym zrodziła i rozwinęła się nauka o wzgardzie świata, której klasycznym przykładem, mimo aktualnych i niezaprzeczalnych wartości jest dzieło Tomasza a Kempis „O naśladowaniu Chrystusa”. Dopiero w późniejszym okresie zaczynają się kształtować poglądy bardziej wyważone i obiektywne, które wskazują na spoistość, wewnętrzny sens i specyficzną wartość, jaką niesie

---

<sup>5</sup> Por. AUGUSTYN, *Reguły*, w: M. STAROWIEYSKI (wybór, wstęp i oprac.), *Starożytne reguły zakonne*, Warszawa 1980, s. 62-82.

<sup>6</sup> E. WERON, *Laikat i apostołstwo*, Paryż 1971, s. 11.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> E. WERON, *Congar...* dz. cyt., s. 166.

<sup>9</sup> R. BULTOT, dz. cyt., s. 519.

za sobą świat – dzieło Boga i człowieka jako współpracownika Stwórcy<sup>10</sup>. Mowa tu o poglądach Tomasza z Akwinu, który wypracował pojęcie zależności świata od Boga, choć załączki poglądów na związek bytów stworzonych ze Stwórcą dają się zauważyć w pismach Abelarda czy Gotfryda od św. Wiktora. Św. Tomasz zajmuje się niemal każdą dziedziną ludzkiego życia, włączając w to zagadnienie pieniądza, zysku, własności, czy też pracy ludzkiej, rozumianej jako coś istotnego w życiu człowieka (wskazuje na jej funkcje: kosmiczną, socjalną oraz personalną). Dał przez to Tomasz podstawę do rozwinięcia w przyszłości etyki zawodu.

W wieku XIV i XV wśród świeckich widoczny jest większy dostęp do oświaty i kultury. Powstające pod koniec średniowiecza nowe kierunki życia wewnętrznego, takie, jak szkoła reńska, flamandzka, mistycyzm angielski torują sobie stopniowo drogę także do ludzi świeckich. Ostrożne dowartościowanie świętości przez zawód i świecką działalność można zauważyć także w działalności duszpasterskiej między innymi u Jana Taulera, który w kazaniu na temat rzemiosł stwierdza: „idą oni do Boga (laicy) poprzez rzeczy doczesne i wraz z tymi rzeczami”<sup>11</sup>. Coraz szerzej też reguły zakonne stawały się wzorem i miarą dla ogółu wiernych. Rozwinęła się także *ars moriendi*, wyrażająca tęsknotę za śmiercią i tzw. drugim światem<sup>12</sup>. Monastyczną koncepcję człowieka świeckiego, w której w kategoriach tolerancji pozwalano chrześcijaninowi prowadzić życie świeckie, uzupełniała koncepcja prawna, pozbawiająca laika wszelkiego udziału we władzy kościelnej.

Tymczasowe wizje dotyczące pracy i jej znaczenia były jakby przygotowaniem do późniejszego utożsamiania świeckiego zawodu z powołaniem Bożym (*Beruf – Berufung*), którego dokonał m. im. Marcin Luter i reformatorzy. *Est etiam In laicis Spiritus Christi*. W odezwie do szlachty i narodu niemieckiego Luter stwierdził, że Chrystus nie ma dwóch postaci: jednej doczesnej i drugiej duchowej<sup>13</sup>. Była to niewątpliwie reakcja na zbyt jednostronnie w Kościele akcentowaną wartość i znaczenie hierarchii. Luter tak mocno podkreślał etykę zawodową, że doszedł nawet do negacji powołania zakonnego jako powołania chrześcijańskiego<sup>14</sup>. W okresie odrodzenia pojawiają się nazwiska katolików interesujących się teologią i życiem wewnętrznym, np. Erazm z Rotterdamu jest autorem książki *Enchiridion militis Christianis*, która pełniła rolę jakby podręcznika życia duchowego.

Duże znaczenie dla duchowości laickiej posiada tzw. włoska szkoła życia wewnętrznego, m.in. Magdalena z Pazzi, Katarzyna z Genui, Filip Nereusz oraz św. Franciszek Salezy, ze swoją Filoteą, w której ukazuje wartości ziemskie

<sup>10</sup> J. MAJKA, *Katolicka Nauka Społeczna*, Lublin 1953, s. 132.

<sup>11</sup> E. WERON, *Congar...* dz. cyt., s. 166

<sup>12</sup> F. WULT, *Czy Kościoły okazują radość chrześcijańskiego świata przyszłego*, Concilium 1-10 (1968), Poznań 1969, s. 516

<sup>13</sup> E. WERON, *Laikat...* dz. cyt., s. 12.

<sup>14</sup> Por. D. BONHOEFFER, *Wybór pism*, Warszawa 1966, s. 93n.

jako drogę do świętości i doskonałości chrześcijańskiej zdobywanej w świecie. Twórca „pobożnego humanizmu” czerpie natchnienie z humanizmu klasycznego, jednakże uzupełnia go przekazem biblijnym tworząc chrześcijańską wizję człowieka, pełną szacunku i sympatii do życia i wartości doczesnych, czego przykładem jest np. waloryzacja małżeństwa; „miłość ludzka nie jest przeszkodą w miłości Boga. Miłość Boża przygotowuje do miłości stworzeń, które Bóg miłuje i za które dał swoje życie”<sup>15</sup>. Przyjmując hasło Odrodzenia: nic co ludzkie nie jest mi obce – pragnie św. Franciszek Salezy, by cała rzeczywistość ludzkiego życia została przeświecona i przeniknięta Bożą łaską.

W związku z upowszechnieniem ćwiczeń duchownych św. Ignacego z Loyoli zostały udostępnione szerszym kręgom społecznym środki doskonalenia się. Jednakże mimo wszystko laikat pozostał w stanie biernym w stosunku do Kościoła hierarchicznego, a najważniejsze cechy charakterystyczne dla owych lat to pewna nieufność do mistyki, odsunięcie w cień liturgii, nieufność wobec Biblii, będąca spuścizną przeciwdziałania reformacji, indywidualizmu, woluntaryzmu, ascetyzmu<sup>16</sup>.

Jednakże już pod koniec XIX wieku wraz z narodzinami ruchu biblijno-liturgicznego, sprowadzającego chrześcijaństwo na nowo do źródeł, zaczęła się witać era świeckich, która rozkwitła w pełni w świetle *Vaticanum II*.

Teksty soborowe wskazują na pogłębienie zarówno eklezjologii, jak też teologii rzeczywistości ziemskich<sup>17</sup>. Uświadomiono sobie, że człowiek świecki stanowi węzeł, w którym zbiegają się powiązania Kościoła ze światem, a osoba laika z całą ostrością stawia problem relacji zachodzących między dziełem stworzenia, a dziełem zbawienia. Było to jednocześnie odkrycie, że człowiek nie jest bynajmniej wygnanym w świecie obcym jego duchowi, lecz że świat ten stanowi jego naturalne środowisko, a nawet jego ojczyznę, że człowiek staje się w sposób specyficzny samym sobą tylko wtedy, gdy kształtuje świat według swoich potrzeb, aspiracji i marzeń – a postęp w nauce, technice, ekonomii, polityce, sztuce, dokonujący się w całokształcie rozwoju kosmicznego, jest prawdziwie godnym sposobem ludzkiej egzystencji. Wyrazem takiego rozumienia wielkiej godności człowieka świeckiego jest wiele dokumentów soborowych.

Dekret o Apostolstwie Świeckich mówi następująco o powołaniu laików: „Ponieważ właściwością stanu ludzi świeckich jest życie wśród świata i spraw doczesnych, dlatego wzywa ich Bóg by ożywieni duchem chrześcijańskim sprawowali niczym zaczyn swoje apostołstwo w świecie” (DA 2). Zatem życie w świecie, swoista do niego relacja, specyfikuje duchowość apostołstwa laikatu.

---

<sup>15</sup> Cyt. Za J. STRUŚ, *Wartości humanistyczne w ascetyce Franciszka Salezego*, Seminare, Kraków-Łą, 1976, s. 164.

<sup>16</sup> F. VANDENBROUCKIE, *Duchowość i duchowości*, Concilium 1965/66, Poznań 1967, s. 673.

<sup>17</sup> W. PRZEMYSŁAWSKI, *Świeccy w Kościele*, w: H. BOGACKI, S. MOYSA (red.), *Kościół w świetle soboru*, Poznań 1968, s. 267.

## 2. UCZESTNICTWO LAIKATU W FUNKCJACH CHRYSYTA

Kodeks Prawa kanonicznego omawia to zadanie w trzech kanonach, ukazując rolę świeckich w głoszeniu orędzia Jezusa Chrystusa na polu wewnątrzkościelnym (Kan. 216), jak i zewnątrzkościelnym (Kan. 211), czy to indywidualnie, czy też w wymiarze wspólnotowym.

W adhortacji *Christifideles laici*, temu zagadnieniu poświęcony jest w szczególności III rozdział: „Współodpowiedzialność świeckich w Kościele – Misji”. Świadczy to o wadze zagadnienia. Nie może bowiem w Kościele zabraknąć apostołstwa świeckich, które wynika z samego powołania chrześcijańskiego (DA 1). „Kościół nie żyje w pełni ani też nie jest doskonałym znakiem Chrystusa wśród ludzi, jeśli wraz z hierarchią nie istnieje i nie pracuje autentyczny laikat” (DM 21). Problem ten związany jest z dwoma tematami: tajemnicą Kościoła – Wspólnoty (por. ChL II) i godności laików świeckich. Wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni Ludem Bożym (KK 31) są świeccy pełnoprawnymi członkami Kościoła, objętymi jego Tajemnicą i obdarzeni specyficznym powołaniem (ChL 9). Nie tylko należą do Kościoła, ale „sami są Kościołem, to znaczy wspólnotą wiernych żyjących na ziemi pod jednym przewodnictwem papieża oraz pozostających z nim w łączności biskupów. Oni są Kościołem” (ChL 9).

W świetle współczesnej eklezjologii można dopiero zrozumieć czym powinno zaowocować apostołstwo świeckich bazujące na wspólnej godności Synów Bożych w Kościele komunii i jako Kościół komunii: „Kościół zdaje sobie sprawę z tego, że komunია, którą otrzymał w darze ma przeznaczenie powszechne. Czuje się więc dłużnikiem wobec całej ludzkości i każdego człowieka, otrzymawszy dar od Ducha, który rozlewa w sercach naszych miłość Jezusa Chrystusa” (ChL 32).

Wiąże się z tym ściśle problem odpowiedzialności za swoje powołanie misyjne każdego członka Kościoła, jak i różnych wspólnot. Specyficzną rolę ma tu do spełnienia rodzina chrześcijańska, która powinna stwarzać sprzyjające warunki do budzenia się i rozwijania w jej łonie misyjnych powołań kapłańskich zakonnych i świeckich (ChL 35). Trzeba tu też wspomnieć o tak zwanej nowej ewangelizacji. Kraje tradycyjnie katolickie wymagają dziś, ze względu na zobowiązanie religijne oraz sekularyzację – nowej ewangelizacji – „odtworzenia chrześcijańskiej tkanki społeczności ludzkiej” (ChL 34).

Należałoby określić pole działania laikatu w pełnieniu misji prorockiej. Problem ten jest o tyle aktualny, że w refleksji nad doświadczeniem zaangażowania świeckich stwierdza się powszechnie, iż skupia się ono prawie wyłącznie na dążeniach w dziedzinie życia wewnątrzkościelnego, a nie nadaża za tym niezbędną aktywność laikatu w świecie, uobecnianie przez nich Kościoła tam, gdzie rozstrzyga się przyszłość społeczeństw. Uczestnicząc w pełnieniu wszystkich funkcji Chrystusa określają się oni przez ich szczególną obecność w świecie. W

zbawczej misji Kościoła wobec rzeczywistości ziemskich świeccy zajmują miejsce szczególne i nie do zastąpienia (DA 7)

Nie oznacza to oczywiście że wewnątrz Kościoła nie jest polem działania dla laikatu, sprawa rozgrywa się o proporcje. W odkryciu specyficznej roli laikatu każdy wierny powinien uwzględnić swoje osobiste powołanie. Adhortacja podaje następujące warunki: pełne gotowości wsłuchanie się w Słowo Boże i naukę Kościoła; synowska i wytrwała modlitwa; korzystanie z kierownictwa duchowego; rozpoznanie w świetle wiary własnych talentów a także sytuacji społecznej i historycznej. Treść pełnienia tej funkcji pokrywa się z posłannictwem Kościoła, czyli „objawia światu tajemnicę Boga jaśniejącą w Jezusie Chrystusie i objawia człowieka jemu samemu, ukazuje mu sens jego istnienia, otwiera na całą prawdę o tym, kim jest i jakie jest jego przeznaczenie” (ChL 36, KDK 22). W tym działaniu ukazuje się Kościół, którego pierwszą drogą w wypełnianiu swojego posłannictwa jest człowiek (ChL 26, RH 14), z jego nienaruszalną godnością wynikającą ze stworzenia go przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, a który odkupiony Krwią Chrystusa wezwany jest, by być „synem w Synu”, by osiąść życie wieczne w uświęcającej komunii z Bogiem (ChL 37). Wiąże się z tym konieczność uszanowania prawa każdego człowieka do życia.

Człowiek w życiu społecznym jest ośrodkiem życia gospodarczo-społecznego. Jest to kolejny element treści pełnienia funkcji przepowiadania, zawierający całe nauczanie społeczne Kościoła: problem uświęcenia pracy i przez pracę, wymiar moralny rozwoju którego celem powinno być dobro wspólne, promocja sprawiedliwości, zaangażowanie w politykę jako służbę społeczeństwu i jako wyraz solidarności z ludźmi, co wiąże się integralnie ze sprawą pokoju (ChL 42-43). Ostatecznie w posoborowym myśleniu została przełamana bariera mówiąca, że ten czynny udział laikatu ma swoje uzasadnienie w tym, że nie wszędzie docierają konsekrowani na kapłanów członkowie Kościoła.

Liturgia pośród wszystkich funkcji wypełnianych przez Kościół zajmuje miejsce pierwsze. „Jest ona(...) pierwszym źródłem obcowania z Bogiem i przez nią samą życie Boże nam się udziela, ona jest pierwszą szkołą duszy i pierwszym darem, którego mamy udzielać ludowi Bożemu” (KL 6). Chrystus, będąc obecnym w swoim Kościele, w niej kontynuuje wykonywanie urzędu kapłańskiego, w którym organicznie łączy się nurt uświęcenia i nurt całkowitego i publicznego kultu (nurt latreutyczny). Choć zajmuje najwyższe miejsce, liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła; jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc (KL 9-10).

W tak rozumianej liturgii każdy wierny świecki, uczestnicząc przez chrzest i bierzmowanie w powszechnym kapłaństwie Chrystusa, ma swój czynny i niezastąpiony udział. Świadomość tego uczestnictwa ma być obecna i przejawiać się we wszystkich podejmowanych czynnościach – chociaż swój szczyt znajduje w liturgii. Szczególnie rodzina, jako „domowy Kościół”, gdzie dzieci

„w codziennym życiu rodziny chrześcijańskiej zdobywają swoje pierwsze doświadczenie Kościoła” (ChL 62), ma być miejscem indywidualnych i wspólnych modlitw, środowiskiem dynamizującym pełnienie funkcji kapłańskiej (np. przez świętowanie Uroczystości Roku liturgicznego).

Niezależnie jednak w jakim stopniu wierni świeccy kultywują swój udział w funkcji powszechnego kapłaństwa – liturgia parafialna – jako miejsce „niejako ostatecznego umiejscowienia Kościoła” (ChL 26) jest szczytowym objawieniem tego uczestnictwa. Zwłaszcza w liturgii eucharystycznej „uczynki, życie małżeńskie i rodzinne, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała” (KK 34) stają się duchowymi ofiarami miłymi Bogu przez Chrystusa. W ten sposób świeccy cały świat i siebie poświęcają Bogu, spełniając tak swoje uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, oddając Bogu chwałę i przyczyniając się do zbawienia wszystkich ludzi.

Udział świeckich w kapłańskiej funkcji Chrystusa sprawia, że są oni „oddani Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym (...) aby zawsze rodziły się w nich coraz obfitsze dary Ducha” (KK 34).

Na polu pełnienia funkcji kapłańskiej ważnym zagadnieniem stają się posługi, urzędy i funkcje, występujące w Kościele. Istnieją w Kościele „przede wszystkim posługi urzędowe, czyli te, które wywodzą się z sakramentu kapłaństwa. Są one „łaską” i to przede wszystkim dla całego Kościoła (ChL 22). Posługi, urzędy i funkcje pełnione przez świeckich opierają się na „fundamentalnym sakramencie chrztu i bierzmowania” (ChL 23). Na mocy *motu proprio* Pawła VI *Ministeria quaedam*, urzędy lektoratu i akolitu posiadają własną autonomię i stałość i mogą być powierzane także świeckim, ale tylko mężczyznom. Posługa słowa, przewodniczenie modlitwom liturgicznym, udzielanie chrztu, rozdzielanie Komunii świętej, zgodnie z przepisami prawa (KPK Kan. 230, par. 3) mogą być wykonywane także przez świeckich nie będących lektorami czy akolitami. Fakt wykonywania tych zadań czyni jednak człowieka świeckiego pasterzem.

W związku z powyższym pozostaje do omówienia pozycja i rola kobiety w życiu i misji Kościoła, czym w sposób odrębny zajmuje się adhortacja Jana Pawła II. Opierając się na tekstach Pisma św. podkreślono równość w godności, w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, gdzie „nie ma już mężczyzny ani kobiety” (Ga 3, 28) i w płaszczyźnie udziału w życiu i świętości Kościoła (ChL 50). Kobieta, jak i mężczyzna ma udział w potrójnej misji Chrystusa i tylko z Jego woli nie może otrzymać święceń kapłańskich i pełnić wynikających z nich funkcji (ChL 51). Mając z natury swoje powołanie i zadanie do wypełnienia, na szczególną uwagę zasługuje: nadanie pełnej godności życiu małżeńskiemu i macierzyńskiemu; zapewnienie kulturze jej moralnego wymiaru, czyli tego, co czyni ją godną człowieka (ChL 51).



Ostatecznie „w Królestwie niebieskim najważniejsze miejsce zajmują nie szafarze, lecz święci”<sup>18</sup>. Ważne więc, by w pełnieniu misji kapłańskiej świeccy angażowali się ofiarnie we współdziałaniu dla dobra wspólnego. Życie chrześcijanina przejawia się w konkretnej rzeczywistości ziemskiej, naznaczonej zarówno tęsknotą za dobrem i dążeniem do niego, jak grzechem i słabością ludzką<sup>19</sup>. Taka sytuacja może prowadzić do wewnętrznego rozdarcia. Ostatecznym rozwiązaniem może być jedynie ujęcie związku między Kościołem a światem przez pryzmat zachowania zarówno odrębności i autonomii między nimi, jak również tego, co je zbliża lub łączy. Człowiek świecki zachowuje wobec Kościoła postawę dynamicznego, twórczego niepokoju. Świeckość w powyższym ujęciu jest nie tylko faktem socjologicznym, ale teologicznym i kościelnym, przez co zachowując swój specyficzny charakter, na kształt zaczynu wprowadzają świeccy w ten świat Królestwo Boże. W realizowanej tak misji Kościoła wobec rzeczywistości doczesnej i ziemskiej wierni świeccy ze względu na swoją laickość zajmują miejsce szczególne i nie do zastąpienia.

Dla realizacji swojego powołania niezbędna jest formacja uzdalniająca świeckich do podjęcia ich zadań w Kościele. Jan Paweł II wymienił jako uprzywilejowaną formację duchową, dalej doktrynalną z podkreśleniem znajomości społecznej nauki Kościoła (ChL 60). W tak integralnie pojętej formacji ważne jest rozwijanie w sobie ludzkich wartości. Nie można przy tym zapomnieć, że formacja ta ma mieć na uwadze specyficzną duchowość świeckich. Realizowana na tej drodze świętość nie jest drogą księdza czy zakonnika. Celem tej duchowości jest posiadanie stanu królewskiej wolności, przez pokonywanie w sobie panowania grzechu i rozszerzanie królestwa prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju, „a w królestwie tym także stworzenie zostanie uwolnione z niewoli skażenia na wolność chwały Synów Bożych” (KK 36). Każda działalność ma być poddana władzy Boga. W taki sposób tylko może być przezwyciężony rozdźwięk między Ewangelią a kulturą, co jest dramatem naszych czasów (ChL 44).

### III. RODZINA PIERWSZĄ SZKOŁĄ FORMACJI LAIKATU.

„Rodzina zbudowana jest na małżeństwie, głębokim i uzupełniającym się związku mężczyzny i kobiety, który opiera się na nierozzerwalnej więzi małżeństwa zawartego dobrowolnie publicznie, otwartego na przekazywanie życia”<sup>20</sup>. Rodzice chrześcijańscy, na podstawie przyjętego przez siebie chrztu i chrztu swego dziecka włączeni są w wielką rodzinę chrześcijańską, jaką jest Kościół i wraz z nim mają pełnić zbawczą jego misję przekazaną przez Chrystusa. W tej

<sup>18</sup> I. MIERZWA, *Świeccy chrześcijanie, Słownik teologiczny*, Katowice 1989, s. 295.

<sup>19</sup> A. B. DA COSTA, *Laikat, Kościół, świat*, *Communio*. 39 (1987), s. 129.

<sup>20</sup> *Karta Praw Rodziny*, Wstęp, Punkt B.

misji mieści się także ich funkcja religijna, ze szczególnym obowiązkiem religijnego wychowania dziecka. Rodzina bowiem – w myśl określenia soborowego – jest „domowym Kościołem” (KK 11), realizującym Królestwo Chrystusa najpierw wśród swoich członków przez religijne wychowanie dzieci drogą przekazywania im prawd wiary i dawania przykładu życia, czyli świadectwa wiary, a następnie wśród swego otoczenia, pełniąc wobec niego apostołat zewnętrzny.

„W tym domowym niejako Kościele – podkreśla dokument soborowy – rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla swoich dzieci pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie, polegające między innymi na tym, że mają być wobec siebie nawzajem i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa. Na tym polega ich apostołat wewnętrzny” (KK 11). Małżonkowie pogłębiając swoją wiarę w jej świetle przeżywają wspólnotę swej miłości, jednocześnie dzielą się skarbem wiary z dziećmi. Skoro rodzina chrześcijańska jest wspólnotą, której więzi zostały odnowione przez Chrystusa, jej udział w posłannictwie Kościoła powinien dokonywać się wspólnie – małżonkowie, rodzice, dzieci, powinni jako rodzina przeżywać swoją służbę dla Kościoła i dla świata.

Do zadań rodziny chrześcijańskiej należy świadczenie czynnego miłosierdzia, popieranie sprawiedliwości przez pełnienie dobrych czynów, służących osobom znajdującym się w potrzebie, wspieranie małżeństw i rodzin przeżywających trudności, opieka nad chorymi i starszymi ludźmi. Są to ważne zadania społeczne rodziny jako Domowego kościoła. Rodzina jest powołana, aby spełniać swoje zadania w ciągu całego życia swoich członków – od narodzin do naturalnej śmierci. Jest prawdziwym miejscem, gdzie życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte, chronione przed licznymi atakami, może rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwie ludzkiego wzrostu.

Dlatego rodzina odgrywa decydującą i niezastąpioną rolę w kształtowaniu kultury życia. Jako Kościół domowy rodzina jest powołana do głoszenia Ewangelii życia. Swoją misję spełnia przede wszystkim przez wychowanie dzieci. Przez słowo i przykład, przez codzienne kontakty i decyzje, konkretne gesty i znaki – rodzice uczą swoje dzieci autentycznej wolności, rozwijają ich szacunek dla drugiego człowieka, poczucie sprawiedliwości, akceptację innych. Wychowawcze działania rodziców chrześcijańskich powinny służyć rozwojowi wiary dzieci i pomagać im w rozpoznaniu powołania, które otrzymały od Boga.

Tradycja chrześcijańska przez całe wieki inspirowała dobre więzi rodzinne poprzez celowe i szlachetne działania na rzecz rodziny, zachęcając do wspólnej pracy i modlitwy, umacniając autorytet rodziców, uwrażliwiając na słabszych, chorych. Podtrzymywanie tradycji sprzyjało zacieśnianiu dobrych i serdecznych więzi w rodzinach, które promieniowały wokół, a tym samym realizowały podstawowe wartości w życiu społecznym zawarte w dekalogu.

Wspólnota rodzinna buduje się na wzajemnym zaufaniu. Jest to dobro podstawowe wzajemnych odniesień w rodzinie. Podstawowa relacja społeczna

to odniesienie wzajemne małżonków do siebie oraz wzajemne czynności społeczne rodziców i dzieci. Najgłębszym fundamentem tych odniesień jest ostatecznie to zaufanie, jakim sam Bóg obdarza małżonków, stwarzając ich do życia we wspólnocie rodzinnej. Na tym właśnie zaufaniu rodziców Bóg oparł odniesienie dziecko – rodzice. Rodzina jest przymierzem, zarówno między tymi, którzy ją tworzą, jak między nimi a samym Bogiem. Rodzina ma być nie tylko miejscem niezawodnego schronienia, ale przede wszystkim sanktuarium, w którym rodzice sprawują swoje kapłaństwo ochrzczonych, bierzmowanych, powołanych do składania świadectwa wiary. Dom rodzinny jest dla chrześcijanina czymś więcej niż wydzielonym miejscem do przebywania, to żywa część jego życia, miejsce wejścia w określone dzieje, również w dzieje zbawienia. Jest to także miejsce wyjścia do misji ewangelizowania.

Zatem miano Kościoła domowego przysługuje wspólnocie małżeńsko-rodzinnej głównie z tej racji, że jest ona specyficznym miejscem realizacji podstawowych funkcji Kościoła, przez które Kościół sam siebie urzeczywistnia, stając się znakiem Chrystusa w świecie.

Rodzina, jako wspólnota wierząca, staje się wspólnotą ewangelizującą, w której wszyscy członkowie ewangelizują i podlegają ewangelizacji (EN 71). Rodzice bowiem głoszą dzieciom Ewangelię, a równocześnie sami są jej odbiorcami od swoich dzieci, które potrafią wyrażać ją bardzo głęboko swoim życiem.

Prorokami w rodzinie są małżonkowie wobec siebie nawzajem i wobec dzieci, dzieci wobec siebie i wobec rodziców, a wszyscy głoszą Ewangelię innym rodzinom i całemu środowisku, w którym żyją. Prorockie posłannictwo małżonków polega na objawianiu dzieciom Boga przez miłość, katechezę rodzinną, czytanie Biblii, modlitwie oraz przepowiadaniu Ewangelii wobec otoczenia. W rodzinie budzi się w dziecku wrażliwość na wartości duchowe i moralne. Dziecko podatne na różne wpływy jest formowane przez całokształt różnych czynników środowiska rodzinnego. Rodzina przekazuje wartości ewangeliczne na sposób łagodnego nasycenia.

Rodzice są pierwszymi katechetami, „pierwszymi głosicielami Ewangelii wobec dzieci” (FC 39). Oni pierwsi uczą dziecko o Bogu, w atmosferze miłości przekazują pierwsze o Nim prawdy, są niezastąpionymi nauczycielami wiary, a czynią to nie tylko we własnym imieniu, lecz w imieniu Kościoła, ponieważ „posługa ewangelizacyjna i katechetyczna Kościoła domowego wyrasta i pochodzi z jednego posłannictwa Kościoła i jest podporządkowana budowaniu jednego Ciała Chrystusowego” (FC 53).

W rodzinie ma miejsce pierwsze doświadczenie Kościoła. Katechizuje się nie tylko słowem, lecz także postawą, postępowaniem, świadectwem życia, a przede wszystkim miłością i postawą służebną w rodzinie i na zewnątrz, przez co dzieci doświadczają prawdy o Bogu – Miłości i o Kościele będącym wspólnotą miłości. Dziecku pozbawionemu doświadczenia miłości trudno przyjąć prawdę o miłości Boga do człowieka. Dziecku najłatwiej więc poznać Boga

przez doświadczenie relacji rodzinnych, przez kontakt z matką i ojcem, przez życie w klimacie wzajemnej miłości. Ten splot więzów miłości i cały klimat życia rodzinnego uważa się dziś za uprzywilejowaną szczególnie doniosłą drogę do wiary, do poznania Boga, do wypracowania właściwego obrazu Boga<sup>21</sup>.

Głównym zadaniem katechumenatu rodzinnego jest wytworzenie w rodzinie atmosfery autentycznego życia religijnego, przez co życie rodzinne staje się promieniowaniem Ewangelii: „drogą wiary i jakby inicjacją chrześcijańską oraz szkołą naśladowania Chrystusa” (FC 39). Rodzina jest uprzywilejowanym miejscem humanizacji i socjalizacji, gdzie każdy uczy się być człowiekiem i wrastać w określoną kulturę. Jan Paweł II, mówiąc o obowiązkach wychowawczych rodziców akcentował konieczność kształtowania w dzieciach „istotnych wartości życia ludzkiego”, takich jak wolność od dóbr materialnych, poczucie sprawiedliwości, poszanowanie godności osobistej każdego człowieka, postawa troski i służby wobec drugich, zwłaszcza potrzebujących (FC 37).

Rodzina chrześcijańska, wkorzeniona w Kościół jako „lud kapłański” staje się poprzez sakrament małżeństwa, z którego wyrasta – „wspólnota małżeńska”, tzn. uzyskuje godność i uczestnictwo we władzy Chrystusa, Najwyższego Kapłana nowego i wiecznego przymierza (KK 10). Rodzinna wspólnota kapłańska jest wspólnotą nieustannego dialogu z Bogiem, który czyni z niej miejsce uświęcenia i kultu. Ostatecznym celem kapłańskiej posługi rodziny jest jej uświęcenie, uświęcenie Kościoła i świata.

Należy zwrócić uwagę na wielką rolę wspólnej modlitwy w ewangelizacyjnym działaniu rodziny. Współczesne tempo życia i pracy nie sprzyja modlitewnym spotkaniom. Trzeba niemało dobrej woli i zdecydowania, by organizować wspólnotową rodzinną modlitwę. Pokonanie napotykanych przeszkód stanowi o jej większej zasłudze. „Zasadniczym i niezastąpionym elementem wychowania do modlitwy jest konkretny przykład, żywe świadectwo rodziców; tylko modląc się wspólnie z dziećmi, wypełniając swoje królewskie kapłaństwo, ojciec i matka zstępują w głąb serc dzieci, pozostawiając ślady, których nie zdołają zatrzeć późniejsze wydarzenia życiowe. (...) Modlitwa stanowi dla rodziny chrześcijańskiej zachętę do podejmowania i wypełniania wszystkich swoich odpowiedzialnych zadań pierwszej i podstawowej komórki ludzkiego społeczeństwa” (FC 60-62).

Funkcja królewska rodziny polega na postawie służebnej wobec każdego człowieka i całego stworzenia. Ta postawa inspirowana jest Duchem Jezusa rozlanym w sercach członków rodziny przez chrzest, bierzmowanie i sakrament małżeństwa. „Rodzina chrześcijańska jest w ten sposób ożywiona i kierowana nowym prawem Ducha i w wewnętrznej komunii z Kościołem – ludem królewskim – zostaje wezwana do przeżywania swojej służby miłości wobec Boga i wobec braci (FC 63). Funkcja królewska rodziny wyraża się w postawie służebnej skierowanej ku promocji godności ludzkiej. Ostatecznie chodzi o wpro-

---

<sup>21</sup> J. WILK, *Katecheza jako funkcja katechumenatu rodzinnego*, Kraków 1977, s. 75-91.

wadzenie wszędzie ładu Bożego – we wszystkie struktury życia społecznego, kulturowego, narodowego, międzynarodowego. Rodzice katolicy muszą nauczyć się budować swoją rodzinę jako „Kościół domowy”, w którym oddaje się cześć Bogu i szanuje Jego prawo, w którym modlitwa jest czymś naturalnym, cnota jest przekazywana słowem i przykładem, a wszyscy uczestniczą w nadziejach, problemach i cierpieniach innych.

Jakie jest zatem zadanie człowieka świeckiego wobec świata? Pius XII odpowiadając na tak postawione zagadnienie wprowadził do terminologii teologicznej pojęcie: *consecratio mundi* – konsekracja świata. Jednakże to pojęcie zawiera niebezpieczeństwo pewnej wieloznaczności. Może bowiem sugerować jakoby Kościołowi chodziło o wyłączenie świata z użytku świeckiego, o jakąś jego sakralizację lub nawet klerykalizację. Ponieważ Sobór Watykański II wypowiedział się jasno uznając autonomiczność świata – „wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone mają własną trwałość, prawdziwość i dobroć równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować” (KDK 36) – stąd też w dokumentach pojawił się termin *sancificatio* – uświęcenie, lub inne opisowe określenia. Jest więc w swojej istocie owo uświęcenie świata ukierunkowaniem go ku Chrystusowi, który w rozumieniu chrześcijańskim stanowi docelowy punkt historii i ewolucji świata. Pawłowy List do Kolosan i List do Efezjan prezentują obraz uświęcenia stworzenia przez rekapitulację wszystkiego w Chrystusie. Tkwiąc w samym sercu świata, wewnątrz jego struktury, człowiek świecki działa na wzór ewangelicznego zaczynu, mocą swojego zjednoczenia z Chrystusem. Owoce tego zjednoczenia dają się sprawdzić do miłości, która upodabnia człowieka do doskonałości i świętości Boga. Trzeba więc stwierdzić, że wszelka ludzka aktywność, nawet ta o charakterze świeckim jeżeli tylko staje się funkcją miłości, posiada także rangę świętości<sup>22</sup>. Nie oznacza to wcale, że świecki charakter ludzkiej aktywności, mający własną strukturę i własną autonomię zatracą się w charakterze świętości ludzkiego działania. Oznacza to tylko, że przerasta on siebie i uzyskuje w ten sposób swoje dopełnienie. Konsekracja czy uświęcenie świata polega zatem w swojej istocie na ukierunkowaniu go ku eschatologicznej pełni. Dokonuje się to poprzez życiową syntezę religijności i aktywności świeckiej<sup>23</sup>.

Ludzie świeccy, to nie pomost między Kościołem a światem, ale to „Kościół w świecie” – natomiast „sens pracy Kościoła nad odnową porządku doczesnego, to pokorne, służebne, solidarne współuczestnictwo chrześcijanina w dziele świata. Starając się o zdobycie właściwej kompetencji rzeczowej ubiega się z innymi tylko o to, by lepiej poznać światło Objawienia i wymagania miłości Chrystusowej i by móc kształtować ten świat i używać go w tym świetle i w tej miłości”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> W. SŁOMKA, *Świecka droga do świętości*, w: TENZE (red.), *Drogi świętości*, Lublin 1981, s. 73.

<sup>23</sup> M. CHENU, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 62.

<sup>24</sup> F. MACHARSKI, *Cele apostolskiej działalności katolików świeckich*, Ateneum Kapłańskie 1968. T. 71, s. 297.

## ZUSAMMENFASSUNG

### **Die Teilnahme der Laien in den wichtigsten Bereichen der Tätigkeit der Kirche**

Spezifische Eigenschaft der Berufung eines Laien in der Kirche ist seine Beziehung zur Welt, wo er vom Gott berufen wird.

Die Laien sind nicht nur ein Bindeglied, das die Kirche mit der Welt fesselt, sondern sie sind auch die Kirche selbst mit ihren grundsätzlichen Aufgaben in der heutigen Welt.

In dem Artikel wurde in der Anlehnung an die dreifache Funktion von Christus, d.h. prophetische, priesterliche und königliche gezeigt, dass die Aufgaben in jedem Abschnitt des Laienlebens verwirklicht werden. Diese Verwirklichung beginnt schon im innenkirchlichen Raum, mit der Teilnahme am liturgischen Leben, bis zum Außenzeugnis, Diakonie und Gemeinschaftsbauen. Die vertiefte Vision der Berufung eines Laien verlangt die theologische und pastorale Nachforschung, insbesondere Redefinition des Apostelwesens der Laien (was er ist, und nicht, was er nicht ist), und das Ablesen der Zeitzeichen, wenn es um das Apostelwesen geht.

### **Słowa kluczowe/ key words:**

zwrot ku światu, uczestnictwo w funkcjach Chrystusa, uświęcenie a nie konsekracja świata

a turn towards the world, participation in functions of Christ, sanctification not consecration

KS. WIESŁAW WENZ, MICHAŁ JANUSIEWICZ

## ZAPEWNIENIE POSZANOWANIA I OCHRONY PRAWNEJ Tajemnicy Sakramentalnej w polskim systemie prawa

Dla pełniejszego ukazania powyższego zagadnienia istotna będzie prezentacja nauczania kodeksowego, jakie Jan Paweł II, jako najwyższy prawodawca w Kościele katolickim, ogłosił w zakresie ścisłej realizacji obowiązku ochrony tajemnicy sakramentu pokuty. Czy w aktualnie obowiązującej promulgacji można zauważyć nowocześniejsze ujęcie dotychczasowych przepisów kościelnych, odnoszących się do życia i budowania wspólnoty Kościoła oraz przeżywania jej zbawczej jedności? Czy w tym zbiorze zmieniły się w jakiś istotny sposób obowiązujące do tej pory normy prawne i czy zdecydowane wymagania kodeksowe<sup>1</sup> wniosły coś nowego w interesujące nas zagadnienie? Podstawowe pytanie musi dotyczyć również ważnego dla Kościoła w Polsce zagadnienia, a mianowicie: Czy prawodawca zachował w polskim systemie prawnym poszanowanie i ochronę prawną w zakresie nienaruszalności tajemnicy sakramentalnej?

### I. KANONICZNY OBOWIĄZEK ZACHOWANIA «SIGILLUM SACRAMENTALE»

Księga IV kodeksu Jana Pawła II, zatytułowana *Uświęcające zadanie Kościoła*, ustaliła dyscyplinę kościelną, którą trzeba zachować przy sprawowaniu i szafowaniu największych skarbów Kościoła, jakimi są sakramenty święte. Tytuł czwarty tej księgi dotyczy bezpośrednio sakramentu pokuty, obejmując kanony od 959 do 997. Został podzielony na cztery rozdziały: 1. *Sprawowanie*

---

<sup>1</sup> Por. W. WENZ, M. JANUSIEWICZ, *Całkowita nienaruszalność tajemnicy sakramentalnej w posługiwaniu kościelnym wszystkich kapłanów*, „Życie Konsekrowane” 67 (2007) nr 5, s. 64-85.

sakramentu; 2. Szafarz sakramentu pokuty; 3. Penitent; 4. Odpusty. Ten merytoryczny podział jednoznacznie wskazuje również na zagadnienie zachowania tajemnicy spowiedzi, tak w okolicznościach sprawowania sakramentu, posługiwania kapłana, jak i korzystania z pojednania i pokuty sakramentalnej przez penitenta.

Prawodawca w kanonie 983, § 1 kategorycznie stwierdził, że „tajemnica sakramentalna jest nienaruszalna; dlatego nie wolno spowiednikowi słowami lub w jakikolwiek inny sposób i dla jakiegokolwiek przyczyny w czymkolwiek zdradzić penitenta”<sup>2</sup>. Kościół więc zdecydowanie stoi na straży ochrony tajemnicy sakramentalnej i nie dopuszcza żadnego sposobu i zakresu jej zdrady. Nie istnieje też racja, która mogłaby kiedykolwiek uprawnić spowiednika do naruszenia tej tajemnicy. Jej zachowanie to jeden z podstawowych obowiązków szafarza sakramentu pokuty. Szafarz jako sługa Boży musi wiedzieć, że poznając tajniki sumienia swojego brata lub siostry w Chrystusie, zobowiązany jest jak najdokładniej zachować tajemnicę sakramentalną<sup>3</sup>. *Katechizm Kościoła Katolickiego* również jednoznacznie dopowiada: „Biorąc pod uwagę delikatny charakter i wielkość tej posługi oraz szacunek należny osobom, Kościół oświadcza, że każdy kapłan, który spowiada, zobowiązany jest pod bardzo surowymi karąmi do zachowania absolutnej tajemnicy odnośnie do grzechów wyznanych przez penitentów. Nie może on również wykorzystywać wiadomości o życiu penitentów, jakie uzyskał w czasie spowiedzi. Tajemnica ta, która nie dopuszcza żadnych wyjątków, nazywa się «pieczęcią sakramentalną», ponieważ to, co penitent wyznał kapłanowi, zostaje «zapieczętowane» przez sakrament”<sup>4</sup>.

Tak więc przywołane wyżej orzeczenia prawne i dotychczasowe stwierdzenia Magisterium Kościoła wpisują się w starodawną i niezmienną Tradycję o nienaruszalności pieczęci sakramentalnej. Tajemnica spowiedzi obowiązuje absolutnie kapłana celebrującego sakrament pokuty. To, co grzesznik przystępujący do sakramentu pokuty mówił spowiednikowi, przeznaczone zostało dla Boga i tylko dla Boga – i takim ma pozostać. Można stwierdzić, że wielu penitentów po ludzku wstydziliby się odkryć prawdę swego sumienia, gdyby nie mieli zaufania i osobistego przekonania, że tak właśnie będzie. Kościół traktuje wyznanie grzechów w sakramencie pokuty jako jedyną na ziemi sytuację, która chociaż dzieje się w obecności człowieka, w relacjach międzyludzkich ma być uważana *per non est*, a więc tak, jakby się nigdy nie zdarzyła. Osoby ludzkie przychodzą do spowiedzi dobrowolnie, kierując się fundamentalnym motywem: czynią to ze względu na Boga i osiągnięcie życia wiecznego. Penitentowi, który podejmuje działanie na płaszczyźnie zbawczej, musi towarzyszyć pewność, że

<sup>2</sup> Jednoznacznie mówi *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich* w kan. 733, § 1: „Tajemnica spowiedzi jest nienaruszalna. Spowiednik powinien pilnie troszczyć się o to, by ani słowem, ani znakiem, ani w jakikolwiek inny sposób i dla jakiegokolwiek przyczyny w niczym nie zdradzić penitenta”.

<sup>3</sup> *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, nr 10d, Katowice 1981, s. 20.

<sup>4</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1467, s. 350.



wypowiedzianej w wyznaniu sakramentalnym prawdy spowiednik nie wykorzysty przeciwko niemu<sup>5</sup>. Tajemnica spowiedzi różni się zasadniczo od innych tajemnic, do których można zostać zobowiązanym. Jej sensem jest zapewnienie penitenta o tym, że wskutek jego przystąpienia do spowiedzi nie zmieni się w żaden sposób ludzka wiedza na temat jego grzechów<sup>6</sup>. Gwarancja tego jest nierzadko warunkiem i motywem rozpoczęcia procesu pojednania z Bogiem i Kościołem przez ochrzczonych, a będących w stanie grzechu. Kościół ma tego pełną świadomość i dlatego od tak dawna i z taką troską stara się na wszystkie możliwe sposoby, aby chronić tajemnicę spowiedzi.

Według kan. 983, § 1, w odniesieniu do spowiednika, i tylko do niego, zostało użyte wyrażenie *sigillum sacramentale*. Użycie tego terminu, a nie tylko *secretum*, podkreśla bardzo wyraźnie sakralny charakter sakramentu pokuty, podobnie jak użyte również w tym paragrafie wyrażenie *nefas est*, odnoszące się do *sacrum*<sup>7</sup>. Z tego sakralnego charakteru sakramentu, a także z naturalnej godności każdego człowieka i jego prawa do prywatności wynika powaga koniecznego zobowiązania spowiednika do niewyjawiania niczego, co on wie z wyznania grzechów dokonanego przez penitenta. Nowość Kodeksu Jana Pawła II, rozpatrywana w tym aspekcie, polega właśnie na rozróżnieniu *sigillum sacramentale* i *secretum*. *Sigillum* odnosi się wyłącznie do spowiednika, zaś *secretum* do pozostałych osób, które dowiedziałyby się czegoś ze spowiedzi. Jest tu odejście od ustalenia kan. 889, § 2 Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku, że obowiązek zachowania tajemnicy sakramentalnej (*sigillum sacramentale*) mają oprócz tłumacza także inni, którzy zdobyli wiadomość o grzechach ze spowiedzi w jakikolwiek sposób<sup>8</sup>. Tłumaczący nowy kodeks z języka łacińskiego na język polski, z pewnością zasugerowany treścią kanonu starego kodeksu, w tłumaczeniu nie uwzględnił tego rozróżnienia i kanon 983, § 2 przetłumaczono następująco: „Obowiązek zachowania tajemnicy ma także tłumacz, jeśli występuje, jak również wszyscy inni [...]”. Tymczasem w oryginale zostało użyte słowo *secretum*. Można więc mówić o błędzie w tłumaczeniu.

Podsumowując, należy stwierdzić, że do zachowania *tajemnicy sakramentalnej* jest zobowiązany wyłącznie spowiednik, a tłumacz i wszyscy inni mają ściśle obowiązek zachowania *sekretu*<sup>9</sup>. Oczywiście to rozróżnienie nie zmienia

<sup>5</sup> J. SALIJ, *Tajemnica spowiedzi*, [www.mateusz.pl./czytelnia/js-tspowiedzi.htm](http://www.mateusz.pl./czytelnia/js-tspowiedzi.htm) [2008].

<sup>6</sup> Spowiednikowi nie wolno również korzystać z tej wiedzy na korzyść penitenta, por. np. kan. 1550, § 2.

<sup>7</sup> W kodeksie wyrażenia *nefas est* używa się tylko w kilku szczególnie doniosłych zakazach o konotacji ściśle religijnej – poza tym kanonem także w kan. 927 (zakaz konsekrowania tylko jednej postaci eucharystycznej), kan. 1026 (zakaz zmuszania kogoś do przyjęcia święceń), kan. 1190, § 1 (zakaz handlu świętymi relikwiami). Por. P. MAJER, *Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym*, w: P. MAJER (red.), *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele*, Kraków 2002, s. 103.

<sup>8</sup> M. PASTUSZKO, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, *Prawo Kanoniczne* 39 (1996) nr 1-2, s. 34.

<sup>9</sup> Por. tamże.

zasadniczej myśli Kościoła o integralnej ochronie forum sakramentalnego. Natomiast jeśli chodzi o kapłana zobowiązanego do absolutnej nienaruszalności tajemnicy, to nie ma znaczenia, jaki rodzaj upoważnienia do spowiadania on posiada, albo inaczej, jakie jest źródło tego upoważnienia. Upoważnienie może być tylko uzupełnione<sup>10</sup>, albo nawet wynikające z kanonu 976, czyli to, które może posiadać kapłan udzielający rozgrzeszenia człowiekowi znajdującemu się w niebezpieczeństwie śmierci<sup>11</sup>. Wszyscy spowiednicy, jako sprawujący sakrament w zbawczym wymiarze i posługiwaniu, zawsze w równym stopniu podlegają obowiązującemu prawu.

To, że tajemnica sakramentalna jest nienaruszalna, a obowiązek zachowania tajemnicy przez szafarza sakramentu jest absolutny, oznacza tyle, że od konieczności ścisłego spełnienia tego obowiązku nie ma możliwości dyspensowania<sup>12</sup>. Nikt ani nic nie ma takiej władzy, żeby zwolnić spowiednika z tego obowiązku. Kościół nie uczyni tego, ani też uczynić nie może. Prawo nie przewiduje ani nie dopuszcza żadnych wyjątków w tym względzie, przeciwnie, w wielu innych przepisach tajemnica ta chroniona jest w każdy możliwy sposób. Ponadto zachowanie tajemnicy spowiedzi obowiązuje nawet wówczas, gdy kapłan nie może udzielić rozgrzeszenia. Ważne jest dla tego kanonicznego zobowiązania, że penitent, przystępując do kapłana, miał wolę lub intencję odbycia sakramentalnej spowiedzi<sup>13</sup>. Co więcej, sama informacja, że kapłan nie udzielił absolucji, jest także materią tajemnicy sakramentu. Jeśli chodzi o czas zobowiązania do zachowania milczenia, to obowiązuje ono spowiednika do końca życia, czyli zawsze i wszędzie. Zobowiązanie to nie kończy się nawet z chwilą śmierci penitenta<sup>14</sup>.

Nie wolno też naruszać tajemnicy sakramentalnej przez spowiednika nawet w przypadku konieczności ratowania własnego życia. W historii Kościoła byli kapłani, którzy nie chcąc wyjawić wiedzy zdobytej podczas słuchania spowiedzi, ponieśli śmierć męczeńską<sup>15</sup>. Tego domagała się od nich absolutna nienaruszalność tajemnicy sakramentalnej. Również wola i intencja ochrony życia innego człowieka nie zwalnia szafarza z obowiązku uszanowania tajemnicy, nawet gdyby chodziło o dobro powszechne. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że zobowiązanie kapłana do zachowania tajemnicy sakramentalnej jest tak abso-

---

<sup>10</sup> Por. kan. 144, § 1-2: „W przypadku błędu powszechnego, faktycznego czy prawnego, a także w przypadku wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej, prawnej lub faktycznej, Kościół uzupełnia wykonawczą władzę rządzenia, zarówno w zakresie zewnętrznym, jak i wewnętrznym”.

<sup>11</sup> Por. kan. 976: „Każdy kapłan, chociaż nie ma upoważnienia do spowiadania, ważne i godziwie rozgrzesza jakichkolwiek penitentów znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci z wszelkich cenzur i grzechów, nawet gdy jest obecny kapłan upoważniony”.

<sup>12</sup> A. MARCOL, *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992, s. 128.

<sup>13</sup> P. HEMPEREK, W. GÓRALSKI, F. PRZYTUŁA, J. BAKALARZ, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II, Lublin 1986, s. 163.

<sup>14</sup> M. PASTUSZKO, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, art. cyt., s. 33.

<sup>15</sup> A. MŁOTEK, *Powrót do Ojca. Wokół chrześcijańskiej idei pojednania i pokuty*, Wrocław 1999, s. 106-110.

lutne, że musi on zachować to zobowiązanie nie tylko wobec osób postronnych, ale także wobec samego penitenta poza tą samą spowiedzią, szanując integralność każdorazowego posługiwania. Tajemnica obejmuje również te okoliczności, kiedy spowiednik chciałby wyjawić zasłyszane na spowiedzi treści w innym czasie, i to nawet dla dobra penitenta. Tajemnica spowiedzi obowiązuje nie tylko poza spowiedzią, lecz także w czasie innej spowiedzi. Oznacza to, że w żadnych okolicznościach nie może następować wymiana wiadomości między różnymi spowiednikami, nawet wtedy, gdyby ktoś uważał, że sama materia jest mało istotna<sup>16</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że kanon 983 na pierwszym miejscu bierze w opiekę dobro samego penitenta, dlatego jest możliwa rozmowa spowiednika z penitentem poza spowiedzią, chociażby o przedmiocie spowiedzi, ale tylko pod koniecznym warunkiem, że usilnie chce tego penitent. Jest to wówczas dla spowiednika upoważnienie do użycia tu i teraz wiedzy zdobytej z posługi konfesjonału, lecz już nie później i nigdy poza tym miejscem<sup>17</sup>.

Cały zakres wewnętrzny sakramentalny objęty jest tajemnicą, a więc spowiednika obowiązuje zakaz ujawniania czegokolwiek z tego, czego dowiedział się podczas słuchania i przyjmowania spowiedzi penitentów. Nic nie jest wyjęte z przedmiotu materii absolutnej tajemnicy. W przedmiocie tajemnicy można tradycyjnie rozróżnić przedmiot istotny i przedmiot akcydentalny. Przedmiot istotny dzieli się na przedmiot bezpośredni i pośredni. Przedmiotem bezpośrednim są wszystkie grzechy penitenta. Przedmiot pośredni stanowi wszystko to, co zostało wypowiedziane przez penitenta dla wyjaśnienia grzechów, nie jest istotne, czy było to konieczne, przydatne, czy może zbędne. Przedmiotem akcydentalnym natomiast mogą być grzechy popełnione przez penitenta nawet podczas spowiedzi oraz wszelkie defekty ducha i ciała, poznane podczas spowiedzi (na przykład: skrupulanctwo, oskarżanie innych, podejrzliwość, wygłaszanie niesprawiedliwych ocen czy np. jego nieprawe pochodzenie)<sup>18</sup>. Tajemnicą spowiedzi nie są objęte ułomności penitenta, które spowiednik mógłby poznać również skądinąd, na przykład to, że penitent się jąka albo że ma zniekształconą twarz czy sylwetkę ciała. Natomiast już takie fakty, jak rodzaj pokuty, udzielenie lub nieudzielenie rozgrzeszenia, treść pouczenia, ponieważ mogą świadczyć o wyznanych grzechach, są przedmiotem pośrednim tajemnicy spowiedzi. Nie

---

<sup>16</sup> W. WENZ, *Co się komu należy, czyli prawo kościelne o sakramentach świętych*, cz. 4: *Sakrament pokuty – pierwszy dar zmartwychwstałego Pana*, nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/052005/09.html [2008].

<sup>17</sup> A. MARCOL, *Pokuta i sakrament pokuty*, dz. cyt., s. 128; por. także: JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do spowiedników*, 12 III 1994, L'Osservatore Romano (1994) nr 5, s. 21: „Absolutna tajemnica dotycząca grzechów oraz daleko idąca ostrożność dotycząca innych wspomnianych czynników obowiązują kapłana nie tylko w tym sensie, że zabraniają mu ujawniania treści spowiedzi osobom trzecim, lecz także nawiązywania do nich w pozasakramentalnym kontakcie z samym penitentem, chyba że ten wyraźnie się na to zgodzi, i to najlepiej z własnej inicjatywy. Ta absolutna powściągliwość w mówieniu ma służyć bezpośrednio dobru penitenta”.

<sup>18</sup> A. MARCOL, *Pokuta i sakrament pokuty*, dz. cyt., s. 129.

jest zaś objęta tajemnicą spowiedź odbyta z motywów pozasakramentalnych, na przykład dla żartów, dla pogardy, w celu wyszydzenia spowiednika, a także wiedza o grzechach ciężkich lub lekkich, jeśli źródłem ich poznania nie była spowiedź<sup>19</sup>.

Zdrada tajemnicy sakramentalnej ma miejsce, gdy spowiednik, mówiąc o konkretnej osobie (wprost lub domyślnie), wspomina o fakcie, który zna z jej spowiedzi. Może chodzić tu o grzech, jak też o inne sprawy poruszane w ramach spowiedzi. Nie wolno o tym mówić nawet z tą osobą. Naruszyć tajemnicę spowiedzi można wprost, czyli bezpośrednio, lub ubocznie, czyli pośrednio<sup>20</sup>. Bezpośrednie naruszenie tajemnicy ma miejsce wtedy, gdy spowiednik wyjawia osobie trzeciej zarówno personalia penitenta – w sposób wyraźny lub przez kontekst okoliczności – jak i to, czego dowiedział się od niego na spowiedzi. O pośrednim naruszeniu tajemnicy mówimy wtedy, gdy spowiednik ujawnia przedmiot spowiedzi bez wyraźnego określenia podmiotu, albo odwrotnie: podaje dane penitenta bez wymienienia jego grzechów, stwarzając jednak niebezpieczeństwo zidentyfikowania.

Jan Paweł II w swoim przemówieniu do spowiedników podkreślił konieczność dyskrecji wobec całej wiedzy: „Nie wystarczy jednak zachować milczenie na temat tożsamości osoby i jej grzechów, trzeba nim objąć także wszelkie zdarzenia i okoliczności, których przypomnienie, choć nie są to grzechy, może wyrządzić przykrość penitentowi, zwłaszcza zaś, gdy mogłoby mu zaszkodzić”<sup>21</sup>.

Paragraf drugi kanonu 983 wymienia inne osoby, które prawodawca zobowiązuje do dyskrecji i uszanowania poufności wewnętrznego forum sakramentalnego. W przypadku konieczności penitent ma prawo, przystępując do sakramentu pokuty, skorzystać z pomocy tłumacza. I właśnie on jako pierwszy po spowiedniku jest w kanonie wymieniony jako ten, na którym spoczywa taki obowiązek prawny. Prawodawca wymienia także wszystkich innych, którzy w jakikolwiek sposób zdobyli ze spowiedzi wiadomości o grzechach danego penitenta. Należy zatem ściślej zapytać: kogo to wyrażenie może w szczególności oznaczać?

Aby zgłębić to zagadnienie, na początku trzeba zauważyć, że każdy spowiednik może w zakresie wewnętrznym sakramentalnym odpuszczać cenzury wiążące mocą samego prawa, czyli *latae sententiae*: ekskomuniki i interdykty, oczywiście pod warunkiem, że nie są nałożone lub zdeklarowane. Drugi warunek dotyczy stanu wewnętrznego penitenta, a mianowicie: byłoby mu trudno pozostawać w stanie grzechu przez czas konieczny do zaradzenia jego sytuacji przez kompetentnego przełożonego. Udzielając takiego zwolnienia z cenzury, spowiednik powinien nałożyć na penitenta obowiązek odniesienia się w czasie jednego miesiąca, pod groźbą ponownego popadnięcia w cenzurę, do kompe-

<sup>19</sup> J. SYRYJCZYK, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, Prawo Kanoniczne 44 (2001) nr 1-2, s. 113.

<sup>20</sup> M. PASTUSZKO, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, art. cyt., s. 36.

<sup>21</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do spowiedników*, art. cyt., s. 21.

tentnego przełożonego albo do kapłana posiadającego odpowiednie władze – upoważnienia oraz dostosowania się do jego decyzji. Odniesienie się do kompetentnego przełożonego może dokonać się również za pośrednictwem spowiednika, przy przemilczeniu imienia i nazwiska penitenta, aby nie zdradzić tajemnicy spowiedzi<sup>22</sup>. Nawiasem mówiąc, tego rodzaju pragnienie rychłego powrotu do stanu łaski uświęcającej może u penitenta wzbudzić sam spowiednik<sup>23</sup>. W ten oto sposób taki przełożony kościelny lub kapłan mający władzę uwalniania od cenzur, nie będąc spowiednikiem, wchodzi w posiadanie wiedzy o grzechach znanych ze spowiedzi, więc na przykład również jego dotyczy kan. 983, § 2. Obowiązek odniesienia się do tego samego przełożonego lub kapłana ma wierny znajdujący się w niebezpieczeństwie śmierci, rozgrzeszony przez szafarza, któremu cenzura zabrania w normalnych warunkach sprawowania sakramentów świętych<sup>24</sup>. Obowiązek dyskrecji dotyczy też kanonisty lub teologa, z którymi konsultuje się spowiednik<sup>25</sup>. Wszyscy bez wyjątku, którzy nawet przez przypadek, choćby stojąc zbyt blisko konfesjonału albo znajdując kartkę z napisanymi grzechami, dowiedzieli się o grzechach wyznanych podczas sakramentu pokuty, są zobowiązani do milczenia.

„Wszystkich innych, którzy w jakikolwiek sposób zdobyli wiadomości o grzechach wyznanych na spowiedzi”, obowiązuje do zachowania ich w sekrecie prawo naturalne, potwierdzone prawem kościelnym<sup>26</sup>. Przedmiot podlegający sekretowi jest taki sam jak przedmiot tajemnicy sakramentalnej, której podlega szafarz sakramentu pokuty, a więc nie są dopuszczalne żadne wyjątki.

Pozostaje jeszcze pytanie, czy sam penitent jest w jakiś sposób obowiązany do milczenia o tym wszystkim, co zaistniało na forum sakramentalnym. W przywołanym już przemówieniu Jan Paweł II stwierdził: „Tak więc nie popełnia on grzechu i nie podlega karze, jeśli z własnej woli i bez szkodzenia innym wyznaje poza spowiedzią to, z czego się spowiadał. Jest jednak rzeczą oczywistą, że powinien ze swej strony zachować milczenie na temat tego, co spowiednik – ufając jego dyskrecji – powie mu w czasie spowiedzi sakramentalnej. Wynika to z samego charakteru spowiedzi, obowiązku swoistej wzajemności i – powiedziałbym – lojalności wobec spowiadającego kapłana [...]. Z kolei wierni przystępujący do sakramentu pokuty niech pamiętają, że oskarżając kapłana, atakują człowieka bezbronnego, którego Boże przykazanie i prawo Kościoła zobowiązują do całkowitego milczenia aż do przelewu krwi<sup>27</sup>. Nie istnieje więc żaden przepis kategorycznie obligujący penitentów do całkowitej dyskrecji o własnej spowiedzi. Jednak spowiednik, sam związany tajemnicą sakramentalną, również ma prawo do własnej intymności, którą należy uszano-

<sup>22</sup> Por. kan. 1357, § 1-2.

<sup>23</sup> G. CICCOLA, *Poradnik spowiednika*, Kraków 1999, s. 40.

<sup>24</sup> Por. kan. 1357, §3.

<sup>25</sup> Por. M. PASTUSZKO, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, art. cyt., s. 35.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do spowiedników*, art. cyt., s. 21.

wać. Dlatego penitenci również powinni zachować należyłą dyskrecję.

Konkludując, można stwierdzić, że Kodeks Jana Pawła II z 1983 roku, aktualnie obowiązujący wspólnotę wiernych Kościoła łacińskiego, nie wniósł zasadniczych zmian do wcześniej obowiązujących kanonów w zakresie obowiązku zachowania tajemnicy spowiedzi. Należy jednak podkreślić, że wprowadził bardzo ważne rozróżnienie, którego nie było wcześniej, a mianowicie na *tajemnicę sakramentalną*, do której zobowiązany jest spowiednik, i na *sekret spowiedzi*, którego zachowanie obliguje wszystkie inne osoby, które posiadły jakąkolwiek wiedzę o grzechach ze spowiedzi. Kluczem do tego rozróżnienia jest źródło pochodzenia danego zobowiązania: dla kapłana posługującego jest nim prawo Boże, dla innych prawo naturalne i zobowiązanie do uszanowania naturalnego sekretu. Nowe prawo wpisuje się więc w najdawniejszą tradycję Kościoła, chroniącą absolutnie tajemnicę sakramentu pokuty.

## II. USTAWY ZAWARTE W PRAWIE CYWILNYM

Szukając motywów, dla których polskie prawo państwowe w ogólności miałyby respektować postanowienia norm prawa kanonicznego, trzeba poruszyć szerszy problem relacji państwa i Kościoła. W historii powstały dwie główne drogi, na których mogą również dzisiaj układać się te stosunki: monizm lub dualizm religijno-polityczny. Istotną cechą monizmu było utożsamienie władzy religijnej z władzą polityczną<sup>28</sup>, a dualizmu – rozdzielenie podmiotów obu tych władzy. Polska jest państwem świeckim, kontynuującym drogę dualizmu polityczno-religijnego, ze względu na odmienną naturę dwóch społeczności i ich władzy: religijnej i politycznej. W Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku określono zasady, na których opierają się relacje między państwem a Kościołami i związkami religijnymi: „Stosunki między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”<sup>29</sup>. Zasady te mają charakter generalny, ponieważ wyrażają stosunek państwa do Kościoła katolickiego, Kościołów oraz związków wyznaniowych. Te same zasady wybrzmiewają w konkordacie zawartym między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską 28 lipca 1993 roku: „Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół katolicki są – każde w swojej dziedzinie – niezależne i autonomiczne, oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla

<sup>28</sup> J. KRUKOWSKI, *Kościół w życiu publicznym*, Częstochowa 1996, s. 14.

<sup>29</sup> *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 IV 1997 r.*, art. 25, pkt 3, w: Dz.U. 1997. 78. 483.

rozwoju człowieka i dobra wspólnego”<sup>30</sup>. Jedyna różnica tkwi w stopniu ogólności: konkordat jest umową dwustronną między państwem a tylko Kościołem katolickim, natomiast konstytucja określa zasady współistnienia państwa i wszelkich Kościołów jako wspólnot religijnych i związków wyznaniowych. Zasada poszanowania autonomii i niezależności ma swoje źródło w zakorzenionym w kulturze europejskiej dualizmie religijno-politycznym, ukształtowanym na bazie nakazu Chrystusa: „Oddajcie więc cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 21,21)<sup>31</sup>. Państwo wyraża wolę poszanowania autonomii i niezależności Kościoła, która mu przysługuje z samej jego natury. Proklamacja tej zasady ma swoje konsekwencje w zakresie prawa. Każda z tych dwóch społeczności posiada własny system prawny, który obowiązuje w wewnętrznym porządku. Natomiast nie oznacza to obowiązawalności norm prawa kościelnego w porządku państwowym ani też odwrotnie<sup>32</sup>. Każda społeczność wydaje normy obowiązujące w *swoim zakresie*, choć jasny jest fakt, że całkowita izolacja porządków prawnych obu tych społeczności w praktyce jest niemożliwa. Kościół i państwo istnieją przecież w tym samym społeczeństwie, na tym samym terytorium, a ich członkami są jednocześnie ci sami ludzie<sup>33</sup>. Zasadę poszanowania autonomii uzupełnia zasada współdziałania między państwem a Kościołem, która jest ustanowiona ze względu na nadrzędny cel obu społeczności, czyli dobro człowieka oraz dobro wspólne ludzkości. Konsekwencją tej zasady na płaszczyźnie prawa jest potrzeba wzajemnego respektowania w pewnym zakresie norm drugiej strony. Konstytucyjna gwarancja wolności sumienia i wyznania również ma w tym względzie duże znaczenie<sup>34</sup>. Konflikt pewnych konkretnych rozwiązań prawnych między porządkiem państwowym a kościelnym godziłby w tę wolność.

Jednym z przykładów regulacji prawnych prawa polskiego, w którym ustawodawca uwzględnił kwestie związane z funkcjonowaniem w społeczeństwie Kościołów i związków wyznaniowych, są ograniczenia i zakazy dowodowe związane z ochroną tajemnicy spowiedzi<sup>35</sup>, obowiązujące w postępowaniu cywilnym, administracyjnym oraz karnym.

W istniejącym porządku demokratycznym i gospodarce rynkowej ogromne znaczenie posiada prawo cywilne, które zakłada równorzędne i partnerskie relacje pomiędzy uczestnikami życia społecznego. Przedmiotem tego działu prawa państwowego jest pewna grupa stosunków społecznych, tak majątkowych, jak i niemajątkowych, choć dominują te pierwsze. Podmiotami prawa cywilnego,

---

<sup>30</sup> Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany 28 VII 1993 r., art. 1, w: J. KRUKOWSKI, *Kościół i państwo*, Lublin 1993, s. 284-292.

<sup>31</sup> J. KRUKOWSKI, K. WARCHAŁOWSKI, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 64.

<sup>32</sup> Tamże, s. 65.

<sup>33</sup> Por. tamże.

<sup>34</sup> Zob. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 IV 1997 r.*, art. 53.

<sup>35</sup> B. RAKOCZY, *Tajemnica spowiedzi w polskim postępowaniu cywilnym, karnym i administracyjnym*, Przegląd Sądowy (2003) nr 11-12, s. 127.

czy raczej stosunków społecznych regulowanych przez przepisy prawa cywilnego, są określone kategorie uczestników życia społecznego, które nazywane są osobami fizycznymi i osobami prawnymi. Prawo cywilne jest więc zbiorem przepisów regulujących stosunki majątkowe oraz niemajątkowe między osobami fizycznymi i osobami prawnymi, na zasadzie autonomii i równorzędności<sup>36</sup>. Tak rozumiane stanowi prawo cywilne materialne, obejmujące: część ogólną prawa cywilnego, prawo rzeczowe, prawo zobowiązań i prawo spadkowe. Jest ono chronione przez prawo cywilne procesowe, mające na celu zapewnienie rzeczywistej realizacji stosunkom regulowanym przez normy materialne<sup>37</sup>.

Źródło dla prawa cywilnego procesowego stanowi Kodeks postępowania cywilnego z 17 listopada 1964 roku, który obecnie normuje postępowanie sądowe nie tylko w sprawach z zakresu prawa cywilnego, ale również rodzinnego, opiekuńczego, prawa pracy, ubezpieczeń społecznych oraz w innych sprawach, do których przepisy tego kodeksu stosuje się z mocy ustaw szczególnych. Do rozpoznawania spraw cywilnych powołane są sądy powszechne oraz Sąd Najwyższy.

Prawodawca, omawiając postępowanie dowodowe w postępowaniu procesowym, w art. 261, § 2 podejmuje próbę zabezpieczenia tajemnicy spowiedzi: „Duchowny może odmówić zeznań co do faktów powierzonych mu na spowiedzi”<sup>38</sup>. Wynika z tego, że spowiednik może odmówić zeznań co do faktów powierzonych mu na spowiedzi, a więc faktycznie odmówić nie tylko odpowiedzi na zadane mu pytania, albo w ogóle odmówić zeznań co do faktów objętych tajemnicą spowiedzi<sup>39</sup>. Duchownemu powołanemu na świadka zostaje stworzona możliwość wyboru, czy chce, czy nie chce zeznawać. Jeśli duchowny dokona wyboru negatywnego, to nie wolno go przesłuchiwać. Użyty w przepisie wyraz *może* świadczy o tym, że prawodawca daje spowiednikowi prawo odmowy zeznań, ale nie nakłada na niego takiego obowiązku<sup>40</sup>.

Funkcjonuje w literaturze prawnej również opinia przeciwna na ten temat: „Nasuwa się najpierw pytanie, czy duchownemu przysługuje prawo odmowy zeznań, czy też tylko prawo odmowy odpowiedzi. Odczytując dosłownie usta-

---

<sup>36</sup> Por. M. GOETEL, w: A. BIERANOWSKI, P. BOGDALSKI, M. GOETTEL, *Prawo cywilne. Zarys wykładu*, red. M. GOETEL, Zakamycze 2006, s. 27-29.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 32.

<sup>38</sup> Kodeks postępowania cywilnego z 1932 roku inaczej normował sytuację duchownych jako świadków: zgodnie z artykułem 274, pkt 2 świadkami nie mogli być duchowni co do faktów powierzonych im na spowiedzi lub pod tajemnicą duchowną.

<sup>39</sup> T. ERECIŃSKI, J. GUDOWSKI, M. JĘDRZEJEWSKA, *Komentarz do Kodeksu postępowania cywilnego*, t. I, cz. 1, red. T. ERECIŃSKI, Warszawa 2003, s. 542.

<sup>40</sup> Por. B. RAKOCZY, *Tajemnica spowiedzi w polskim postępowaniu cywilnym, karnym i administracyjnym*, art. cyt., s. 136: „Jednakże zasada autonomii i niezależności Państwa od Kościoła łacińskiego wymaga wzajemnego poszanowania. Choć artykuł 261 K.p.c. daje duchownemu prawo do odmowy zeznań, z którego duchowny może nie skorzystać, to sąd nie powinien takich zeznań przyjąć, mając na względzie poszanowanie tajemnicy spowiedzi, wynikające z prawa kanonicznego”.



wę, stwierdzamy w tekście, że duchowny może odmówić zeznań, natomiast systematyka Kodeksu postępowania cywilnego wskazywałaby raczej na prawo odmowy odpowiedzi, jeśli się zważy, że § 1, art. 261 obejmuje instytucję odmowy zeznań, natomiast § 2 tego artykułu dotyczy odmowy odpowiedzi. Nikogo jednak nie powinno zwieść dosłowne brzmienie przepisu [...], gdyż nie ulega wątpliwości, że duchowny nie ma prawa generalnie odmówić zeznań, zanim jeszcze usłyszy treść skierowanych do niego pytań. Może on tylko nie odpowiedzieć na postawione pytanie, jeżeli ingerowałoby ono w tajemnicę spowiedzi. Przysługuje mu zatem klasyczne prawo odmowy odpowiedzi<sup>41</sup>.

W powyższym kontekście wyjaśnienia wymaga fakt istnienia w procedurze cywilnej dwóch odrębnych, chociaż pokrewnych instytucji<sup>42</sup>: odmowy zeznań i odmowy odpowiedzi. Obie mogą być zastosowane jedynie w sytuacjach szczególnych i wyjątkowych, określonych w ustawie. Zasadą jest natomiast obywatelski obowiązek złożenia zeznań przez osobę powołaną na świadka.

Sąd, stwierdziwszy prawo świadka do odmowy zeznań, zadaje mu pytanie, czy chce zeznawać. Odpowiedź świadka – jakakolwiek by była – dotyczy całości zeznań w sprawie. Dopuszczalne jest złożenie zeznań pomimo wcześniejszej odmowy, ponieważ ustawa nie zabrania świadkowi zrezygnowania ze swojej pierwotnej decyzji o skorzystaniu z prawa odmowy i podjęcia się zeznawania. Za niedopuszczalne natomiast trzeba uznać powoływanie się przez świadka na prawo odmowy zeznań już po ich złożeniu. Pogląd przeciwny spowodowałby stan tymczasowości zeznań świadka aż do momentu zamknięcia rozprawy. Już złożone zeznania pozostają w takiej sytuacji w mocy. Istnieje więc zasada, że oświadczenie o skorzystaniu z prawa odmowy zeznań nie jest retroaktywne, a więc nie działa wstecz. Wynika z niej również, że jeśli świadek odmawia zeznań przed sądem apelacyjnym, to nie ma przeszkód, aby sąd ten wykorzystał zeznania złożone przez tego świadka przed sądem pierwszej instancji. W sytuacji, gdyby świadek podjął decyzję o niezeznawaniu w trakcie przesłuchania, to w mocy pozostają zeznania już złożone<sup>43</sup>. Wydaje się oczywiste, że

---

<sup>41</sup> K. KNOPPEK, *Prawo odmowy zeznań i odpowiedzi w procesie cywilnym*, Warszawa 1984, s. 52-53.

<sup>42</sup> Na potwierdzenie odrębności tych instytucji warto przytoczyć art. 261 K.p.c. w pełnym brzmieniu: § 1. „Nikt nie ma prawa odmówić zeznań w charakterze świadka, z wyjątkiem małżonków stron, ich wstępnych, zstępnych i rodzeństwa oraz powinowatych w tej samej linii lub stopniu, jak również osób pozostających ze stronami w stosunku przysposobienia. Prawo odmowy zeznań trwa po ustaniu małżeństwa lub rozwiązaniu stosunku przysposobienia. Jednakże odmowa zeznań nie jest dopuszczalna w sprawach o prawa stanu, z wyjątkiem spraw o rozwód. § 2. Świadek może odmówić odpowiedzi na zadane mu pytanie, jeżeli zeznanie mogłoby narazić jego lub jego bliskich, wymienionych w paragrafie poprzedzającym, na odpowiedzialność karną, hańbę lub dotkliwą i bezpośrednią szkodę majątkową albo jeżeli zeznanie miałoby być połączone z pogwałceniem istotnej tajemnicy zawodowej. Duchowny może odmówić zeznań, co do faktów powierzonych mu na spowiedzi”.

<sup>43</sup> Por. K. KNOPPEK, *Prawo odmowy zeznań i odpowiedzi w procesie cywilnym*, dz. cyt., s. 15-16.

prawo odmowy zeznań dotyczy jedynie zeznań w sprawie, a więc mających na celu wyjaśnienie przez sąd okoliczności konkretnej sprawy.

Prawo odmowy odpowiedzi jest przywilejem świadka, który z określonych powodów może uchylić się od odpowiedzi na pytanie postawione przez przesłuchującego. Prawo to jest również aktualne w przypadku swobodnego zeznawania przez świadka na temat okoliczności sprawy. Zawsze jednak obowiązkiem osoby korzystającej z prawa odmowy odpowiedzi jest konieczność oznajmienia tego sądowi<sup>44</sup>.

Badacze teorii prawa nie są zgodni w interpretacji sytuacji prawnej spowiednika powołanego na świadka w procesie cywilnym w sprawie znanej mu jedynie ze spowiedzi. Jedni rozumieją dosłownie, a więc jako prawo odmowy zeznań, a inni jako jedynie prawo odmowy odpowiedzi. Jakkolwiek by to rozumieć, podstawą ochrony tajemnicy sakramentalnej w prawie cywilnym jest wolna decyzja spoczywająca na duchownym, czy ujawnić znaną mu wiedzę, czy tego nie robić. Duchowni muszą zawsze pamiętać, że uprawnienie nadane im przez ustawodawcę nigdy nie upoważnia ich do składania fałszywych zeznań.

Artykuł 13, § 2 Kodeksu postępowania cywilnego rozciąga powyżej przywołany przepis art. 261, § 2 również na postępowanie nieprocesowe, zabezpieczające i egzekwujące oraz na międzynarodowe postępowanie cywilne i postępowanie przed sądem polubownym<sup>45</sup>.

Krytycznie osądzając postanowienie prawodawcy, by chronić tajemnicę spowiedzi, wyrażone w art. 261, § 2, należy stwierdzić, że ochrona ta nie jest wystarczająco zagwarantowana. Duchowny, nawet działając przeciwko woli strony lub uczestnika postępowania, może zdecydować się na zeznawanie, a jego zeznania będą mogły być uznane w postępowaniu za materiał dowodowy. W zamian dopuszczonej możliwości odmowy zeznań powinien być ustanowiony jasny, niezależny od jakichkolwiek czynników zakaz składania zeznań. Tylko takie prawo nie pozostawiałoby uchylonych drzwi do złamania tajemnicy sakramentalnej, która jest, jak deklaruje prawodawstwo kościelne, nienaruszalna.

W szczególności można jeszcze rozważyć art. 662 Kodeksu postępowania cywilnego, który normuje sprawę świadków testamentu ustnego, a brzmi on następująco: „Świadców, którzy treści testamentu ustnego nie stwierdzili na piśmie, sąd wzywa do złożenia na wyznaczonym posiedzeniu sądowym zeznań stwierdzających treść testamentu. Do postępowania w sprawie przesłuchania świadków testamentu ustnego stosuje się odpowiednio przepisy o dowodzie ze świadków w procesie, z tą zmianą, że świadkowie testamentu nie mogą odmó-

---

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 23.

<sup>45</sup> „Przepisy o procesie stosuje się odpowiednio do innych rodzajów postępowań unormowanych w niniejszym kodeksie, chyba że przepisy szczególne stanowią inaczej”; art. 13, § 2.

Por. B. RAKOCZY, *Tajemnica spowiedzi w polskim postępowaniu cywilnym, karnym i administracyjnym*, art. cyt., s. 136.

wić zeznań ani odpowiedzi na pytanie, ani też nie mogą być zwolnieni od złożenia przyrzeczenia”.

Testament jako taki jest jedynym narzędziem, za pomocą którego można rozporządzić majątkiem na wypadek śmierci. Testament ustny należy do grupy testamentów szczególnych. Polega on na ustnym oświadczeniu woli przy obecności jednocześnie trzech świadków. Treść testamentu można stwierdzić, spisując ją przed upływem roku od jego złożenia, z podaniem daty i miejsca oświadczenia oraz miejsca i daty sporządzenia pisma, oraz z podpisami spadkodawcy i dwóch świadków, a w razie braku podpisu spadkodawcy – wszystkich świadków. Gdyby oświadczenie nie zostało spisane, treść testamentu może być stwierdzona przed sądem w ciągu sześciu miesięcy od dnia śmierci spadkodawcy. W takim wypadku konieczne jest przesłuchanie wszystkich świadków, a w wypadkach nadzwyczajnych mogą być wystarczające zgodne zeznania dwóch świadków<sup>46</sup>. Świadczenie testamentu ustnego mają bezwzględny obowiązek zaświadczyć o czynności prawnej przed sądem. Dotyczy to również duchownych.

W świetle przywołanych ustaleń prawnych wynika jasno, że nie ma zagrożenia dla tajemnicy spowiedzi w sytuacjach, gdyby się zdarzyło, że spowiednik byłby świadkiem testamentu ustnego. Natomiast gdyby była zagrożona, to oznaczałoby, że czynność prawna była integralną częścią sakramentu. Tymczasem prawo ustala, że musi być trzech świadków jednocześnie słuchających oświadczenia woli spadkodawcy. Wynika z tego, że gdyby był sam spowiednik, do czynności prawnej w ogóle by nie doszło<sup>47</sup>.

Jeszcze raz trzeba podkreślić, że aktualnie obowiązujący Kodeks postępowania cywilnego nie chroni wystarczająco i w pełni tajemnicy sakramentu, czyli w takim zakresie, jakiego wymaga naturalna i nadprzyrodzona godność sakramentu pokuty. Na szczęście każdego spowiednika obowiązuje równocześnie prawo kanoniczne, które za przestępstwo bezpośredniego i pośredniego naruszenia tajemnicy przewiduje zaciągnięcie najwyższych kar, i to w chwili

---

<sup>46</sup> Por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV: *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1996, s. 55. Zob. też art. 952 K.c.: § 1. „Jeżeli istnieje obawa rychłej śmierci spadkodawcy albo jeżeli wskutek szczególnych okoliczności zachowanie zwykłej formy testamentu jest niemożliwe lub bardzo utrudnione, spadkodawca może oświadczyć ostatnią wolę ustnie przy jednoczesnej obecności co najmniej trzech świadków”. § 2. „Treść testamentu ustnego może być stwierdzona w ten sposób, że jeden ze świadków albo osoba trzecia spíše oświadczenie spadkodawcy przed upływem roku od jego złożenia, z podaniem miejsca i daty oświadczenia oraz miejsca i daty sporządzenia pisma, a pismo to podpiszą spadkodawca i dwaj świadkowie albo wszyscy świadkowie”. § 3. „W wypadku gdy treść testamentu ustnego nie została w powyższy sposób stwierdzona, można ją w ciągu sześciu miesięcy od dnia otwarcia spadku stwierdzić przez zgodne zeznania świadków złożone przed sądem. Jeżeli przesłuchanie jednego ze świadków nie jest możliwe lub napotyka trudne do przewyciężenia przeszkody, sąd może poprzestać na zgodnych zeznaniach dwóch świadków”.

<sup>47</sup> Por. B. RAKOCZY, *Tajemnica spowiedzi w polskim postępowaniu cywilnym, karnym i administracyjnym*, art. cyt., s. 137.

skutecznego popełnienia tego czynu. Ono stanowi dla spowiednika stojącego przed wyborem, czy zeznawać, czy nie, motyw skłaniający do decyzji służącej nade wszystko dobru sakramentu, jak i dobru penitenta.

### III. USTAWY ZAWARTE W PRAWIE ADMINISTRACYJNYM

Prawo administracyjne jest ogółem norm regulujących organizację administracji oraz formy i przedmiot jej działalności, zawiera więc przepisy dotyczące struktury i organizacji organów administracji, normy określające działalność tych organów oraz sposób załatwiania konkretnych spraw. Administracja państwowa z kolei to część działalności państwa, mająca na celu organizowanie bezpośredniej i praktycznej realizacji jego zadań. W polu jej zainteresowania leżą na przykład sprawy dotyczące ewidencji ludności, aktów stanu cywilnego, dowodów osobistych, paszportów, gospodarki komunalnej, spraw wodnych, ruchu drogowego, oświaty, kultury, służby zdrowia, porządku publicznego, obronności kraju, a więc wszystkie zjawiska życia społeczno-gospodarczego.

Organami administracji publicznej są ministrowie, centralne organy administracji rządowej, wojewodowie, działające w ich lub we własnym imieniu inne terenowe organy administracji rządowej, organy jednostek samorządu terytorialnego: organy gminy, powiatu, województwa, związków gmin, związków powiatów, wójta, burmistrza (prezydenta miasta), starostę, marszałka województwa oraz kierowników służb, inspekcji i straży działających w imieniu wójta, burmistrza (prezydenta miasta), starosty lub marszałka województwa, a ponadto samorządowe kolegia odwoławcze, oraz inne organy i podmioty powołane do wykonywania zadań administracji publicznej<sup>48</sup>.

Elementów ochrony tajemnicy sakramentalnej wewnątrz prawa administracyjnego należy szukać w administracyjnym prawie procesowym, którego główne źródło stanowi Kodeks postępowania administracyjnego z 14 czerwca 1960 roku, wielokrotnie później nowelizowany. Zanim zostanie omówione, w jaki sposób prawodawca państwowy przyczynia się do ochrony tajemnicy sakramentalnej w tym zakresie prawa, wyjaśnimy najpierw ogólnie istotne aspekty dla rozumienia postępowania administracyjnego.

Postępowanie administracyjne pełni rolę służebną wobec prawa materialnego, ponieważ jego celem jest konkretyzacja norm prawa materialnego. Przez samo pojęcie postępowania administracyjnego trzeba rozumieć regulowany przez prawo procesowe ciąg czynności procesowych, podejmowanych przez organy administracji publicznej oraz inne podmioty postępowania w celu rozstrzygnięcia sprawy administracyjnej w formie decyzji administracyjnej, jak również ciąg czynności procesowych podjętych w celu weryfikacji decyzji administracyjnej. Należy odróżnić postępowanie sądownoadministracyjne, które

---

<sup>48</sup> Por. art. 5, § 2 nr 3 i nr 6 K.p.a.

oznacza regulowany przez prawo procesowy ciąg czynności procesowych sądu administracyjnego i innych podmiotów tego postępowania podjętych w celu rozstrzygnięcia sporu o zgodność z prawem działania bądź zaniechania działania przez organ wykonujący administrację publiczną<sup>49</sup>.

Kodeks postępowania administracyjnego obowiązuje w stosunku do postępowania administracyjnego ogólnego, czyli tak zwanego jurysdykcyjnego, postępowań uproszczonych o charakterze administracyjnym (w sprawach wydawania zaświadczeń przez organy administracji, skargi powszechnej, petycji, wniosku powszechnego), rozstrzygnięcia sporów o właściwość, czyli kompetencje pomiędzy organami administracji publicznej. Niewielka część przepisów odnosi się także do postępowania administracyjnego szczególnego (postępowanie podatkowe, w sprawach celnych oraz kontroli skarbowej)<sup>50</sup>.

Formę procesu z właściwymi dla niego elementami posiada jurysdykcyjne postępowanie administracyjne, którego przedmiotem jest konkretna sprawa indywidualnego podmiotu – albo osoby fizycznej, albo prawnej – w której organy administracji publicznej są władne na mocy prawa podjąć decyzję administracyjną<sup>51</sup>. Atrybutem administracji powinna być sprawność jej działania, a więc szybkość załatwiania spraw. Dotyczy to zwłaszcza tak zwanych spraw prostych, możliwych do rozstrzygnięcia na podstawie posiadanych dokumentów. W sprawach bardziej złożonych organ administracyjny może zarządzić przeprowadzenie rozprawy. Po wyjaśnieniu wszelkich okoliczności dotyczących rozpatrywanej sprawy organ administracyjny wydaje decyzję. Powinna być ona podjęta w ciągu dwóch miesięcy, a w postępowaniu odwoławczym w ciągu jednego miesiąca<sup>52</sup>. Sprawa może się zakończyć zawarciem ugody pomiędzy stronami<sup>53</sup>. Organ podejmuje również postanowienia. Wydawane są one w toku postępowania, a dotyczą poszczególnych kwestii, lecz w zasadzie nie rozstrzygają o istocie sprawy. Regulują głównie kwestie proceduralne, problemy porządkowe, jak również, choć rzadko, wydawane są w odniesieniu do istoty sprawy, na przykład zatwierdzenia ugody, wyjaśnienia wątpliwości co do treści decyzji. Od wydanego postanowienia przysługuje stronie zażalenie<sup>54</sup>. Decyzja administracyjna staje się ostateczna, jeżeli nie wniesiono od niej odwołania w przepisany termin, lub od której nie przysługuje odwołanie w administracyjnym trybie postępowania. Wtedy podlega ona wykonaniu, a uchylić ją można jedynie w trybie nadzoru administracyjnego, a nie z inicjatywy strony. Weryfikacja nieostatecznej decyzji administracyjnej może nastąpić z inicjatywy strony lub z nadzoru działalności administracyjnej przez organ nadrzędny. Pod-

<sup>49</sup> B. ADAMIAK, J. BORKOWSKI, *Postępowanie administracyjne i sądowniczoadministracyjne*, Warszawa 2006, s. 98.

<sup>50</sup> Tamże, s. 86.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 170.

<sup>52</sup> Por. art. 35 K.p.a.

<sup>53</sup> Por. art. 114 K.p.a.

<sup>54</sup> Por. art. 125, § 1 K.p.a.

stawowym środkiem prawnym ku temu jest odwołanie się strony od decyzji wydanej w I instancji. Od decyzji naczelnych organów państwowych nie przysługuje odwołanie<sup>55</sup>. Można jednak wnieść na nie skargę do Naczelnego Sądu Administracyjnego. Organ odwoławczy, czyli II instancji, może utrzymać zaskarżoną decyzję w mocy, uchylić ją w całości lub częściowo, przekazać sprawę do ponownego rozpatrzenia organowi I instancji albo umorzyć postępowanie. Prawo przewiduje również nadzwyczajne środki odwoławcze: wznowienie postępowania, uchylenie decyzji jako nieważnej<sup>56</sup>. Po wyczerpaniu toku instancji decyzje ostateczne organu administracyjnego niezgodne z prawem mogą zostać zaskarżone do sądu administracyjnego<sup>57</sup>. Od orzeczeń sądu administracyjnego osoby uprawnione mogą wnosić rewizję do Sądu Najwyższego.

Ustawodawca omawia w osobnym rozdziale problem dowodów w postępowaniu administracyjnym. Jako dowód dopuszczalne jest wszystko, co może przyczynić się do wyjaśnienia sprawy, a nie jest sprzeczne z prawem, w szczególności dowodem mogą być dokumenty, zeznania świadków, opinie biegłych oraz oględziny<sup>58</sup>. Od tej ogólnej zasady są jednak wyjątki. Świadkiem nazywamy każdą osobę fizyczną, która w postępowaniu dotyczącym praw lub obowiązków innego podmiotu składa zeznania o faktach spostrzeżonych lub o których otrzymała wiadomość od innych osób<sup>59</sup>. Celem każdego przesłuchania świadków jest ustalenie prawdy, czyli stanu faktycznego, jaki miał miejsce, co do okoliczności będącej przedmiotem postępowania.

Kodeks postępowania administracyjnego w artykule 82, pkt 3 jednoznacznie stwierdza niezdolność bycia świadkiem przez duchownego, przy czym jest to niezdolność bezwzględna co do tajemnicy spowiedzi<sup>60</sup>: „Świadkami nie mogą być: 3) duchowni co do faktów objętych tajemnicą spowiedzi”. Duchowny nie stoi przed wyborem, czy ma złożyć zeznania, czy odmówić. Na tym polega zasadnicza różnica w sposobie ochrony tajemnicy sakramentalnej w zakresie administracyjnym i w prawodawstwie cywilnym. Ustawy administracyjne tworzą drugi model tej ochrony, który odebranie zeznań od osób wskazanych w prawie, a więc i duchownych, czynią niemożliwym i niedopuszczalnym, a informacje uzyskane przez organ administracji publicznej od tych osób nie mają mocy dowodowej. Okoliczność faktyczna, której zeznania te dotyczyły w takim wypadku, na ich podstawie nie może być uznana za udowodnioną<sup>61</sup>. Nic w tej materii nie zależy od woli spowiednika, również żadne naciski osób

<sup>55</sup> Por. art. 127 K.p.a.

<sup>56</sup> Por. rdz. 12 i 13 działu II K.p.a.

<sup>57</sup> Por. art. 16, § 2 K.p.a.

<sup>58</sup> Por. art. 75, § 1 K.p.a.

<sup>59</sup> B. ADAMIAK, w: B. ADAMIAK, J. BORKOWSKI, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, Warszawa 2003, s. 398.

<sup>60</sup> Por. B. RAKOCZY, *Tajemnica spowiedzi w polskim postępowaniu cywilnym, karnym i administracyjnym*, art. cyt., s. 137.

<sup>61</sup> Por. R. KĘDZIORA, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, Warszawa 2005, s. 220.

trzech nie mogą spowodować skutecznego złożenia przez niego zeznań w postępowaniu administracyjnym. Duchowni nie mogą zostać zwolnieni z obowiązku zachowania tajemnicy spowiedzi<sup>62</sup>. Do nich również odnosi się zasada, że kto nie może być świadkiem w procesie, nie powinien być w ogóle wezwany w tym charakterze, a jeśli został już wezwany, nie powinien być w tym charakterze przesłuchiwany<sup>63</sup>.

Omawiane prawo obejmuje duchownych nie tylko Kościoła katolickiego, ale wszystkich związków religijnych, niezależnie od charakteru lub obowiązków ich kapłaństwa. Jedynym warunkiem jest, by te Kościoły lub związki religijne znały instytucję spowiedzi<sup>64</sup>.

Trzeba jasno i jednoznacznie docenić sposób ochrony tajemnicy sakramentalnej zagwarantowany w prawie administracyjnym. Jest on właściwy, ponieważ opiera się na obiektywnych podstawach. Ochrona ta nie zależy od konkretnej sytuacji czy od konkretnych osób, ale jest zapewniona w każdej sytuacji, którą prawo opisuje i normuje.

#### IV. USTAWY ZAWARTE W PRAWIE KARNYM

Prawo karne w ogólności jest tą gałęzią prawa sądowego, która obejmuje zespół norm prawnych, za pomocą kary chroniących społeczeństwo przed czynami społecznie szkodliwymi, zwanymi przestępstwami. Rozstrzyga kwestie odpowiedzialności karnej człowieka za czyny zabronione pod groźbą kary kryminalnej. Kluczowym słowem jest tu *przestępstwo*. Obecnie obowiązujący w Polsce Kodeks karny z 1997 roku nie zawiera definicji tego pojęcia, ale na podstawie analizy art. 1 Kodeksu karnego, w powiązaniu z innymi przepisami części ogólnej Kodeksu karnego, odnoszącymi się do odpowiedzialności karnej, można wnioskować, że definicja przestępstwa brzmi następująco: przestępstwem jest czyn człowieka zabroniony przez ustawę pod groźbą kary jako zbrodnia lub występki, bezprawny, zawiniony i społecznie szkodliwy w stopniu wyższym niż znikomy<sup>65</sup>.

Odnosnie do tego funkcje, jakie ma do spełnienia prawo karne, są liczne. Podstawowa z nich, sprawiedliwościowa, wyraża potrzebę karania sprawców przestępstw dla zadośćuczynienia społecznej potrzebie sprawiedliwości, zakłada ona odpowiednie karanie sprawców, sprzyjające utrwalaniu społecznego poczucia sprawiedliwości. Takie utrwalanie się w społeczeństwie przekonania, że przestępcy są karani, i to karani sprawiedliwie, przekonuje obywateli o tym,

<sup>62</sup> P. PRZYBYSZ, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, Warszawa 2005, s. 201.

<sup>63</sup> E. ISERZON, J. STAROŚCIAK, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz, teksty, wzory i formularze*, Warszawa 1964, s. 130.

<sup>64</sup> Por. M. JAŚKOWSKA, A. WRÓBEL, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, Zakamycze 2000, s. 481.

<sup>65</sup> Por. L. GARDOCKI, *Prawo karne*, Warszawa 1999, s. 46.

że normy prawa karnego są słuszne<sup>66</sup>. Ważną funkcją jest również ochrona pewnego systemu wartości przyjętego w danym społeczeństwie, służącego rozwojowi jednostki oraz funkcjonowania społeczeństwa, przed atakami osób naruszających normy karne, inaczej mówiąc, chodzi o ochronę określonego stanu stosunków społecznych za pomocą systemu nakazów i zakazów oraz środków je umacniających<sup>67</sup>. Odpowiednie znaczenie mają również inne funkcje. Funkcja profilaktyczno-wychowawcza polega na pozyskaniu jak największej liczby obywateli dla poszanowania norm prawa karnego. Można też mówić o funkcji gwarancyjnej, wynikającej z zasady: *nullum crimen sine lege*. Jej istota polega na wprowadzeniu jasności co do tego, co jest zakazane, a co jest dozwolone<sup>68</sup>. Wynika z tego, że to tylko może być przestępstwem, co jest wyraźnie przez normę prawa karnego wskazane jako zabronione i karalne.

W swojej strukturze prawo karne obejmuje trzy działy: prawo karne materialne, prawo karne formalne i prawo karne wykonawcze. Prawo karne materialne, inaczej zwane prawem karnym *sensu stricte*, zawiera normy określające pojęcie przestępstwa, zasady odpowiedzialności za przestępstwa, kary i inne środki za nie przewidziane, a także określające poszczególne czyny zabronione. Prawo karne formalne, inaczej zwane prawem karnym procesowym, jest zespołem przepisów prawnych normujących postępowanie w sprawach o czyny zabronione przez prawo karne materialne, od chwili zawiadomienia właściwego organu o popełnieniu przestępstwa aż do zakończenia tego postępowania, to znaczy do uprawomocnienia się wyroku w tej sprawie. Dział ten określa uprawnienia i obowiązki organów ścigania, zakres działania sądu, pozycje poszczególnych uczestników postępowania, w tym prawa i obowiązki domniemanego sprawcy najpierw jako podejrzanego, później jako oskarżonego, a także uprawnienia pokrzywdzonego. Reguluje cały zespół czynności realizowanych najpierw w fazie postępowania przygotowawczego, a następnie w postępowaniu jurysdykcyjnym. Prawo karne formalne ma, mówiąc najprościej, zabezpieczyć realizację norm prawa karnego materialnego. Ostatni dział: prawo karne wykonawcze, dotyczy wykonywania poszczególnych kar i innych środków<sup>69</sup>. Analogicznie do działów podstawowymi źródłami aktualnie obowiązującego w Polsce pisanego prawa karnego są ustawy: Kodeks karny, Kodeks postępowania karnego, Kodeks karny wykonawczy.

Szukając odpowiedzi na pytanie, jak prawo karne chroni tajemnicę sakramentalną, należy sięgnąć przede wszystkim do obecnie mającego moc prawną Kodeksu postępowania karnego, który normuje czynności procesowe mające na celu dotarcie do prawdy i wydanie wyroku. Podstawowym celem przepisów proceduralnych jest stworzenie warunków maksymalnie sprzyjających wykryciu prawdy obiektywnej. Obecnie obowiązujący Kodeks postępowania karnego

<sup>66</sup> Por. T. BOJARSKI, *Polskie prawo karne. Zarys części ogólnej*, Warszawa 2006, s. 27.

<sup>67</sup> Por. tamże, s. 27-28.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 28.

<sup>69</sup> Por. T. BOJARSKI, *Polskie prawo karne. Zarys części ogólnej*, dz. cyt., s. 29-30.



z 6 czerwca 1997 roku nakazuje przestrzeganie przepisanych form dowodowych w czynnościach procesowych, aby za ich pomocą uzyskać jak najbardziej wierny obraz zdarzenia będącego przedmiotem rozpoznania organu orzekającego.

Zdarzają się jednak sytuacje, że korzyść wynikająca z ustalenia prawdy może okazać się mniejsza niż straty powstałe w wyniku przeprowadzenia dowodu. Aby nie doprowadzać do tego, ustawodawca wprowadził zakazy dowodowe<sup>70</sup>. Funkcjonują one w procesie karnym z uwagi na konieczność ochrony innych dóbr i interesów niezbędnych dla należytego funkcjonowania społeczeństwa, na przykład ważnych interesów państwa, praw i godności człowieka, stosunków rodzinnych, tajemnicy państwowej, służbowej i zawodowej. Zakazy takie ochraniają również pojedynczego świadka przed konfliktem wewnętrznym. Z punktu widzenia organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości stwarzają one utrudnienia, które zmniejszają szansę uzyskania dowodu i poznania prawdy. Pojęcie *zakazów dowodowych* może być rozumiane w znaczeniu wąskim, tzn. ograniczającym jego zakres tylko do zakazów przeprowadzenia określonych dowodów. Można jednak interpretować je szeroko, a więc jako wszelkiego rodzaju ograniczenia co do możliwości dowodzenia, wprowadzenia i przeprowadzenia dowodów, jak również ich wykorzystania w procesie karnym. I w tym ostatnim znaczeniu jest ono używane w doktrynie oraz teorii prawa<sup>71</sup>. Tak więc termin „zakazy dowodowe” obejmuje zakazy udowadniania określonych faktów oraz zakazy korzystania z określonych dowodów, a także niedopuszczalność dowodów w ogóle.

Kluczowym artykułem Kodeksu postępowania karnego dla postawionego w pracy problemu jest artykuł 178, który brzmi następująco: „Nie wolno przesłuchiwać jako świadków [...] 2) duchownego co do faktów, o których dowiedział się przy spowiedzi”<sup>72</sup>.

Przepis ten reprezentuje drugi model ochrony tajemnicy spowiedzi, ten sam, który jest zastosowany w Kodeksie postępowania administracyjnego. Ustawodawca nie daje duchownemu możliwości odmowy złożenia zeznań, a więc nie uzależnia ich od woli świadka. Duchowni są niezdolni do złożenia zeznań<sup>73</sup>. Jest to bezwzględny zakaz dowodzenia, a określa się go czasami niezupełnym bezwzględnym zakazem dowodzenia. Nazwa „zakazy dowodzenia” w ogólności to sytuacje, kiedy z mocy wyraźnych przepisów wyłączone zostaje dowodzenie oznaczonej tezy dowodowej albo dowodzenie za pomocą określo-

<sup>70</sup> Por. S. ŚLIWIŃSKI, *Polski proces karny przed sądem powszechnym. Zasady ogólne*, Warszawa 1948, s. 608.

<sup>71</sup> Por. K. MARSZAŁ, *Proces karny*, Katowice 1998, s. 178.

<sup>72</sup> T. FIJAŁKOWSKI, *Kodeks karny, Kodeks postępowania karnego, Kodeks karny wykonawczy*, Warszawa 1998, s. 157. Taki sam zakaz przesłuchiwania duchownych zawierał w art. 161 wcześniej obowiązujący Kodeks postępowania karnego z dnia 19 VI 1969 roku. Zob. M. CIEŚLAK, *Polska procedura karna*, Warszawa 1984, s. 424.

<sup>73</sup> Por. B. RAKOCZY, *Tajemnica spowiedzi w polskim postępowaniu cywilnym, karnym i administracyjnym*, art. cyt., s. 137.

nego dowodu<sup>74</sup>. Zakazy niezupełne to takie, które zabraniają jedynie przeprowadzenia dowodu w pewnych warunkach, korzystania z określonego źródła lub środka dowodowego albo uzyskiwania środka dowodowego w określony sposób, czyli zakazy dowodzenia za pomocą pewnych dowodów lub z zastosowaniem określonych metod. Przy zakazie niezupełnym dla udowodnienia danej okoliczności istnieje możliwość sięgnięcia po inne źródło lub środek dowodowy. Wśród zakazów niezupełnych wyróżnia dwa rodzaje: zakazy bezwzględne (bezw warunkowe), czyli takie, które nigdy nie mogą być uchylone; oraz zakazy względne (warunkowe), które, przy zachowaniu konkretnych warunków, mogą zostać uchylone.

Zakaz, o którym mówi art. 178, pkt 2 Kodeksu postępowania karnego, jest bezwzględny. Niezależnie od tego, czy duchowny chce lub czy się zgadza, nie może zostać przesłuchany na temat swojej wiedzy zdobytej przy słuchaniu spowiedzi. Zakaz ukonstytuowany tym przepisem nie jest zakazem dowodzenia konkretnej tezy dowodowej, a więc okoliczności objęte zakazem mogą być dowodzone przy użyciu innych środków dowodowych. Wolno na przykład badać okoliczności zdarzenia, z którego sprawca wyświadał się, a nawet dowodzić treści jego spowiedzi, przesłuchując na przykład osobę, której sprawca treść tę zrelacjonował<sup>75</sup>. Zakaz obowiązuje również wtedy, gdy zeznawania domagałaby się osoba, która odbyła przed kapłanem spowiedź, a więc oskarżona. Nawet ona nie jest w mocy zwolnić duchownego z obowiązku milczenia.

Zakaz zawarty w art. 178, pkt 2 dotyczy duchownych, czyli osób należących do Kościoła katolickiego, a także innego Kościoła lub związku wyznaniowego, która wyróżnia się spośród ogółu wyznawców danej religii tym, że powołana została do stałego organizowania i sprawowania kultu religijnego<sup>76</sup>. Takie samo rozumienie „duchownego” ma zastosowanie w całym prawie świeckim. Krąg osób, których dotyczy ten przepis, zawęża się oczywiście tylko do duchownych należących do religii, w których istnieje spowiedź indywidualna<sup>77</sup>. Prawo to nie przestaje obowiązywać w momencie, gdy z jakichś względów duchowny przestaje pełnić swoje obowiązki czy zostaje przeniesiony do stanu świeckiego.

Przesłuchanie duchownego we wskazanych w przepisie okolicznościach jest zakazane, jeśli występuje on w roli świadka. Zakaz nie obowiązuje w sytuacji, gdy staje się on oskarżony o czyn związany z tymi faktami. Wówczas priorytet należy dać prawu do obrony<sup>78</sup>. Duchowny musi jednak pamiętać, że obligują go

<sup>74</sup> K. MARSZAŁ, *Proces karny*, dz. cyt., s. 181.

<sup>75</sup> P. HOFMAŃSKI, E. SADZIK, K. ZGRYZEK, *Kodeks postępowania karnego*, t. I: *Komentarz do artykułów 1-296*, red. P. HOFMAŃSKI, Warszawa 2004, s. 745.

<sup>76</sup> R. STEFAŃSKI, w: J. BARTOSZEWSKI, L. GARDOCKI, Z. GOSTYŃSKI, S. PRZYJEMNSKI, R. STEFAŃSKI, S. ZABŁOCKI, *Kodeks postępowania karnego. Komentarz*, t. I, red. Z. GOSTYŃSKI, Warszawa 1998, s. 478.

<sup>77</sup> Por. S. STEINBORN, w: J. GRAJEWSKI, P. ROGOZIŃSKI, S. STEINBORN, *Kodeks postępowania karnego. Objaśnienia dla studentów*, t. I, red. J. GRAJEWSKI, Zakamycze 2005, s. 349.

<sup>78</sup> R. STEFAŃSKI, w: J. BARTOSZEWSKI, L. GARDOCKI, Z. GOSTYŃSKI, S. PRZYJEMNSKI, R. STEFAŃSKI, S. ZABŁOCKI, *Kodeks postępowania karnego. Komentarz*, t. I, dz. cyt., s. 479.

równocześnie normy ustalone przez prawodawcę kościelnego, które nie usprawiedliwiają zdrady tajemnicy sakramentu nawet w takich okolicznościach.

Trzeba jasno podkreślić, że komentowany przepis nie staje na przeszkodzie przesłuchiowaniu duchownego w ogóle, ale tylko odnośnie do pewnych wskazanych w nim faktów, a konkretnie tych, które zna ze słuchania spowiedzi. Wynika z tego, że duchowny jest zobowiązany do stawiennictwa na wezwanie, ponieważ może będzie musiał zeznawać w sprawach niezwiązanych z zakazem dowodowym. Gdyby się tak zdarzyło, że organy procesowe, nie respektując art. 178, pkt 2, mimo wszystko podjęły próbę przesłuchania wskazanych osób na temat wiedzy, którą posiadają z zakazanego źródła, w tym wypadku spowiedzi, to osoby te nie mają wtedy obowiązku stawiennictwa<sup>79</sup>.

Powstaje pytanie: Jaka jest wartość dowodu, który powstał na skutek przesłuchania duchownego wbrew art. 178, pkt 2? Taki dowód nie może być wykorzystany. Nie jest to jednak takie oczywiste<sup>80</sup>. Jeśli z jakiegoś powodu faktycznie dowód zostanie przeprowadzony wbrew prawu, może się wydawać, że nie należy go eliminować, gdyż mogłoby to za sobą pociągnąć wydanie orzeczenia niesprawiedliwego dla oskarżonego. Z drugiej strony dopuszczenie możliwości przełamania zakazu czyniłoby go relatywnym, zależnym od organu procesowego. Odstępstwa od tego zakazu nie można akceptować ze względu na racje, dla których został ustanowiony<sup>81</sup>.

Innym przepisem, który stoi na straży tajemnicy sakramentalnej, jest art. 196, § 1-2, w brzmieniu: „Nie mogą być biegłymi osoby wymienione w art. 178, 182 i 185 oraz osoby, do których odnoszą się odpowiednie przyczyny wyłączenia wymienione w art. 40, § 1, pkt. 1-3 i 5, osoby powołane w sprawie w charakterze świadków, a także osoby, które były świadkiem czynu. Jeżeli ujawnią się przyczyny wyłączenia biegłego wymienione w § 1, wydana przez niego opinia nie stanowi dowodu, a na miejsce biegłego wyłączonego powołuje się innego biegłego”.

Biegły dla sądu jest źródłem dowodowym, a jego opinia środkiem dowodowym. Powołuje się go w procesie wtedy, gdy stwierdzenie okoliczności mających istotne znaczenie dla rozstrzygnięcia sprawy wymaga wiadomości specjalnych<sup>82</sup>. Skorzystanie z jego opinii jest w takich sytuacjach obowiązkiem sądu.

---

<sup>79</sup> Por. P. HOFMAŃSKI, E. SADZIK, K. ZGRYZEK, *Kodeks postępowania karnego*, t. I: *Komentarz do artykułów 1-296*, dz. cyt., s. 745.

<sup>80</sup> Por. Z. SOBOLEWSKI, *Wartość nielegalnie uzyskanego dowodu w postępowaniu karnym*, *Annales UMCS* vol. XXIII, Lublin 1976, s. 49. Autor nie uznaje za słuszną tezę, że dowód nielegalny jest pozbawiony wartości i nie może być wykorzystany ani przeciwko oskarżonemu, ani w jego interesie. Uprawnienie sądu do wykorzystania takiego dowodu powinno być limitowane trzema warunkami: dowód musi być istotny, wiarygodny i przemawiający na korzyść oskarżonego.

<sup>81</sup> R. STEFAŃSKI, w: J. BARTOSZEWSKI, L. GARDOCKI, Z. GOSTYŃSKI, S. PRZYJEMNSKI, R. STEFAŃSKI, S. ZABŁOCKI, *Kodeks postępowania karnego. Komentarz*, t. I, dz. cyt., s. 479.

<sup>82</sup> Por. art. 193, § 1 K.p.k.

Z przywołanej normy wynika, że wśród osób, którym zabrania się być biegłymi w procesie, jest duchowny, który spowiadał oskarżonego i w ten sposób poznał okoliczności ściśle związane z daną sprawą, którą sąd ma rozpatrzyć. Wyłączenie go jako biegłego jest obligatoryjne, a zakaz ten – bezwzględny, czyli nie istnieją warunki, pod którymi można byłoby go uchylić. Opinia wydana przez biegłego, co do którego zachodzi bezwzględna przyczyna wyłączenia, nie może stanowić dowodu<sup>83</sup>. Gdyby się zdarzyło, że taka osoba została powołana na biegłego, choć to w przypadku duchownego wydaje się to wręcz nieprawdopodobne, na jej miejsce trzeba powołać nowego biegłego.

Również postanowienia art. 226 Kodeksu postępowania karnego chronią tajemnicę sakramentalną, a dotyczą one możliwości wykorzystania określonych dokumentów przez sąd jako dowodów: „W kwestii wykorzystania dokumentów zawierających tajemnicę państwową, służbową lub zawodową, jako dowodów w postępowaniu karnym, stosuje się odpowiednio zakazy i ograniczenia określone w art. 178-181. Odwołując się do art. 178, § 2, można stwierdzić, że w ogóle nie mogą być wykorzystane w postępowaniu karnoprosesowym dokumenty obejmujące wiadomości objęte tajemnicą spowiedzi<sup>84</sup>”.

## V. WNIOSKI KOŃCOWE

Podsumowując zagadnienie relacji polskiego prawa świeckiego do prawa kanonicznego Kościoła łacińskiego w aspekcie zapewnienia poszanowania i ochrony prawnej zachowania tajemnicy sakramentalnej, ogólnie można stwierdzić, że prawodawca świecki szanuje to niezbywalne prawo Kościoła w tym względzie. Jednakże proponowana ochrona nie jest jednolicie ścisła, bowiem dokonana analiza norm prawa cywilnego, administracyjnego oraz karnego pozwoliła zauważyć współistnienie dwóch modeli, zawierających propozycję polskiego systemu prawnego co do jej ochrony i zapewnienia poszanowania. Podstawą dla tej analizy były przede wszystkim normy procesowe zawarte w Kodeksie postępowania cywilnego, Kodeksie postępowania administracyjnego i Kodeksie postępowania karnego, ponieważ określają one sposoby docierania do prawdy w sprawach sobie właściwych oraz możliwości jej wykorzystania. Pierwszy model polega na uprawnieniu spowiednika do odmowy składania zeznań, drugi – na bezwzględnym zakazie ujawniania przez niego wiedzy zdobytej na spowiedzi. Ten drugi jest dalej idący i zapewnia lepszą ochronę dla tajemnicy sakramentu. Pierwszy *de facto* zbyt słabo ją chroni, dlatego więc należy go ocenić krytycznie. Poza tym prawo świeckie stoi na straży *sigillum sacramentale*, jednakże w sposób niespójny i niekonsekwentny. Organ admini-

---

<sup>83</sup> Por. R. STEFAŃSKI, w: J. BARTOSZEWSKI, L. GARDOCKI, Z. GOSTYŃSKI, S. PRZYJEMNSKI, R. STEFAŃSKI, S. ZABŁOCKI, *Kodeks postępowania karnego. Komentarz*, t. I, dz. cyt., s. 528-529.

<sup>84</sup> Por. R. STEFAŃSKI, w: tamże, s. 584.

stracji publicznej i sąd karny nie mogą spowiednika przesłuchać jako świadka, natomiast za jego zgodą może go przesłuchać sąd cywilny<sup>85</sup>. Najbardziej prawidłową ochronę zapewniłby bezwzględny zakaz przesłuchania duchownego, zwłaszcza na temat wiadomości uzyskanych podczas sprawowania posługi sakramentalnej.

Polski system prawa państwowego dotyczy tylko poszanowania i ochrony prawnej w zakresie zachowania tajemnicy sakramentalnej i osoby duchownego. W żaden sposób nie utrudnia składania zeznań penitentowi w sprawach, które wyznał wcześniej na spowiedzi. Ustawodawca nie stanął także na straży sekretu spowiedzi, czyli w żaden sposób nie ograniczył możliwości świadczenia osobom trzecim, posiadającym informacje zasłyszane z cudzej spowiedzi. Należy zdecydowanie stwierdzić, że jest to zatem sytuacja dyskomfortu wewnętrznego dla katolików, którzy w sumieniu mają przestrzegać norm kościelnych ustaw i nakazów.

## SUMMARIUM

### **Confirmatio respectus et tutelae legalis sigilli Sacramenti Poenitentiae in systema legislativo Poloniae**

Sigillum Sacramenti Poenitentiae ab aliis obligationibus secreti servandi, ad quod homo constringi potest, essentialiter distinguitur. Sigillum sacramenti poenitentiae in eo consistit, quod poenitens tam internam, quam externam certitudinem habet, quod ob confessa sua peccata nullo modo scientia hominum quoad eius vitam internam mutabitur. Sigillum sacramentale fundamentum ad inchoandum processum integralis reconciliationis cum Deo et Ecclesia constituit.

Generaliter sumpta quaestio relationis legis civilis Poloniae quoad eius respectum et tutelam legalem ad ius canonicum Ecclesiae Latinae, quae sigillum sacramentale respicit positivum characterem habet, id est affirmari potest legislatorem civilem cum respectu hoc ius Ecclesiae in hoc campo tractat. Tamen proposita tutela totaliter praecisa non est, quia analysis normarum legum civilium, administratarum et poenaliu fundamentum ad dignoscendam coexistentiam duorum systemorum dat, quae systema eius tutelae legalis et respectus respiciunt. Fundamentum ad istam conclusionem normae processuales praebent, quae in codice procedurae civilis, administrativae et poenalis inveniuntur, quia illae normae vias ad deveniendam ad veritatem describunt et possibilitates eam usufruendam Primum systema in iure confesarii ad denegendas depositiones consistit, alterum in absoluta negatione possibilitatis revelationis eorum, quae in confessione adeptus est. Hoc secundum

---

<sup>85</sup> B. Rakoczy pisze, że szczególnie będzie to widoczne, gdy w postępowaniu karnym i administracyjnym zostaną podawane jako dowód akta sprawy cywilnej zawierające zeznania duchownego podczas spowiedzi. Zob. B. RAKOCZY, *Tajemnica spowiedzi w polskim postępowaniu cywilnym, karnym i administracyjnym*, art. cyt., s. 138.

systema certius est, quia meliorem tutelam sigilli sacramentalis praemunit. Primum de facto eam modo nimis debili defendit et ideo critice tractanda est. Insuper lex civilis sigillum sacramentale inconsequenter et non praecise munit. Magistratus administrationis publicae et tribunal poenale confessorem ut testem audire non potest, tamen eo consentiente potest eum audire tribunal civile.

Modus maxime rectus sit, in quo absolute prohibeatur audire sacerdotem de iis, quae in ministerio sacramentali adeptus est.

Systema legis statalis Poloniae solum ad sigillum sacramentale et sacerdotem refertur. Nullo modo tamen prohibet poenitentes deponere de his, quae illi in confessione sacramentali confessi sunt. Insuper non prohibet personis, quae aliquo modo confessiones aliorum casualiter audierunt, notitias exinde excerptas aliis tradere. Situatio haec problemata interna catholicis provocare potest, qui in conscientia servare normas iurium et mandatorum ecclesiasticorum debent.

*Thum. ks. Alojzy Ślusarczyk*

**Słowa kluczowe/ Key words:**

tajemnica sakramentalna, prawo polskie  
sacramental mystery, Polish law

KS. ROBERT ZAPOTOCZNY

## HARMONIJNE DOSKONALENIE CZŁOWIEKA. IDEAŁ WYCHOWANIA PROPONOWANY PRZEZ BŁ. MARCELINĘ DAROWSKĄ

Nauczyciel Dobry, Jezus Chrystus, doradza rozpoznawać drzewa po ich owocach (Mt 7,20). Tę metodę ewangeliczną można stosować przy analizowaniu dorobku pedagogicznego Marceliny Darowskiej, założycielki Zgromadzenia Sióstr Niepokalanek (1827-1911). Była osobą wyróżniającą się w świecie ludzi poszukujących skutecznych form działania wśród młodego pokolenia.

Reformatorskie przemyślenia wyrażała w swojej konkretnej działalności w życiu religijnym, patriotycznym i społecznym. Sama wychowana na wartościach życia religijnego i patriotycznego, umiała odczytywać „znaki czasu”, prowadzące do współczesnych sobie ludzi oraz ujawniać inicjatywy w wynajdywania dróg, by poza wartościami doczesnymi „wszystkim dać Boga”.

Marcelina Darowska żyła w czasach trudnych dla narodu polskiego. Był to czas, kiedy naród polski był pod trzema zaborami. Społeczeństwo polskie odczuwało potrzebę zwartości i jedności narodowej, odnowy religijnej i moralnej. Ona to swoją pracą wśród szerokich rzesz społeczeństwa odbudowywała wartości narodowe oraz odnawiała postawy religijne i patriotyczne.

Refleksja nad rolą i kształtem wychowania we współczesnym świecie stała się jednym z najpilniejszych zadań społeczeństwa przełomu XX i XXI wieku. Wiek XX skoncentrował się głównie na postępie w zakresie nauczania. Gwałtowny przyrost ilości informacji wymusił jednostronne zainteresowanie metodami przyswajania wiedzy. Najważniejszym dla pedagogów wymiarem osobowości stały się procesy poznawcze – umysł człowieka. Symptodem nowoczesności pedagogicznej stało się eksponowanie myślenia twórczego. Jednostronne ujęcie wychowania spowodowało, że pedagogika nie interesowała się światem uczuć wychowanków, a społeczeństwo złożone było – jak uważano – z jedno-

stek okaleczonych, kształtowanych jedynie intelektualnie. Ważne więc wydaje się podejmowanie dziś prac naukowych nad szeroko rozumianym wychowaniem, które zadecyduje o obliczu naszej rzeczywistości. Spojrzenie na ideał wychowawczy Marceliny Darowskiej stało się istotnym celem niniejszej pracy.

Istotą wychowania jest celowa pomoc udzielana dziecku i młodemu człowiekowi w jego rozwoju, który ma doprowadzić nie tylko do tego, żeby człowiek w pełni żył, ale żeby „był” w świecie w pełni swojego osobowego człowieczeństwa<sup>1</sup>. Można więc przedstawić wychowanie jako „społecznie uznany system działania pokoleń starszych na dorastające celem pokierowania ich wszechstronnym rozwojem dla przygotowania według określonego ideału nowego człowieka do przyszłego życia”<sup>2</sup>.

Ważną kategorią pedagogiczną dla tematu niniejszej pracy jest zagadnienie ideału „nowego człowieka”, czyli ideału wychowania. Ideał wychowania wyraża z jasno określonej koncepcji człowieka.

„Ideał – pisze S. Szuman – jest ideał, tj. czymś pomyślanym, czymś, co nie posiada realnego bytu, lecz jest pomysłem i koncepcją. Jednak idea, która stała się czymś ideałem, występuje w nim jako coś, co pragnąłby on realizować, osiągnąć. Jest to zatem idea wyposażona w silne afektywne dążenie do realizacji”<sup>3</sup>. Ideał jest więc ideał określającą cel dążeń ludzkich.

W tym aspekcie, pojęcie ideału wychowania można by zdefiniować jako „nadrzędny i najwyższy cel wychowania, który organizuje i nadaje charakter i kierunek wszystkim innym celom występującym w procesie wychowania. On sam nie jest zamknięty ani w pełni osiągalny, ale stanowi dyrektywę dla coraz dalszego rozwoju jednostki. Dla wyboru celów szczegółowych spełnia on funkcję kryterium, a zarazem stanowi kryterium ich oceny i orientacji rozwoju całości wychowania”<sup>4</sup>.

W sformułowaniu pojęcia ideału wychowania najważniejsza jest myśl, że jest to nadrzędny i najwyższy cel, który stanowi dyrektywę i kryterium oceny dalszego rozwoju człowieka. Tym najwyższym celem jest osiąganie na miarę danej epoki doskonałości osobowej, którą należałoby realizować poprzez zabiegi wychowawcze. Ideał wychowania jest więc czynnikiem mobilizującym i wyzwalającym tendencje do realizowania pełni osobowości. Jest motorem i regulatorem postępowania ludzkiego, zwłaszcza w sytuacjach trudnych. W tym też sensie ideał wychowawczy staje się normą dla zabiegów wychowawczych, ukierunkowanych na kształtowanie pewnego modelu osobowości wychowanka, na realizowanie u niego pewnego wzoru osobowego. Każdy więc ideał wychowania – jak zaznacza K. Wrońska – powinien odnaleźć swe uciele-

---

<sup>1</sup> K. OLBRYCHT, *Dylematy współczesnego wychowania*, Znak 436 (1991), s. 40.

<sup>2</sup> S. KUNOWSKI, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 170.

<sup>3</sup> S. SZUMAN, J. PIETER, H. WERYŃSKI, *Psychologia światopoglądu młodzieży*, Warszawa – Lwów 1933, s. 4; por. N. HARTMANN, *Najważniejsze problemy etyki*, Znak 245 (1974), s. 1149.

<sup>4</sup> K. SOŚNICKI, *Istota i cele wychowania*, Warszawa 1967, s. 98-99.



śnienie w konkretnym wzorze osobowym. Dopiero wtedy staje się uchwytny, realny i możliwy do naśladowania<sup>5</sup>.

Ideał wychowawczy jest uwarunkowany zarówno potrzebami subiektywnymi wychowanka, jego właściwościami psychicznymi i pragnieniami doskonalenia się, osiągnięcia wyższego rozwoju duchowego swojej osobowości, jak i potrzebami obiektywnymi, a więc społecznymi i kulturalnymi. Ideał wychowawczy nie może zatem być „wymyślony na czysto”, ale musi wynikać z potrzeb danej zbiorowości społecznej, w której wychowanek żyje. Stąd też pedagogika, wtopiona w konkretny układ społeczny, kulturowy i polityczny, zajmuje się określaniem pożądanego społecznie zestawu wartości i celów, składających się na ideał wychowania, a następnie wyszukiwaniem egzemplifikacji tej normatywnej struktury w postaci konkretnych wzorów osobowych, postulowanych do naśladowania. Z dziejów wychowania człowieka możemy odczytać różne ideały wychowawcze i wzory osobowe. Każda epoka wytwarzała, zależnie od swych potrzeb, własny ideał wychowawczy.

W niniejszym artykule zostanie poddany szczegółowej analizie aspekt pedagogiczny działalności Matki Marceliny Darowskiej. Założycielka Zgromadzenia Niepokalanek, którego misję stanowi działalność o charakterze edukacyjnym, była niewątpliwie postacią, która w dziedzinie wychowania w XIX wieku odegrała wybitną rolę. W wielu dziedzinach swojej działalności wykazywała tendencje prekursorskie, szczególnie w poszukiwaniu skutecznych metod wychowania młodego pokolenia. Uwidoczniło się to przede wszystkim w formułowanym przez nią ideale wychowania. Dla Marceliny Darowskiej do jego „konstytutywnych” składników, stanowiących „jego kościec, główne przęsła, łuki i sklepienia”, zaliczała słowa „Bóg i Ojczyzna”, będące jej naczelnym zawołaniem w pracy formacyjnej.

Marcelina Darowska, urodzona i wychowana na dalekiej Ukrainie, rozumiała, na czym polega miłość do Ojczyzny. Nic więc dziwnego, że pragnęła ją przekazać swoim wychowankom. Przez całe życie broniła polskości i katolicyzmu młodego pokolenia wobec niebezpieczeństw współczesności. Doskonale rozumiała potrzebę zachowania bytu narodowego oraz ducha katolicyzmu w młodym pokoleniu poprzez ukształtowanie silnego, prawego i chrześcijańskiego charakteru. Dlatego też działalność wychowawcza, którą podjęła, zmierzała do odrodzenia młodego pokolenia w aspekcie społeczno-religijnym.

Działania pedagogiczne Matki Marceliny Darowskiej można określić jako dwuwymiarowe: o kierunku wertykalnym i horyzontalnym. Kierunek wertykalny wskazuje na cele duchowe, które prowadzą do uformowania pełnej osobowości, otwartej na rzeczywistość znajdującą się ponad światem zmysłowym. Kierunek horyzontalny obejmuje pole działalności, w którym człowiek doświadcza siebie jako znajdującego się w świecie<sup>6</sup>. Chrześcijańska praktyka

<sup>5</sup> Por. K. WRÓŃSKA, *Aksjologiczne podstawy zasady naśladowania w wychowaniu*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Pedagogiczne 21 (1995), s. 104.

<sup>6</sup> Por. M. BLEYLE, *Erziehung aus dem Geiste Schönstatts*, Vallendar 1970, s. 97.

wychowawcza Matki Darowskiej nie tylko wskazuje na różnice wyodrębniające wychowanie naturalne (kierunek horyzontalny) od nadprzyrodzonego (kierunek wertykalny), których nie należy zamazywać, ale również postuluje, by uczynić z nich harmonijną syntezę. Dopiero wówczas wychowanie będzie prawdziwe i słuszne, gdyż zapewni wychowankom osiągnięcie celów doczesnych (ukształtowanie powołania i przygotowanie do życia dojrzałego) i celu ostatecznego, jakim jest życie wieczne<sup>7</sup>.

Dla chrześcijanina ideał naturalnej doskonałości nie może być ostatecznym celem jego dążeń. Perspektywy chrześcijańskie przekraczają bowiem ramy natury. Ewangelia pokazuje wyższą – w porządku nadprzyrodzonym – egzystencję człowieka<sup>8</sup>.

Ponadto Matka Darowska wskazywała, że chrześcijański ideał wychowawczy zmierza do realizacji nie tylko indywidualnych celów wychowanka, ale także uwzględnia istotne cele społeczne (por. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, 1). Według Darowskiej zadaniem chrześcijanina jest budowanie królestwa Bożego w człowieku (przede wszystkim w sobie), a także w społeczeństwie, w narodzie. Budowanie to odbywa się w konkretnym czasie i warunkowaniach oraz wyraża się określonymi postawami, mającymi nieustannie odniesienie do wartości uznanych za najważniejsze<sup>9</sup>.

Ideał wychowania w ujęciu Marceliny Darowskiej jawi się jako integralne doskonalenie człowieka, w którym z jednej strony następuje integracja warstwy naturalnej (przyrodzonej) z warstwą nadprzyrodzoną; z drugiej zaś osoba ludzka, a konkretnie kobieta, jako członek wspólnoty chrześcijańskiej rozwija się w aspekcie powołania do świętości oraz jako członek wspólnoty narodowej służy przy budowaniu niepodległości Ojczyzny.

W tej koncepcji pedagogicznej nie da się oddzielić ideału kobiety patriotki od ideału chrześcijanki. Oba te pojęcia z naszego punktu widzenia wzajemnie się uzupełniają i stanowią jedną całość.

## I. CHRZEŚCIJANKA I ŚWIĘTA

Kościół był propagatorem różnych ideałów wychowawczych, co nie oznacza, że ideały te diametralnie różniły się między sobą lub były pozbawione związku z tradycją chrześcijańską. Wręcz przeciwnie, podobnie jak człowiek żyjący w określonym miejscu i czasie jest powiązany nie tylko z aktualną rzeczywistością, ale i z tradycją, tak również ideał wychowawczy nie może być całkowicie odcięty od przeszłości, powinien do niej nawiązywać. Z tradycji chrześcijańskiej wyrasta zatem współczesne rozumienie ideału wychowania

<sup>7</sup> Por. J. TARNOWSKI, *Gravissimum educationis*, Ateneum Kapłańskie 61 (1968), s. 397-400.

<sup>8</sup> Por. W. JASIŃSKI, *Współczesne prądy i metody pedagogiczne w świetle krytyki naukowej i moralnej*, w: S. BROSS (red.), *Katolicka myśl wychowawcza*, Poznań 1937, s. 61-75.

<sup>9</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Niepokalaniki w polskim trwaniu*, Niepokalanów 1993, s. 171.

przedstawione w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*, umieszczonej wśród dokumentów II Soboru Watykańskiego. Jest nim nowy człowiek „w sprawiedliwości i świętości prawdy” (Ef 4,22-24), stający się doskonałym „na miarę wieku pełności Chrystusowej” (Ef 4,13) i przyczyniający się „do wzrostu Ciała Chrystusowego” (por. DWCH 2). Wyznacznikiem tego ideału, obok świętości życia, są: działalność apostołska dzisiejszego chrześcijanina, biorącego żywy udział w procesie kształtowania obecnej rzeczywistości; wyrobienie postawy aktywnej społecznie i zaangażowanej w proces chryścianizacji zlaicyzowanego świata; współpraca z Kościołem na różnych szczeblach i odcinkach życia ludzkiego oraz wspieranie jedności braterskiej i pokoju na świecie<sup>10</sup>.

Celem wychowania jest dążenie do realizacji ideału. Marcelina Darowska była świadoma tego zadania, dlatego też podjęła się wychowania przede wszystkim polskich kobiet, dzięki którym miało nastąpić odrodzenie narodu. Pisała: „Wychowanie stwarza człowieka moralnie. I Zgromadzenie nasze przyjęło wychowanie dziewczynek – tych przyszłych matek rodu ludzkiego, jako drogę do celu; jemu się poświęca, aby zadanie to spełnić. Praca nad wychowaniem w Zgromadzeniu naszym, którą ono wiernie przeprowadza – i zawsze przeprowadzać winno – ma swoją ideę, a tą jest: wykształcenie niewiasty na obywatelkę Królestwa Bożego, co nie znaczy tylko kształtowanie jej ze strony umysłowej i zewnętrznej, ale przede wszystkim moralnej, a więc wykształcenie jej na: prawdziwą chrześcijankę, żonę, matkę i obywatelkę kraju [...]”<sup>11</sup>.

M. Darowska uważa, że szeroko pojęte wychowanie to jedyny środek odrodzenia społeczeństwa. „Myślą Zgromadzenia w poświęcaniu się wychowaniu i kształceniu dzieci płci żeńskiej jest: przygotowanie świata prawdziwie chrześcijańskich niewiast, córek, żon i matek wedle Serca Bożego, a przez to przygotowanie mu wśród strasznego ich zepsucia nowego chrześcijańskiego społeczeństwa [...]”<sup>12</sup>. Zadaniem chrześcijanina jest budowanie królestwa Bożego w człowieku (przede wszystkim w sobie), w społeczeństwie, w narodzie, odbywające się w konkretnym czasie i uwarunkowaniach i wyrażające się określonymi postawami mającymi nieustannie odniesienie do wartości uznanych za najważniejsze<sup>13</sup>.

Marcelina Darowska uważała, że wychowanie świadomej chrześcijanki stanowiło punkt wyjściowy warunkujący autentyczne wypełnienie zadań życiowych kobiety w przeobrażaniu społeczeństwa polskiego.

W swej teorii pedagogicznej M. Darowska była przekonana, że natura człowieka w swym rozwoju w sposób naturalny dąży do coraz większej doskonałości moralnej. Zachęcała siostry i dziewczęta do działania, które prowadzi do

<sup>10</sup> Por. P. PORĘBA, *Ideał wychowawczy*, Ateneum Kapłańskie 61 (1968), s. 410-413.

<sup>11</sup> M. DAROWSKA, *Testament* [mps AGSN].

<sup>12</sup> Por. Tenże, *O naukach i wychowaniu w zakładach zgromadzenia naszego* [mps AGSN, sygn. P. 18, 2. II, 13].

<sup>13</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Niepokalanki...*, dz. cyt., s. 171.

Boga, czego wynikiem jest świętość człowieka, polegająca na łączności z Bogiem przez łaskę i wiarę oraz na realizacji doskonałości chrześcijańskiej, w myśl słów Ewangelii wypowiedzianych przez Chrystusa: „Bądźcie doskonali, jak i Ojciec wasz niebieski doskonały jest” (Mt 5,48). W *Komentarzu do Konstytucji* Matka Marcelina napisała: „Przekonywanie łączy się z wprawianiem w czyn przez działanie na wolę. Tu teorii za mało – potrzeba zatwierdzania dowodów przykładem. Tym zatwierdzaniem, dowodem cnót, moralności mistrzów – ich świętość. Aby utworzyć z łaską Bożą nowe pokolenie – tym, których to zadaniem – odnowić się trzeba, wrócić do myśli w nas Bożej, tą w sobie żyć. Przykład uczy, wyjaśnia, dowodzi. Oczyszczeni – oczyścimy, święte – do świętości będziemy prowadzić gościńcem znanym, pewnym, nieomylnym, koniecznie cel osiągniętym. Żyjmy więc same wedle teorii naszych, wedle prawdy, którą nam dał Pan poznać i drugim podawać – bądźmy świętymi”<sup>14</sup>.

Matka Darowska uczyła świętości zwyczajnej, zakorzenionej w szarej codzienności, w wypełnianiu zwykłych obowiązków, w przeżywaniu zarówno radości, jak i trudności. Świętość, jako ideał wychowania, ma prowadzić do tego, by to, co boskie, całkowicie wypełniło ducha, wolę i umysł człowieka, czyli ma odnaleźć swe ucieleśnienie w konkretnym wzorze osobowym. Dopiero wtedy staje się uchwytne, realne i możliwe do naśladowania<sup>15</sup>. Ideały w znaczeniu oderwanych od życia wzorów, a tym bardziej w znaczeniu szczytnych przedmiotów marzeń, jako nieosiągalne i nierealne, nie mają w sobie siły przyciągającej, nie udzielają człowiekowi energii do działania. Są co najwyżej drogowskazami, a drogowskazy wskazują tylko drogę do celu, same przez się zaś nie są pobudkami do działania i nie dają człowiekowi koniecznego napędu, by do nich dążył. Natomiast żywotny charakter posiadają ideały w znaczeniu realnych wzorów, a jeszcze bardziej ideały w znaczeniu konkretnych i szlachetnych celów. Takie właśnie ideały, jako realne dobra, mają w sobie moc przyciągającą wolę oraz uczucia, dzięki czemu są zdolne zmobilizować potencjalną energię człowieka i wywołać w nim skuteczny zryw ku ich urzeczywistnieniu<sup>16</sup>.

Wiara na podstawie Objawienia Bożego uczy nas, że faktycznie są dwa ideały postępowania „bezwzględnie doskonałe” i wiele wzorów „względnie doskonałego” postępowania. Najdoskonalszym przykładem jest życie Jezusa Chrystusa, który cały czas pozostawał w miłosnej więzi z Bogiem Ojcem, oraz Maryi, Matki Syna Bożego<sup>17</sup>. Wzorami zaś „względnie doskonałego” postępowania są liczne zastępy świętych, wyniesionych na ołtarze i anonimowych, którzy wprawdzie mieli swoje ułomności i braki, ale jednocześnie usilną pracą

<sup>14</sup> M. DAROWSKA, *Komentarz Konstytucji Ducha Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny* [mps AGSN].

<sup>15</sup> Por. K. WROŃSKA, *Aksjologiczne podstawy zasady naśladowania w wychowaniu*, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Pedagogiczne* 21 (1995), s. 104.

<sup>16</sup> Por. F. BEDNARSKI, *Zagadnienia pedagogiczne*, Londyn 1982, s. 101.

<sup>17</sup> Por. Z. CZAJA, *Wychowanie jako spotkanie*, Poznań 1994, s. 73.

wyrobili sobie silną i wytrwałą wolę, dzięki której umieli opanować swoje popędy i zwycięsko zwalczyć zło w sobie<sup>18</sup>.

W praktyce wychowawczej Matki Marceliny, podobnie jak w encyklice Piusa XI *Divini illius magistri*, Chrystus jest najwyższym ideałem i wzorem osobowym życia chrześcijańskiego<sup>19</sup>. Naśladowanie Boga-Człowieka prowadzi do świętości na co dzień, w każdych warunkach życiowych, a naśladowanie życia Matki Bożej to etap formowania osobowości chrześcijańskiej, zmierzającej do swej pełni w Chrystusie.

W swojej koncepcji pedagogicznej M. Darowska akcentowała nie tylko ideał wychowania, ale w szczególności sposób zwracała uwagę na metodę jego osiągnięcia. Ważne dla niepokalańskiego programu pozostaje samo określenie wychowania: „Wychowanie jest to działanie istoty rozumnej na drugą istotę podobną sobie, w celu, aby zdolności jej fizyczne, umysłowe i moralne rozwinąć i ukształtować, żeby później nad osiągnięciem przeznaczenia swego pracować, i myśli Bożej w sobie odpowiedzieć mogła”<sup>20</sup>. Cel naczelny wychowania wynika więc z relacji: Stworzyciel – stworzenie, które ma świadomie odpowiedzieć na zamierzenie Boże w stosunku do niego. Aby mogło tego dopełnić, potrzebny jest harmonijny rozwój jego osobowości, w czym ma mu pomóc wychowawca (nauczyciel, a przede wszystkim rodzice)<sup>21</sup>.

Takie określenie wychowania zakłada od początku współpracę wychowanek, a nie rodzaj tresury. Darowska zwracała szczególną uwagę na umiejętność samodzielnego myślenia, oceniania i dokonywania wyboru<sup>22</sup>. Pisała: „[...] tym jest człowiek, czym go wychowanie uczyni [...]”<sup>23</sup>.

Praca nad sobą, jako istota życia duchowego, wymaga od człowieka osobistego wysiłku i współpracy z łaską Bożą, zaś źródłem, z którego wypływa, powinna być miłość do Boga i bliźnich. To miłość ma napępniać całe życie człowieka treścią i nadawać mu sens. O miłości Matka pisze: „To coś, czego nie można jednym słowem określić, ale czym można żyć. Coś, co przepępnia duszę, co żyć daje, co ma siłę niezłomną poświęcenia. Miłość – to siła w nas, która nam daje czyn”<sup>24</sup>. Zauważa też, że: „Wszystkie nasze stosunki z Bogiem i ludźmi powinny być miłością. Jest miłość rodzinna, jest miłość społeczna, miłość Ojczyzny, miłość Kościoła i całej ludzkości. A wzwyż wszystkiego: jedyna, źródło wszelkich i każdej, życie dająca: miłość Boża!”<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> Por. F. BEDNARSKI, *Zagadnienia pedagogiczne*, dz. cyt., s. 100.

<sup>19</sup> Por. K. MICHAŁSKI, *Katolicka idea wychowania*, w: S. BROSS (red.), *Katolicka myśl wychowawcza*, dz. cyt., s. 44-45.

<sup>20</sup> G. SKÓRZEWSKA, *Pedagogika*, Jazłowiec 1911, s. 27.

<sup>21</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Zakorzenia nadzieję. Marcelina Darowska o rodzinie i dla rodziny*, Szymanów 1994, s. 17.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 17.

<sup>23</sup> M. DAROWSKA, *Pamiętniki*, cz. 2, 1905 [mps AGSN].

<sup>24</sup> Tamże, *Cztery pogadanki* [mps AGSN].

<sup>25</sup> Tamże.

Miłość Boga M. Darowska łączyła często z motywem ofiary, który był eksponowany w jej specyfice ideału pracy nad sobą. „Jak Chrystus Pan wszystkich ludzi, żyjących przed przyjściem Jego i za Jego życia, tych, co po wniebowstąpieniu żyli i do końca wieków żyć będą, równo kochał: za wszystkich zarówno umarł – tak my dla każdego gotowi być mamy na wszystko, na co nas stać, a czego Bóg od nas wymaga”<sup>26</sup>.

Uświadomienie sobie miłości Chrystusa każe człowiekowi nieustannie „wychodzić z siebie”, by być dla Boga i dla innych. To kosztuje, boli, wymaga umartwienia i poświęcenia. W jednym z listów Marcelina pisze: „Im się więcej kocha – tym się więcej pragnie dawać. To właściwość miłości. Więc miła praca, znój, poświęcenie, miłe i cenne życie”<sup>27</sup>.

W ideale wychowawczym prezentowanym przez M. Darowską ważna jest także kategoria soteriologiczna. Człowiek, po Bogu, najczęściej zawdzięcza społeczności, której jest częścią, zwłaszcza Kościołowi pod względem religijnym. Jest oczywistym, że służba Kościołowi, jako zespołowi bliźnich związanych z nami wspólnotą kultury i wychowania, jest bezpośrednim, konkretnym celem naszego życia, szlachetnym i wzniosłym, a tym samym żywotnym ideałem, który nigdy nie może się przeżyć<sup>28</sup>.

Reasumując powyższe rozważania na temat ideału wychowania prezentowanego przez M. Darowską, należy stwierdzić, że w aspekcie religijnym jest to człowiek dążący do świętości, która jest jego ideałem. Ponadto ideał wychowawczy ma na uwadze pełny rozwój osobowości dziewcząt, ukierunkowany na osiągnięcie celu indywidualnego i społecznego. W celu indywidualnym mieści się szczęście osobiste – doczesne i wieczne. Cel społeczny zawiera w sobie troskę o szczęście drugich (zbawienie) przez szerzenie królestwa Bożego na ziemi.

## II. ŻONA I MATKA

Stawiany przez Matkę Darowską ideał wychowawczy uwzględniał w swoich założeniach fakt, że dziewczęta będą w przyszłości pełnić rolę żony i matki. W swojej pracy formacyjnej szczególnie akcent kładła na wychowanie do roli matki, przy czym zadanie matki dostrzega w najwyższym wymiarze nadprzyrodzonym. „Powołanie kobiety jako matki – pisała – wysokie jest i godności pełne. [Matki] przejęte doniosłością i ważnością obowiązków, jakie na nie macierzyństwo wkłada – obejmują te z należytą ścisłością i uszanowaniem [...]”<sup>29</sup>.

O tym, kim i czym jest żona w małżeństwie, Matka Marcelina wiedziała z autopsji. Darowska, będąc mężatką przez dwa lata, była świadoma z własnego

<sup>26</sup> M. DAROWSKA, *Rekolekcje dla osób świeckich* [mps AGSN].

<sup>27</sup> *Taż, List do siostry Felicji*, 26 VIII 1887 [mps AGSN].

<sup>28</sup> Por. F. BEDNARSKI, *Zagadnienia pedagogiczne*, dz. cyt., s. 102-103.

<sup>29</sup> M. DAROWSKA, *Dzieci Maryi Niepokalanie Poczętej. Książeczka do nabożeństwa*, Brody 1903, s. 205.

doświadczenia roli, jaką w rodzinie odgrywa i spełnia żona. Do przyszłych obowiązków żony przygotowywano w zakładach niepokalańskich przez całe wychowanie. Organizowane rekolekcje przedmażeńskie wprowadzały wychowanki w całą sferę moralnych zobowiązań życia rodzinnego<sup>30</sup>.

Za nowatorskie i przerastające epokę trzeba uznać określenie „współpartnerstwo”, które ma być obok miłości podwaliną i opoką małżeństwa. W listach do swojej córki Darowska napomina: „Nie bądź cackiem, zabawką mężowi, ale żoną – to jest przyjaciółką i współpracownicą, jego aniołem. Kochaj go, szanuj, słuchaj, pamiętaj o nim, usłuż mu, gdy potrzeba, osładzaj jego trudy, opromieniaj jego życie. [...] Podziel z nim pocziwie i głęboko wszelkie trudności i niepowodzenia. Strzeż od złego i pociągnij miłością i przykładem ku dobremu – pociągaj do Boga [...]”<sup>31</sup>.

Traktowanie życia małżeńskiego jako szczególnego powołania do świętości, powołania realizowanego każdego dnia, stawiało przed kobietą i żoną szczególne zadanie<sup>32</sup>, które Matka z całą mocą przypominała: „Nie ma ściślejszego węzła dla kobiety, jak węzeł małżeński. Bóg podniósł go do Sakramentu i całą też świętość Sakramentu mieć dla niej powinien. Błogosławieństwo Kościoła, przysięga, serce, wspólność we wszystkim, co życie stanowi – ogniwami są tego łańcucha, którego związek Chrystusa Pana z Kościołem – i wzięte w duchu Kościoła, drogą uświęcenia będą, nie zaś ciężkimi okowami, jakimi by było naturalne poddanie stworzenia stworzeniu równemu jemu, przykucie nierozłączne i bezwzględne na całą doczesność do osoby tegoż, drogi, stanowiska, pojęć, ducha [...]”<sup>33</sup>.

W przesłaniu Darowskiej dotyczącym małżeństwa nie ma nic z czułościowości i przesłodzenia. Przeciwnie, Matka często powtarzała, że miłość małżeńska stanowi dla człowieka trudne wyzwanie. Zakochanie bowiem to kochanie siebie, własnego „ja”, a nie współpartnera na całe życie. I dlatego słabość człowiecza ubezpieczona jest sakramentem małżeństwa<sup>34</sup>.

Wymaga to autentycznego zawierzenia Bogu, konsekwentnego dźwignia krzyża Chrystusowego każdego dnia. Nie obiecuje też, że małżeństwo jest gładką, pozbawioną trudności drogą. Pisze: „To darmo! Trzeba nam się w życiu przedzierać przez ciemności, trzeba nam nogi rozrzniać o ciernie! I droga małżeńska w szczególności może trudna, bo skuwa na całe życie dwie istoty zupeł-

<sup>30</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Zakorzeniać nadzieję...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>31</sup> M. DAROWSKA, *List do Karoliny Dzieduszyckiej* [mps AGSN, sygn. P. 23, 2.I.1869].

<sup>32</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Niepokalanki...*, dz. cyt., s. 178.

<sup>33</sup> Por. M. DAROWSKA, *Dzieci Maryi Niepokalanie Poczętej...*, dz. cyt., s. 205; tenże, *Regulka dla Sióstr Dobrowolnych Niepokalanego Poczęcia NMP* [mps AGSN].

<sup>34</sup> Por. M. CHMIELEWSKI (red.), *Marcelina Darowska. Niepokalański charyzmat wychowania*, Lublin 1996, s. 33.

nie inaczej wychowane i różne”<sup>35</sup>. Stąd potrzeba „niewiast mężnych”, przepelnionych duchem wiary i mądrością wywodzącą się z miłości<sup>36</sup>.

Matka Darowska wcześniej rozpoczęła przygotowanie do wypełnienia przyszłego posłannictwa kobiety na drodze chrześcijańskiej dojrzałości. Mając przed sobą pierwszokomunijne dzieci, mówiła: „My w złej chwili żyjemy, dziatki moje: grzech spotęgowany, szatan się wysiła, burzy i wywraca wszystko, co dotychczas było święte, jakby cały zapas piekielnych fałszów wyzionął dla przekrzywienia rozumu ludzkiego i zniszczenia wiary. Wobec takiej siły zepsucia – potrzeba równie silnego przeciwdziałania w dobrym [...]”<sup>37</sup>.

Zdając sobie sprawę z istniejącego relatywizmu moralnego, kryzysu postaw i wartości, wyciąga wniosek: „Nie ma więc i nie może być opinii publicznej, póki ona stoi na ludziach bez wnętrza chrześcijańskiego”<sup>38</sup>.

Z pism Darowskiej wyłania się nowy ideał żony, który na plan pierwszy wysuwa nastawienie na służbę w miłości w całym bogatym i wrażliwym kobiecym wnętrzu.

Marcelina Darowska, sama będąc matką, widziała misję kobiety przede wszystkim w rodzinie lub w relacji do niej, i to przez pryzmat dwóch równorzędnych zadań: matki i wychowawczyni: Macierzyństwo jawi się jej w wymiarze wertykalnym (nadprzyrodzonym), gdyż dzieci są:

„[...] nie ich, ale Boże i do Boga należą;

– to ziarno na przyszłe plony,

– to przyszłość świata,

– to siła i dźwignia kraju,

– to obywatele nieba – na wieczność – w myśli i woli Bożej [...]”<sup>39</sup>.

Darowska tworzyła charakterystyczny ideał matki, która powinna mądrze i trzeźwo „obejmować” dzieci (przy czym słowo „obejmować” oznacza wszechstronnie zajęcie się wychowaniem dziecka), zwracając ich serca ku Bogu, a rozum „oświecając prawdą Bożą”.

„Matka nauczy:

– wierzyć i szanować,

– mieć nadzieję i pracować,

– miłować i cierpieć,

– słuchać i milczeć!

Nauczy: kochać wolę Bożą, boć Ona jedna mądra, święta i ojcowska.

Nauczy: kochać Kościół, bo On przybytkiem Bożym [...].

Nauczy: kochać swój Kraj – Ojczyznę [...].

<sup>35</sup> M. DAROWSKA, *Rekolekcje o różnych drogach*, dz. cyt.

<sup>36</sup> E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Marcelina Darowska o rodzinie*, w: M. CHMIELEWSKI (red.), *Marcelina Darowska...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>37</sup> M. DAROWSKA, *Rekolekcje przed I Komunią*, 1875 [mps Archiwum Generalne Sióstr Niepokalanek].

<sup>38</sup> *Taż*, *Rekolekcje dla prawnuczek*, 1892 [mps AGSN, sygn. P. 20a, 5.V.22].

<sup>39</sup> *Taż*, *Dzieci Maryi Niepokalanie Poczętej*, dz. cyt., s. 206.



Nauczy: kochać ludzkość całą, bo cała im bracią w tym Bogu,  
– w tym Chrystusie, który wszystkich krwią odkupił [...]”<sup>40</sup>.

Matka powinna być pierwszą nauczycielką dziejów narodowych. „U kolan matki” powinien się odbywać przekaz etosu narodowego, rzutujący na kształt przyszłego życia, ugruntowujący w poczuciu tożsamości „ze swoimi”. Od matki w „rodzinnym gnieździe” dziecko winno otrzymać rodzaj posagu moralnego, który miał za zadanie zabezpieczać przyszłość i umożliwiać odpowiedź na wyzwania, jakie niesło życie<sup>41</sup>.

Darowska mocno podkreślała, że zapewnienie bytu materialnego i wykształcenie nie zamyka odpowiedzialności wychowawczej. Trzeba starać się również o to, aby wpoić poczucie służby oraz umiejętność dostrzegania drugiego człowieka: począwszy od własnych rodziców, rodzeństwa, otoczenia<sup>42</sup>. Należy zarazem szanować i kochać: „[...] tę Polskę zdeptaną i sponiewieraną przez wszystkie narody, na którą sprzęgła się nienawiść wszystkich, jakby cząstka nienawiści piekła dla tego, co Boże”<sup>43</sup>.

Od swoich wychowanek, matek, Darowska wymagała, aby przez własne domy i rodziny poszerzały obszar wolności i przyczyniały się do odrodzenia ducha w narodzie. Zdawała sobie sprawę, że na tym właśnie polu matki mogą wiele dokonać, bo „matki, jeżeli umieją kochać mądrze i po Bożemu, to [...] podłożą podwalinę pod pokolenia doskonalsze”<sup>44</sup>.

### III. OBYWATELKA I PATRIOTKA

Sytuacja społeczno-kulturalna i polityczno-gospodarcza Polski spowodowała, że w konstrukcji ideału wychowania Marceliny Darowskiej, zaproponowanemu młodemu pokoleniu kobiet, obok aspektu religijnego pojawiły się wartości społeczne i narodowe. Matka Darowska uważała za swój obywatelski obowiązek włączyć się w budowanie życia społecznego. Budowanie przyszłości przez wychowanie w przeświadczeniu zakonnicy stanowiło budowanie wolności kraju.

Miłość Boga i Ojczyzny jako wartości nadrzędne były podstawą całego kierunku wychowania prowadzącego do odrodzenia społeczeństwa przez odrodzenie kobiety<sup>45</sup>.

W 1904 roku, z perspektywy lat zauważa: „Gdyby Polska nie miała być odbudowaną – to by nie było Zgromadzenia. Zgromadzenie nasze Opatrznością wzbudzone: kiedy go Bóg chciał, aby pracowało na życie dla kraju, to widać, że

<sup>40</sup> Taż, *List do s. Walerii Kopernickiej*, 10 I 1909 [mps AGSN, sygn. P. 49, 1.II.90].

<sup>41</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Zakorzenia nadzieje...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 18.

<sup>43</sup> M. DAROWSKA, *Cztery pogadanki*, dz. cyt., s. 40.

<sup>44</sup> Tamże, s. 171-172.

<sup>45</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Niepokalanki...*, dz. cyt., s. 171.

chce, aby kraj żył! My nie stanęłyśmy ani myślą, ani siłą własną; stanęłyśmy łaską Bożą, wedle myśli Bożej. Wychowujemy chrześcijanki – Polki, dożyjemy Polski – doskonale chrześcijańskiej – nie mówię o sobie, ale o Zgromadzeniu... może nie o was, ale o dziełkach waszych...

Uczymy kochać wszystko, co Boże i polskie. Dzieci moje przedrogi, będziecie wy kochały zawsze z nami?<sup>46</sup>

Formowany ideał obywatelki i patriotki wyrastał z wnikliwej obserwacji potrzeb społeczeństwa polskiego w rzeczywistości zaborów i z analizy pozycji kobiety w tym społeczeństwie.

Zgromadzenie Niepokalanek podjęło się przygotowywania kobiet do brania odpowiedzialności za zniewalane przez zaborców społeczeństwo. Kobieta na wszystkich płaszczyznach życiowych miała być przede wszystkim wychowawczynią, a przez ten zakres wpływów miała się przyczynić do odrodzenia narodu. Miało to wchodzić zarówno w zakres jej samorealizacji człowieczej, w porządku nadprzyrodzonym i przyrodzonym, jak i w zakres zobowiązań społecznych: „żony, matki i obywatelki kraju”<sup>47</sup>.

Poczucie polskości, niweczone i tłamszone przez represje lub okaleczone przez lojalizm względem zaborców, znajdowało oparcie w zespole wartości przekazywanych i kultywowanych w domach rodzinnych. Dlatego w epoce niewoli formacja w rodzinie, w której kobieta odgrywała tak znaczącą rolę, szeroko przekroczyła zakres prywatności i uzyskała w życiu Polaków znamieny sens publiczny. Dlatego również istota ideału wychowania w niepokalańskim systemie polegała na ugruntowaniu mocnej i stabilnej hierarchii wartości. Formacja kobiety przygotowująca ją do wzięcia współodpowiedzialności za losy własnej rodziny, otoczenia, społeczności, a w szerszym wymiarze narodu, była budowaniem nadziei, budowaniem przyszłości<sup>48</sup>.

Darowska była zwolenniczką modelu „rodziny twierdzy”: wyrastającej z określonych wartości i stojącej na ich straży. Rodzina miała być bastionem wartości uznanych za wiodące, miejscem formacji zobowiązującej na całe życie<sup>49</sup>. Kobieta, jako „żona i matka”, jak również świadoma „obywatelka Kraju”, ma być aktywną uczestniczką wychowania narodowego<sup>50</sup>. Matka podkreśla: „Jako Polki mamy zadanie w stosunku do kraju. Wy powinnyście być początkiem nowego pokolenia. Jeżeli powiększycie liczbę rodzin sprawiedliwych, chrześcijańskich, nowa siła powstanie dla kraju”<sup>51</sup>.

W sytuacji rozbiorowej rodzina stała się centralną komórką życia narodowego i zakładała obronę niezależności polskiego domu na płaszczyźnie materialnej i duchowej.

<sup>46</sup> M. DAROWSKA, *Cztery pogadanki*, Jazłowiec 1904.

<sup>47</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Niepokalanki...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>48</sup> Por. tamże.

<sup>49</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Marcelina Darowska o rodzinie*, art. cyt., s. 103.

<sup>50</sup> Por. też, *Zakorzenia nadzieję...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>51</sup> M. DAROWSKA, *Cztery pogadanki...*, dz. cyt.

W modelu rodziny związanej z ziemią jako źródłem utrzymania, rodziny ziemiańskiej czy chłopskiej, trwanie na ziemi stawało się wartością „świętego dziedzictwa” – nietykalnej spuścizny, której nie wolno było naruszać, gdyż dzięki związkowi z ziemią ludzie nie tylko dysponowali własnymi środkami utrzymania, lecz pogłębiali świadomość przynależności narodowej<sup>52</sup>.

„Trwanie na ziemi ojców” stanowiło dla Założycielki jeden z warunków samoobrony narodu i do tego zobowiązywała wychowanki: „Usuwanie się ze wsi do wielkich miast przedstawia wszystko, co może zabić, odpowiedzieć fantazjom rozbujającej próżnowaniem wyobraźni i zmysłów, a bardziej jeszcze podróże za granicę, bez celu Bożego, bez wyższych pobudek, konieczności – stały się zwyczajem ścierającym charakter osobisty narodu – bo piętno myśli Bożej nad nim”<sup>53</sup>. Darowska nie była przeciwniczką innego, wychodzącego poza rolnictwo rozwoju kraju. Jednak motorem działań ludzkich mają być nie prywatne korzyści, lecz dobro Ojczyzny, poczucie służby dla niej. Formacja patriotyczna dziewcząt, które w przyszłości miały wypełniać swoje obowiązki jako „obywatelki kraju”, opierała się na zasadzie, że winny pozostać wierne Bogu i Ojczyźnie. Jedynie wierność Bogu i Kościołowi może stanowić istotę służby dla Kraju i podnoszenia moralnego narodu<sup>54</sup>.

Wykładnikiem miłości Ojczyzny jest stosunek do ludu. Praca dla ludu i budowanie solidarności narodowej były traktowane przez Marcelinę Darowską jako zobowiązanie moralne połączone z budowaniem przyszłości kraju. Takie traktowanie obowiązku pracy społecznej ujawniło się w wielu pismach i korespondencji Darowskiej. W jednym z listów stwierdza, że „warunkiem odzyskania przez kraj niepodległości jest traktowanie chłopą jak brata w Chrystusie i jak dziecko tej samej Ojczyzny”<sup>55</sup>.

Marcelina Darowska, pracując przez wiele lat na wsi kresowej, niejednolitej etnicznie, gdzie na problemy krzywd społecznych okresu uwłaszczeniowego nakładały się problemy narodowościowe i religijne, wiedziała, że: „Lud nasz to ziemia dziewicza, nie znająca ręki pracowitego, mądrego i miłosnego rolnika. Chwastów w niej pełno, boć je wydaje nie tylko z samej natury swojej; lecz nadto – pełna będąc soków – przyjmie każde nasionko, co jej wiatry niosą – i ono bujnie w niej wzrasta. A wiatry świata dobrych nasion nie przynoszą. Ziemia dziewicza ciężkiej potrzebuje pracy, bo twarda jak opoka. Lecz raz pługiem poruszona [...] przeobfite wyda plony”<sup>56</sup>.

Matka Darowska była rzeczniczką pracy organicznej, dalekowzroczonej i rozumnego budowania przyszłości. Sama przykładnie próbowała wyzwalać w ludziach aktywność płynącą z poczucia odpowiedzialności za kształt Ojczyzny w przyszłości. Wzywała do wzbudzenia w sobie sił, które pozwalałyby na

<sup>52</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Niepokalanki...*, dz. cyt., s. 176.

<sup>53</sup> M. DAROWSKA, [tekst bez tytułu], [mps AGSN, sygn. P. 20. 6.II.4, 1874].

<sup>54</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Niepokalanki...*, dz. cyt., s. 180.

<sup>55</sup> M. DAROWSKA, *List do ojca Hieronima Kajsiwicza* [mps AGSN, sygn. 5, 5.I.315].

<sup>56</sup> *Taż, Komentarz do Regulki dla Braci Świeckich* [mps AGSN].

przekroczenie bariery bezradności, na budowanie tego, co można budować w sferze życia prywatnego i rodzinnego<sup>57</sup>. Potępiała zbytek, marnotrawstwo, nieróbstwo, a także nieumiejętność pracy i brak jej poszanowania. Uważała, że w tej mierze dużo zależy od kobiety. Żeby móc od kogoś wymagać pracy, trzeba samemu pracować. Często podkreślała, że bez umiejętności pracy społeczeństwo polskie nie będzie zdolne do samodzielnego bytu, a niegospodarność doprowadzi kraj niszczonej przez zaborców do „ostatecznej ruiny”<sup>58</sup>.

Ideał wychowania „obywatelki Kraju” splata się w działalności wychowawczej Marceliny Darowskiej z ideałem wychowania patriotycznego. Program działań w tym zakresie ma też swoje odniesienie do ideału wychowania religijnego. Syntetyczne sformułowanie tych celów można znaleźć w przemówieniach Darowskiej do sióstr wychowawczyń. W jednym z nich pisze: „Bóg nas stworzył Polakami. Działki zrozumieć powinny, jakie to obowiązki na nas wkłada! – zrozumieć powinny zadanie narodu i myśl w nim Bożą; uszanować i ukochać środki, jakie Pan do spełnienia onych podał, a tymi są: KRAJ OJCZYSTY I NARODOWOŚĆ. [...] Działki wiedzieć mają, że każde z nich częścią narodu, że kto cnotliwy i wierny łasce – ten ściąga błogosławieństwo Boże na cały Kraj – służy Ojczyźnie, wiernym jej synem i córką”<sup>59</sup>.

Historia ludzkości pokazuje, że kształtowanie postaw patriotycznych należało do podstawowych celów wychowania w każdej epoce historycznej. W Polsce umiłowanie Ojczyzny było jedną z podstawowych zasad działalności społecznej i wychowania młodego pokolenia<sup>60</sup>. Tę zasadę stosowała Marcelina Darowska, dążąc do tego, aby wartość miłości Ojczyzny, kraju, patriotyzmu była jedną z naczelnych w formacji osobowości dziewcząt.

Darowska była głęboko przekonana, że miłość do Ojczyzny jest cechą charakterystyczną wszystkich Polaków. Stąd też jest to jedna z cech konstytutywnych ideału wychowania. Dlatego aby naród żył, miłość ku Ojczyźnie musi trwać nieustannie. W jednym z przemówień Matka pyta: „Co to jest miłość Ojczyzny? Co przez nią, przez Ojczyznę, rozumiecie? Ojczyzna, to mój kraj i nieodłączna z nim jego narodowość. Ziemia, miejscowość to strona materialna mojej Ojczyzny; narodowość – to jej strona moralna, duchowa. [...] Narodowość Ojczyzny mojej to wiara, prawda Boża, język i literatura, charakter właściwy narodu, obyczaje. Nie uszanować narodowości to okropny upadek, zniesienie, spodlenie się i słusznie z tym idzie pogarda ludzi, tj. innych narodów, upadek moralny, upadek bytu materialnego, śmierć narodu”<sup>61</sup>. Wobec takiej postawy miłość staje się powszechnym obowiązkiem wszystkich obywateli.

Miłość Ojczyzny i realizacja ideałów narodowych stanowią fundament jej odrodzenia. Owa miłość i szacunek, jako ideał patriotyzmu (narodowości), zda-

<sup>57</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Niepokalanki...*, dz. cyt., s. 183.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 178.

<sup>59</sup> M. DAROWSKA, *Kartki*, cz. 1 [mps AGSN, sygn. P. 20, 5.I.1].

<sup>60</sup> Por. H. ŁUCZAK, *Świadectwo i dziedzictwo*, Wrocław 1989, s. 297.

<sup>61</sup> M. DAROWSKA, *Konferencja 3*, seria 1 [mps AGSN].

niem Darowskiej powinny wyrażać się przede wszystkim w dobrej znajomości ducha narodu, jego historii, kultury i obyczaju. Każdy zaś człowiek ma obowiązek rozwijać i potęgować w sobie kulturę ojczystą<sup>62</sup>.

Matka Darowska uzależniała rozwój kultury ojczystej w wychowankach od jej znajomości. Kto chce kochać swoją Ojczyznę, musi ją poznać – im lepiej ją pozna, tym głębiej będzie ją kochał<sup>63</sup>. Obywatel kochający własną Ojczyznę to ten, który zna dobrze swój kraj, jego dzieje i wielkie twory jego ducha, zawarte głównie w pismach myślicieli, uczonych i artystów. Potrzebne jest także bezpośrednie poznanie – przez życie – żywego obyczaju, myśli i religii ojczystej. W zakładach niepokalańskich Matka stosowała różne formy wychowania patriotycznego: pogadanki, akademie i różne uroczystości, których zadaniem było pogłębianie ducha patriotyzmu. Na szczególną uwagę zasługują wystawiane duże sztuki sceniczne, jak również małe teatryki polskie i obcojęzyczne, a także żywe obrazy organizowane z okazji rocznic patriotycznych. W formacji narodowej bardzo ważnym elementem były wspólne śpiewy pieśni patriotycznych i ludowych oraz recytacje wierszy<sup>64</sup>.

Ucząc szczerego umiłowania Ojczyzny, Marcelina Darowska uświadamiała wychowanki, że pogłębia się ono przez ofiarę i służbę, czyli przez świadomy czyn człowieka. W czasie rekolekcji odprawianych dla uczennic opuszczających zakład przypominała: „Wyście członkami kraju – powinniście mu być oddane sercem i duszą przez całe życie wasze! A PO CÓŻ WAS TA ZIEMIA NOSI, JEŻELI NIE MACIE JEJ SŁUŻYĆ?”<sup>65</sup>.

Nie ten jest patriotą, kto umie rozczulać się patriotycznie, ale zawodzi, gdy chodzi o spełnienie patriotycznego obowiązku, lecz ten, kto posiada wolę usprawioną do zgodnego z tym obowiązkiem czynu<sup>66</sup>. „Polak patriotą” to ten, kto potrafi ponieść ofiarę dla dobra Ojczyzny i potrafi jej dzielnie służyć.

Darowska rozumiała, że ofiara, zaparcie się siebie, praca nad sobą, szukanie dobra innych – w życiu Polaka patrioty są fundamentem, na którym opiera się dążenie do miłości, zgody i jedności. Wartości te mają zapanować w domu, rodzinie i w miejscu pracy każdej wychowanki.

Wychowanki niepokalańskie miały stać się w przyszłości zaczynem odrodzenia społeczeństwa polskiego. Otrzymawszy „zobowiązujące” wychowanie, były świadome potrzeby budowania więzów solidarności narodowej na dostępnym obszarze życia rodzinnego, prywatnego, sąsiedzkiego i w ten sposób przyczyniały się do budowania zrębów przyszłej wolności kraju<sup>67</sup>.

W trzy lata po śmierci Darowskiej wychowanki stanęły do generalnego egzaminu z „edukacji polskiej”, jaką otrzymały. W trudnych latach pierwszej

<sup>62</sup> Por. J. BOCHEŃSKI, *O patriotyzmie*, Warszawa 1989, s. 18.

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 23.

<sup>64</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Niepokalanki...*, dz. cyt., s. 190.

<sup>65</sup> M. DAROWSKA, *Rekolekcje dla uczennic* [mps AGSN].

<sup>66</sup> Por. J. BOCHEŃSKI, *O patriotyzmie*, dz. cyt., s. 28.

<sup>67</sup> Por. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Niepokalanki...*, dz. cyt., s. 193.

wojny światowej, wśród przetaczających się frontów, wychowanki starsze, młodsze i te, co dopiero wyszły z zakładów: babki, córki i wnuczki, pracowały w szpitalach wojskowych, przedzierały się przez obszar wroga jako kurierki, organizowały przewóz rannych, służyły w punktach dożywiania, brały udział w obronie Lwowa, pomagały w ewakuacji Polaków z terenów bolszewickich, angażowały się w plebiscyty. Doczekały one niepodległej Polski, której „zręby w ich sercach” budowała Matka Marcelina Darowska<sup>68</sup>.

Na podstawie powyższych analiz stwierdzić można, że w obszarze społecznym ideał wychowania młodego pokolenia wypracowanego przez Marcelinę Darowską jawił się jako wyzwanie, aby budzić w ludziach wrażliwość na potrzeby innych oraz podejmować działanie w kierunku ich zaspokojenia. W tym aspekcie praca ludzka jako wartość osobowa jest zadaniem życiowym każdego człowieka, który ponadto bierze odpowiedzialność za przywrócenie Ojczyźnie niepodległości.

Natomiast na płaszczyźnie narodowo-patriotycznej ideałem wychowania jest wzbudzenie ofiarnej i mądrej miłości do Ojczyzny, opartej na szacunku, które dokonuje się przez poznanie (nabywanie wiedzy o Ojczyźnie), bogacenie wyobraźni, rozwój i potęgowanie w sobie kultury ojczyściej, ofiarność i służbę, realizującą się w czynie człowieka, dążenie do zgody i wzajemnej miłości. Podstawą tak rozumianego ideału jest rozwój życia duchowego osoby, który opiera się przede wszystkim na cnocie i wierze chrześcijańskiej.

## ZAKOŃCZENIE

Troska o właściwe wychowanie człowieka nie traci swej aktualności, szczególnie dla ludzi odpowiedzialnych za formację młodego pokolenia. Doświadczenie współczesnego społeczeństwa przekonuje o braku konkretnych rozwiązań problemów wychowawczych, co wyraża się deficytem ideałów i koncepcji wychowania w duchu personalistycznym. Wydaje się, że reformatorskie, jak na ówczesne czasy, propozycje Matki Darowskiej winny być dostrzeżone i wykorzystane również obecnie.

Marcelina Darowska, żyjąc w okresie rozbiorów, potrafiła odczytać i zinterpretować ducha czasów. Żyła w okresie charakteryzującym się problemami natury społeczno-ekonomicznej, poczuciem zagrożenia i niepokojem w świecie, trudną sytuacją kobiet, a zwłaszcza pracą zawodową matek. W takiej konstelacji problemowej Matka Darowska stawiała czoło pytaniom: Jak żyć, aby życie ludzkie cechowało się godnością, wartością i sensem oraz było wypełnieniem posłannictwa chrześcijańskiego? Jak pomóc innym, szczególnie dzieciom i młodzieży, w przygotowaniu się do podjęcia życiowych zadań? Gdzie szukać dróg odnowy społecznej, moralnej i ideowej? W jaki sposób zaproponować

---

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 195.

dzieciom i młodzieży dążenie do poszukiwania sensu życia oraz znaczenie pracy nad sobą?

Rysem charakterystycznym pracy wychowawczej M. Darowskiej była dążność do wszechstronnego i integralnego rozwoju uposażeń natury ludzkiej. Ceniła indywidualne i praktyczne uzdolnienia życiowe człowieka. Pragnęła rozwijać jego osobowość moralnie zdrową i kulturalnie twórczą poprzez akcentowanie łączności z Bogiem, wykorzystanie naturalnego środowiska życiowego oraz tożsamości i tradycji narodowej. Chciała przede wszystkim zrozumieć człowieka w świetle Ewangelii Chrystusowej, przywracając mu nieskończoną wartość i „Boże podobieństwo”. Spostrzegła, że autoedukacyjne zaspokajanie potrzeb duchowych kształtuje w wychowankach nowe, wyższe pragnienia. Pierwszorzędnym i ostatecznym wzorem w prakseologii wychowawczej był dla niej Chrystus. Dlatego stosowała takie metody formacyjne, które mogłyby stanowić wzór dla współczesnych jej wychowawców.

Praca wychowawcza Matki Marceliny miała zawsze na celu, niezależnie od zewnętrznych okoliczności i problemów, uformowanie ludzi pełnych, o silnej osobowości, w których integrowały się wymiar ludzki, przygotowanie zawodowe i głęboka religijność. Według Matki takich właśnie ludzi potrzebował ówczesny Kościół oraz zniewolona Ojczyzna. Winni to być ludzie mocni, asertywni, o zdecydowanych przekonaniach, gotowi do ofiarnej służby Bogu i Ojczyźnie w miejscach i płaszczyznach, gdzie Bóg ich postawił, gotowych przeciwdziałać wpływowi zła, destrukcji i nihilizmu.

Podjęte w tym artykule zagadnienie ideału wychowania proponowanego i realizowanego przez M. Darowską ukazuje wartość, znaczenie oraz nośność zaproponowanej przez nią wizji wychowania.

Podsumowując, należy stwierdzić, że preferowany przez Błogosławioną ideał wychowania promuje pedagogikę ukierunkowaną teo- i chrystocentrycznie, humanistycznie, moralnie, a zwłaszcza personalistycznie. Ma to szczególne znaczenie dla poszanowania ludzkiej godności, podmiotowości, integralności i wolności osobowej. Jest to także zgodne z kierunkiem personalizmu chrześcijańskiego, który został doceniony przez II Sobór Watykański.

Płynące z bogatego doświadczenia pedagogicznego Matki Darowskiej spostrzeżenia powinny być nadal zgłębiane i asymilowane przez współczesne pokolenie chrześcijan.

## SUMMARY

### **The harmonious perfection of the person: A model of upbringing proposed by Blessed Marcelina Darowska**

The model of upbringing favoured by Blessed Marcelina Darowska comprised a schema with three basic themes: the Christian woman and Christian holidays, wifehood and motherhood, and the woman as citizen and patriot. At the centre of the model are

examples based on Christ, His Mother, the saints, and a demonstration of their attractiveness to those being raised. Love is given special emphasis – it forms the foundation of model and enlivens the very act of raising the young person. Sacrificial deeds – especially acts of selflessness in service to others and the Fatherland – also have their place. The burden of upbringing aims to help the individual to attain personal happiness (temporal and eternal) as well as collective happiness (earning entry into the Heavenly Kingdom). In the areas of wifehood and motherhood, the highest emphasis was placed on service in love with complete sincerity, self-sacrifice and the grace proper to women. Darowska showed the “citizen and patriot” ideal as necessitating active involvement in social work with an emphasis on the nobility of honest, hard work. She placed great importance on youth discovering and nurturing qualities such as: sacrificial love, respect for the Fatherland, familiarizing oneself with one’s culture, and undertakings seeking to ensure national unity and harmony. The unifying forces bringing all these qualities together, according to Marcelina, are love and the Catholic faith.

*Translation: Paul Bulas*

**Słowa kluczowe/ Key words:**

wychowanie, kobieta  
upbringing, woman



KS. MIECZYŚLAW KOGUT

## POCZĄTKI KLASZTORU KANONIKÓW REGULARNYCH W NOWOGRODZIE BOBRZAŃSKIM

Niewątpliwie wielką rolę w dziele ewangelizacji ziemi śląskiej i lubuskiej odegrali kanonicy regularni reguły św. Augustyna, którzy w swoim etosie łączyli mnisze powołanie do kontemplacji i modlitwy z apostołstwem duszpaster skim. Ich celem było uświęcenie samych siebie przez wspólne celebrowanie liturgii, modlitwę, pracę oraz uświęcanie innych przez zorganizowane duszpa sterstwo i pracę charytatywną<sup>1</sup>. W wyniku reformy gregoriańskiej od XI wieku poszczególne odłamy ruchu kanonickiego, kierujące się regułą św. Augustyna, zaczęły organizować się w kongregacje, a jedna z nich, tzw. kongregacja ar rowezyjska, w krótkim czasie z północnej Francji rozciągnęła swoje wpływy od Irlandii do Polski<sup>2</sup>. Z informacji zaczerpniętych z XV-wiecznej kroniki klasz tornej *Chronica abbatum Beatae Mariae Virginis in Arena*<sup>3</sup> dowiadujemy się, że Piotr Włostowic przed rokiem 1138, na szczycie góry Ślęzy miał zbudować klasztor, do którego sprowadził kanoników regularnych. Ze względu na trudne warunki klimatyczne klasztor miał być przeniesiony najpierw do położonej niżej miejscowości Górka, a następnie do Wrocławia przy kościele św. Wojcie cha, a w końcu na Wyspę Piaskową<sup>4</sup>. Było to wyjątkowo dogodne położenie,

---

<sup>1</sup> H.D. WOJTYSKA, *Duchowość kanoników regularnych*, Saeculum Christianum 3 (1996) nr 1, s. 127.

<sup>2</sup> L. MILIS, *L'ordre chanoines réguliers d'Arrouaise*, t. I, Brugge 1969, s. 141-177, 275-414.

<sup>3</sup> *Chronica abbatum Beatae Mariae Virginis in Arena*, w: G.A. STENZEL (red.), *Scriptores rerum Silesiacarum*, t. II, Breslau 1839, s. 162-165.

<sup>4</sup> Zob. M. CETWIŃSKI, „*Chronica abbatum beatae Mariae Virginis in Arena*” o początkach klasztoru, Acta Universitatis Wratislaviensis [dalej: AUWr] 1112, Historia 76, Wrocław 1989, s. 211-218.

bowiem opactwo było otoczone rezydencją książęcą, katedrą biskupią i wrocławskim ośrodkiem miejskim.

## I. CZAS ZAŁOŻENIA PREPOZYTURY

Kanonicy ze swej wrocławskiej siedziby od samego początku wykazywali wielki pęd do zakładania filii klasztornych i instytucji służących celom kultu i miłosierdzia. Wśród nich znajdował się klasztor św. Bartłomieja w Nowogrodzie Bobrzańskim, który został zlokalizowany nad Brzeźnicą. Jego lokalizacja zawsze budziła wśród historyków wiele pytań, gdyż miejsce to było przecież zagrożone ciągłymi powodziąmi<sup>5</sup>. Steller przypuszcza, że związane było ono z istnieniem w tym miejscu jeszcze w roku 1220 ważnej drogi handlowej<sup>6</sup>. Przypuszczenie swoje oparł na informacji zawartej w dokumencie papieża Honoriusza III z 9 stycznia 1222 roku, w którym wspomniano, że nowogrodzki klasztor udziela obcym pobożnej gościny i utrzymuje biednych<sup>7</sup>. Data fundacji jest nieznana. Istnieje wprawdzie dokument księcia Henryka Brodatego z 1217 roku<sup>8</sup>, który mówi, że to on ufundował klasztor, ale ze względu na zastosowaną tam tytułaturę, *dux Zlesie et Cracovie*, jego autentyczność została poddana w wątpliwość<sup>9</sup>. Taka tytułatura daje się zastosować dopiero po roku 1230. Niedługo później papież Honoriusz III w 1219 roku potwierdził zamiar Henryka mówiący o fundowaniu tam domu klasztornego i poprosił biskupa wraz z kapitułą, aby nadali dziesięciny *fratribus ordinis sancti Augustini* ze 120 łanów ziemi, ofiarowanej zakonnikom przez księcia Henryka<sup>10</sup>. Niedługo po tym fakcie kanonicy regularni otrzymają kolejne 200 łanów w ziemi lubuskiej,

<sup>5</sup> F. SCHILLING, *Ursprung und Frühzeit des Deutschtums in Schlesien und im Lande Lebus*, Leipzig 1938, s. 241.

<sup>6</sup> G. STELLER, *Die Anfänge des (Saganer) Augustinerstiftes in Naumburg am Bober (1217-1284)*, Archiv für schlesischen Kirchengeschichte 26 (1968), s. 19.

<sup>7</sup> C. GRÜNHAGEN (red.), *Regesten zur schlesischen Geschichte* [dalej: Regesten], *Codex Diplomaticus Silesiae, herausgegeben vom Vereine für Geschichte und Altertum Schlesiens* [dalej: CDSil], t. VII, cz. 1, Breslau 1884, nr 235.

<sup>8</sup> Tekst tego dokumentu brzmi: „In nomine Domini amen. / Nos Henricus Dei gratia dux Zlesie et Cracovie notum facimus tam presentibus / quam futuris, quod beato Bartholomeo in Novo Castro et fratribus ordinis sancti Augustini ibidem deo servantibus / ad honorem dei et predicti patroni villam, que dicitur Popowic contulimus et quicquid ad dextram montis castri / tenuimus a Bresnichia usque ad flavium, qui dicitur Bobr, dedimus predictis fratribus iure perpetuo possidendum. / Dedimus preterea eisdem CXX mansos de terra inculata iure Theutonico locandos cum omnibus emolumentis, / que in prefatis fluviis Bresnichia videlicet et Bobr tam in piscatura quam in molendinis et mellificiis in posterum / possunt provenire. Ut autem hec nostra donatio perpetuo inviolabilis perseveret, presentem cartam sigilli / nostri inpressione duximus munimine roborandam. Actum anno Domini incarnationis MCCXVII”, K. MALECZYŃSKI, A. SKOWROŃSKA (red.), *Kodeks dyplomatyczny Śląska* [dalej: KDS], t. II, Wrocław 1959, nr 178; G. STELLER, *Die Anfänge...*, art. cyt., s. 19-20.

<sup>9</sup> H. APPELT (red.), *Schlesisches Urkundenbuch* [dalej: SU], t. I, Wien – Köln – Graz 1971, nr 352 w komentarzach; A. POBÓG-LENARTOWICZ, *Kanonicy regularni na Śląsku*, Opole 1999, s. 45.

<sup>10</sup> KDS, t. II, nr 163.

a także pustych i czekających na zagospodarowanie<sup>11</sup>. Kolejnym bardzo ważnym źródłem mówiącym o założeniu kanonii w Nowogrodzie Bobrzańskim jest *Catalogum abbatum Saganensium*, spisane przez opata Ludolfa z Żagania. Ten wybitny opat całą inicjatywę fundacji klasztoru przypisuje księciu Henrykowi Brodatemu, a zwłaszcza jego świętej małżonce Jadwidze<sup>12</sup>. Biorąc pod uwagę powyższe dane, można przypuszczać, że powstanie tej kanonii datuje się na koniec drugiego dziesięciolecia XIII wieku. Celem tej książęcej darowizny było przede wszystkim włączenie kanoników w wielką akcją kolonizacyjną, jaką w owym czasie na tym terenie przeprowadzał książę Henryk Brodaty, po opanowaniu Łużyc i przesunięciu granic państwa na Zachód<sup>13</sup>. Mieli oni zadanie zagospodarowywania nowych obszarów<sup>14</sup>. Jest oczywiste, że kanonicy regularni nie byli pionierami w karczowaniu lasów na tym rejonie.

Nie wiadomo, skąd byli wzięci pierwsi zakonnicy. Dokument Henryka Brodatego z 1217 roku, jak i bulla papieża Honoriusza III mówią jedynie o ulokowaniu tam braci *ordinis sancti Augustini*. Natomiast wrocławski ordynariusz, biskup Wawrzyniec, w roku 1227 przy okazji poświęcenia kościoła pod wezwaniem NMP w Nowogrodzie Bobrzańskim, zakazał umieszczania w tamtejszym klasztorze innych braci niż kanoników regularnych *in ordine Arroasiensi*, nad którymi pieczę miał sprawować opat klasztoru na Piasku<sup>15</sup>. Wielu historyków jest zdania, że Henryk Brodaty, decydując się na fundację klasztoru w Nowogrodzie w latach ok. 1217-1219, miał na myśli właśnie wrocławskich kanoników regularnych, zwłaszcza że w tym czasie zależało mu szczególnie na ich poparciu<sup>16</sup>. Odmiennego zdania był W. Schlesinger, który uważał, że na początku mógł tam przebywać jedynie jeden prepozyt z kapłanem<sup>17</sup>. A. Pobóg-Lenartowicz słusznie tę opinię podważa, gdyż nie wydaje się to możliwe<sup>18</sup>. Biorąc pod uwagę rozmach akcji osadniczej, która legła

<sup>11</sup> Tamże, nr 178; H. GRÜGER, *Schlesisches Klosterbuch Naumburg am Bober. Praepositura conventualis, dann Abtei, später Praepositura ruralis der Regulierten Augustiner – Chorherren*, Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau 36-37 (1995-1996), s. 28.

<sup>12</sup> Fundacja ta została dokonana „in Newynborg, prope Boberam, in monte et circa ecclesiam sancti Bartholomei, deinde de monte translatum ad vallem, ad pedem videlicet ipsius montis prope aquas in ecclesiam beate Marie virginis”, *Catalogus abbatum Saganensium* [dalej: CAS], w: G.A. STENZEL (red.), *Scriptores rerum Silesiacarum*, t. I, Breslau 1835, s. 176-177.

<sup>13</sup> KDS, t. III, nr 327.

<sup>14</sup> B. ZIENTARA, *Henryk Brodaty i jego czasy*, Warszawa 1975, s. 255; A. POBÓG-LENARTOWICZ, *Uposażenie i działalność gospodarcza klasztoru kanoników regularnych we Wrocławiu do początków XVI w.*, Opole 1994, s. 53.

<sup>15</sup> „Nulli ergo liceat in loco illo aut alium ordinem ponere aut secularibus personis locum tradere, sed si persone predictae ibi defuerint abbas sancte Mariae Wratislaviensis fratres illic servituros provideat et si quid enormatis ibi emerit, sua visitatione cohibeat”, KDS, t. III, nr 340.

<sup>16</sup> A. POBÓG-LENARTOWICZ, *Uposażenie i działalność...*, dz. cyt., s. 58-60; tenże, *Jeszcze w sprawie autentyczności dokumentu księcia Henryka Brodatego dla klasztoru NMP na Piasku we Wrocławiu z 1221 r.*, Sobótka 48 (1993) z. 4, s. 341-350.

<sup>17</sup> W. SCHLESINGER, *Kirchengeschichte Sachsens in Mittelalter*, t. I-II, Köln 1962, s. 65, 231.

<sup>18</sup> A. POBÓG-LENARTOWICZ, *Kanonicy regularni na Śląsku*, dz. cyt., s. 46.

u podstaw założenia domu, musiała tam przebywać dość spora grupa kanoników, aby sprostać postawionym im zadaniom. Ta bardzo ceniona badaczka dziejów wrocławskich kanoników sugeruje, że dzieła kolonizacji tych ziem i stworzenia podstaw bytu nowego opactwa podjąć się musieli specjalnie delegowani z klasztoru wrocławskiego zakonnicy. Oni też najprawdopodobniej przedsięwzięli te prace, zanim konwent w Nowogrodzie nie został uzupełniony o miejscowe osoby<sup>19</sup>. Przekazanie tych znacznych obszarów do zagospodarowania kanonikom regularnym z Wrocławia, na dodatek na terenach istotnych tak dla państwa, jak i planów Henryka Brodatego, może świadczyć o tym, że klasztor wykazał się już wcześniej osiągnięciami w akcjach kolonizacyjnych<sup>20</sup>. Bardzo ciekawą, choć trudną do przyjęcia tezę wysunął w swej pracy F. Schilling. Wysuwa hipotezę jakoby kanonia w Nowogrodzie miała wziąć swój początek z Halle (Saale), gdzie od 1214 roku istniał klasztor kanoników regularnych, wywodzący się z Peterbergu. Niedaleko od Frankfurtu nad Odrą (ok. 5 km) znajdowała się wieś Tzschetzchnow, z niej właśnie, według tego badacza, wywodzić się mieli pierwsi bracia nowogrodzkiej prepozytury<sup>21</sup>.

Bazując na relacji spisanej przez opata Ludolfa z Żagania, można stwierdzić, że fundacja domu przebiegała jakby w dwóch etapach: najpierw zakonnicy zostali sprowadzeni do kościoła św. Bartłomieja *in monte*, a dopiero później, prawdopodobnie około roku 1227, osiedlili się przy nowo wybudowanym i poświęconym kościele NMP<sup>22</sup>. Możliwe, że były to dwie różne fundacje i niekoniecznie pierwsza grupa braci wywodziła się z wrocławskiego klasztoru. Warty podkreślenia był fakt, że opat Ludolf ani jednym słowem nie wspominał w swej kronice o tym, że w początkowym okresie swego istnienia klasztor podlegał zwierzchnictwu opactwa wrocławskiego. Nie pisał nawet o okolicznościach zerwania tej zależności. Natomiast od samego początku bardzo dobitnie podkreślał związki klasztoru w Nowogrodzie z macierzą w Arrouaise. Jednakże istniejący dokument wrocławskiego biskupa Wawrzyńca z roku 1227 bardzo jasno podkreśla tę zależność<sup>23</sup>. Trzeba przyznać, że Ludolf osiągnął zamierzony cel. Dopiero w drugiej połowie XV wieku kanonicy zażądali ze zdziwieniem stwierdzili, jakoby ich klasztor wywodził się z opactwa we Wrocławiu, i chcieli z tej okazji skorzystać przy reformowaniu życia wewnątrzklasztornego<sup>24</sup>. Istotne jest również to, że od samego początku, według słów Ludolfa, prepozytura w Nowogrodzie miała charakter konwentualny, to znaczy że przebywał w niej prepozyt, który miał do pomocy przeora wraz

<sup>19</sup> Tenże, *Uposażenie i działalność...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>20</sup> B. ZIENTARA, *Henryk Brodaty i jego czasy*, dz. cyt., s. 255.

<sup>21</sup> F. SCHILLING, *Ursprung und Frühzeit...*, dz. cyt., s. 263; zob. też: G. STELLER, *Die Anfänge...*, art. cyt., s. 33n.

<sup>22</sup> CAS, s. 177.

<sup>23</sup> Istnieje on do dzisiaj, zob. Archiwum Państwowe we Wrocławiu, sygn. Rep. 116, nr 7.

<sup>24</sup> Tamże, s. 319 - 320.

z pełnym konwentem<sup>25</sup>. Zachowane z tego okresu źródła z roku 1261 i 1263 wymieniają imię jednego tylko przeora klasztoru, którym był Swentosius (Swantco)<sup>26</sup>. W dokumencie z 1261 roku świadkują także inni bracia opactwa, ale bez oznaczenia funkcji, jakie mogli ewentualnie pełnić wówczas we wspólnocie<sup>27</sup>. Wraz z wymienionym w dyplomie opatem Henrykiem i wspomnianym już przeorem Swantkiem stanowili grupę 12 kanoników, co rzeczywiście może wskazywać na to, że przynajmniej od połowy XIII wieku w Nowogrodzie Bobrzańskim funkcjonował konwent z wymaganą liczbą braci<sup>28</sup>.

## II. OPACTWO

Pierwotnie klasztor w Nowogrodzie Bobrzańskim funkcjonował jako prepozytura opactwa wrocławskiego, jednakże ok. roku 1261 uzyskał on samodzielność jako opactwo, w ramach kongregacji arrowezyjskiej. Przypuszcza się, że był to owoc przychylności i życzliwości wrocławskiego ordynariusza, biskupa Tomasza I, który w tym roku gościł w klasztorze, nadając mu dziesięcinę z miejscowości Brzeźnica. Pierwszym opatem został Henryk, dotychczasowy przełożony klasztoru<sup>29</sup>. Na tym stanowisku nie był zbyt długo. Już w 1281 roku doszło do jego rezygnacji. Jakkolwiek nie posiadamy żadnych konkretnych informacji na ten temat, to jednak wydaje się bardzo prawdopodobne, że powodem rezygnacji był szybki rozwój nowogrodzkiej wspólnoty, a tym samym jej aspiracji, której nie mógł sprostać opat Henryk. Wydarzenia te miały także jakiś związek z chęcią uniezależnienia się od wpływów wrocławskiej macierzy. Henryk, choć z pewnością już posunięty w latach, był bowiem ewidentnym „człowiekiem z Wrocławia”<sup>30</sup>. Zarówno swój urząd prepozyta, jak i później opata zawdzięczał poparciu macierzystego klasztoru. Kilkakrotnie znajdujemy jego imię na dokumentach wydawanych przez konwent wrocławski<sup>31</sup>, do czego

<sup>25</sup> Tamże, s. 177.

<sup>26</sup> SU, t. II, nr 383, i Rep. 116, nr 14.

<sup>27</sup> Byli to: Konrad, Tetric (Dytryk), Rubin, Zdzisław (Sdyslav), Bogdan, Burchard (zapewne późniejszy opat), Jan (być może późniejszy opat), Wincenty, Jakub i Henryk, tamże. W dokumencie z 1263 r. brak jest Zdzysława, Wincentego i Jakuba, ale być może ukrywają się oni pod zwrotem „inni bracia klasztoru”, tamże.

<sup>28</sup> G. STELLER, *Die Anfänge...*, art. cyt., cz. 2, s. 46, uważa, że ogólna liczba braci wynosiła wówczas około 20. Do wspomnianej dwunastki dołączył on także pięciu braci przebywających na stałe w prepozyturze w Bytomiu nad Odrą i dwóch – trzech braci pełniących urząd proboszczów we wsiach klasztornych.

<sup>29</sup> A. ŚWIERK, *Średniowieczna biblioteka klasztoru kanoników regularnych w Żaganiu*, Wrocław 1965, s. 24; Ludolf napisał w swej kronice, że jakkolwiek prepozytura została przemianowana na opactwo w roku 1260 lub 1261, to jednak Henryk uzyskał godność opata już w roku 1256. W świetle zachowanej dokumentacji źródłowej nie wydaje się to wszakże możliwe; por. CAS, s. 179 wraz z przypisem 4.

<sup>30</sup> A. POBÓG-LENARTOWICZ, *Kanonicy regularni na Śląsku*, dz. cyt., s. 47

<sup>31</sup> Regesten nr 809. Dokument z 1253 r.

zresztą, jako prepozyt, zgodnie z ówczesną praktyką miał pełne prawo. Na jego miejsce wybrano Burcharda (I)<sup>32</sup>, który został jednak wybrany bez zgody – zapewne i udziału – opata wrocławskiego klasztoru, a był nim wówczas znany z różnych innych poczynąń Mikołaj Kwas<sup>33</sup>. Wydaje się, że tak elekcja nowego opata, jak i translacja klasztoru do Żagania nie były wcześniej konsultowane z macierzystym klasztorem na Piasku. W związku z tym Mikołaj wniósł do Arrovaise prośbę o unieważnienie wyboru Burcharda, jako że dokonał się on wbrew obowiązującemu prawu. Opat Burchard, chcąc zachować swój urząd, udał się pieszo na coroczną kapitułę generalną w Arrovaise. Tutaj wobec opata Mikołaja z Arrovaise i opata Mikołaja Kwasa z klasztoru na Piasku przedstawił swoje racje<sup>34</sup>. Misja się powiodła. Zawarto kompromis, być może pod wpływem innych opatów obecnych na kapitule generalnej. Mikołaj Kwas, zapewne w zamian za ustępstwo ze strony wrocławskiego klasztoru, został wybrany definitorem kongregacji. Burchard zachował swój urząd, a klasztorowi przez siebie kierowanemu zapewnił niezależność. Mikołaj Kwas natomiast otrzymał zaszczytny urząd, co zaspokoilo jego ambicje. Najprawdopodobniej nie przyznał się jednak do zawartego w Arrovaise kompromisu, jako że kronika klasztoru przytacza nam wersję, rozpowszechnianą przez Mikołaja po powrocie do Wrocławia, jakoby wyraził zgodę jedynie na translację opactwa, a nie na jego całkowite uniezależnienie. Opat Burchard miał ponoć podpisać zobowiązanie posłuszeństwa wobec klasztoru na Piasku. Dokument ten miał zostać rzekomo wykradziony przez przysłanego z Żagania brata, który zdobył tak wielkie zaufanie Mikołaja Kwasa, że ten nie tylko uczynił go swym kapelanem, ale także dopuścił do wszystkich tajemnic klasztoru, a więc i do archiwum. On miał być właśnie tą osobą, która domniemany dokument opata Burcharda wywozła do Żagania<sup>35</sup>. Nie wiadomo, ile w tym przekazie jest prawdy, a ile tylko usprawiedliwienia się Mikołaja Kwasa z decyzji podjętych na kapitule generalnej.

### III. TRANSLACJA OPACTWA DO ŻAGANIA

Ku wielkiej radości mnichów i większemu pożytkowi przeniesienie nowogrodzkiego konwentu do Żagania odbyło się 8 maja 1284 roku<sup>36</sup>. Dokonało się

<sup>32</sup> G. STELLER, *Die Anfänge...*, art. cyt., s. 46.

<sup>33</sup> *Chronica abbatum Beatae Mariae Virginis in Arena*, dz. cyt., s. 179-180.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Warto zacytować tu słowa Ludolfa, bo najlepiej oddają one znaczenie tej translacji: „Fuit igitur congregatio nostra usque in diem translationis in Saganum per annos circiter 60 in Newinburg jacens in campis in medio nationis perversae. O felicem horam, o tempus acceptabile, o diem salutis, in quo dignatus est dominus suam de Egipto transferre vineam faciens cum suis misericordiam in civitate munita. Vere misericordia domini est, quod consumpti non sumus. Si enim in loco primo manissemus dudum perissemus”, CAS, s. 181; zob. też T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój*

ono z inicjatywy księcia żagańskiego Przemka i za zgodą braci Konrada i Henryka. Bardzo aktywny udział w tym przedsięwzięciu miał także wrocławski biskup Tomasz II<sup>37</sup>. Kierował wówczas wspólnotą opat Tylman: „hic velud Enoch translatus est de terris in paradysum, dum de loco horroris et vaste solitudinis transpositus est in Saganum”<sup>38</sup>. Sposobnością do osadzenia w miejscowym kościele parafialnym nowogrodzkich kanoników regularnych stała się rezygnacja z urzędu tamtejszego plebana, Alberta, który wkrótce sam został kanonikiem regularnym. W wyniku porozumienia zawartego między księciem Przemkiem a biskupem Tomaszem II przybyli do Żagania kanonicy zachowali wszystkie uprawnienia, jakie przysługiwały do tej pory kościołowi parafialnemu, a więc jego dochody, prawo użytkowania trzech kaplic znajdujących się w obrębie parafii: Świętego Ducha (przy szpitalu u bram miasta), Świętego Krzyża, zwanej *capella leprosorum*, i św. Wincentego, we wsi określanej mianem Starego Żagania<sup>39</sup>. Następca Tylmana, Burchard (II), był pierwszym opatem wybranym już na nowym miejscu. Odtąd klasztor w Nowogrodzie stał się prepozyturą opactwa żagańskiego<sup>40</sup>, które znalazło się w ramach kongregacji arrowezyjskiej. Dzięki zapobiegliwości opata żagańskiego papież Bonifacy VIII bullą z 12 kwietnia 1295 roku wziął opactwo w opiekę Stolicy Apostolskiej i zatwierdził wszystkie jego posiadłości, przywileje i dochody<sup>41</sup>. Przeniesienie opactwa do stolicy księstwa wyraźnie wpłynęło na jego pozycję i znaczenie. Jednak konieczna była reforma życia wewnętrznego, którą przeprowadził jeden z najwybitniejszych tamtejszych opatów, Trudwin (1325-1347). Mając na względzie zasady podane w konstytucji papieża Benedykta XII *Ad decorem Ecclesie* z roku 1339, popierał studia członków wspólnoty, m.in. wysłał brata Hermana na studia prawnicze do Bolonii. Rozbudował bibliotekę, zwiększając jej zbiory przez darowizny, zakupy i produkcję własnego skryptorium. W klasztorze utrzymywał nawet kilku świeckich uczonych, którzy wygłaszali prelekcje dla mnichów i z pewnością prowadzili także wykłady w szkole klasztornej<sup>42</sup>. Za rządów opata Jana II (1376-1390) napływali do Żagania kanoniści i biegli w naukach biblijnych, których opat włączył do grupy *seniores*, stanowiących grono jego doradców<sup>43</sup>. Jeszcze większy rozkwit opactwa nastąpił za rządów najwybitniejszego opata żagańskiego, Ludolfa (1394-1422). Kładł on duży nacisk na przestrzeganie dyscypliny wśród mnichów, zwracając szczegól-

---

*Kościół katolicki na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953, s. 372, przyp. 6; A. POBÓG-LENARTOWICZ, *Kanonicy regularni na Śląsku*, dz. cyt., s. 49

<sup>37</sup> SU, t. V, nr 116.

<sup>38</sup> Tamże, s. 241.

<sup>39</sup> Tamże, s. 180-181; M. KAPLON, *Książęta śląscy a klasztor kanoników regularnych w Żaganiu w latach 1217-1439*, AUWr 126, *Historia* 19 (1970), s. 135.

<sup>40</sup> SU, t. V, nr 81.

<sup>41</sup> Regesten nr 2354.

<sup>42</sup> A. ŚWIERK, *Średniowieczna biblioteka...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>43</sup> J. DRABINA, *Idee koncyliaryzmu na Śląsku. Wkład miejscowych środowisk intelektualnych i ich upowszechnienie*, Kraków 1984, s. 37.

ną uwagę na rolę posłuszeństwa wobec przełożonych. Zasłynął jako kaznodzieja soborowy i synodalny oraz autor słynnego dzieła *Catalogus abbatum Saganensium*. Ponadto przyczynił się do największego rozkwitu biblioteki klasztornej.

## ZUSAMMENFASSUNG

### **Die Anfänge der Augustiner chorherren in Naumburg am Quais**

Im Jahr 1220 Augustiner sind nach Naumburg Am Quais angekommen. Der schlesischer Herzog Heinrich fratibus ordinis sancti Augustini hat Ihnen das Kloster und 120 Hufen Acker übergeben. Der Zweck dieser herzoglichen Donationen lag darin, um Augustiner auf diesem Gebiet Evangelisation zu führen und dieses Gelände zu wirtschaften. 8 Mai 1284 Herzog Przemko von Sagan und seine Brüder Konrad und Heinrich waren einverstanden, um diese Augustiner nach Sagan umzusiedeln.

*Ks. Mieczysław Kogut*

### **Słowa kluczowe/ Key words:**

Nowogród Bobrzański, Kanonicy Regularni, Książę Przemko  
Nowogród Bobrzański, Canons Regular, Przemko von Sagan



O. LEON NIEŚCIOR OMI

## CIERPIENIE SPRAWIEDLIWEGO W «KOMENTARZU DO KSIĘGI HIOPA» ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Św. Jan Chryzostom w swoim komentarzu<sup>1</sup> nie opowiada się za żadną teorią datacji życia Hioba. Z innych jego wypowiedzi wynika jednak, że okres jego życia lokalizował przed działalnością Mojżesza<sup>2</sup>. Hiob był potomkiem Abrahama w piątym pokoleniu. Żydzi mieli wyruszać z ziemi egipskiej z niewoli. Stwierdza, że w czasach mu współczesnych czczone były relikwie Hioba<sup>3</sup>. Czytni aluzję do rzekomego grobu Hioba w Arabii, dokąd w jego czasach ciągnęły liczne pielgrzymki<sup>4</sup>.

Czy miało znaczenie dla Chryzostomowej interpretacji Księgi Hioba to, że interpretator, jak wielu jemu współczesnych, uważał Hioba za postać historyczną? Wydaje się, że biskup Konstantynopola unikałby spekulacji na temat niektórych szczegółów, gdyby uznał Hioba za postać fikcyjną. Tu i ówdzie zmieniłby przedmiot swego zainteresowania. Skoro jednak sama Księga Hioba, pomimo zmyślnego przebiegu wydarzeń, stawia najgłębsze pytania o ludzką egzystencję dotkniętą cierpieniem, to i Jan Chryzostom, uczeń szkoły antio-

---

<sup>1</sup> Czas i okoliczności powstania dzieła wymagałyby badań na podstawie zestawienie z innymi dziełami tegoż autora. Znamienne, że Sorlin we wstępie do francuskiej edycji krytycznej *Komentarza* nie podejmuje tej kwestii. Zob. JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur Job*. Introduction, texte critique, traduction et notes H. SORLIN, L. NEYRAND, Paris 1988, t. I: chapitres I-XIV, *Sources Chrétiennes* 346; t. II: chapitres XV-XLII, *Sources Chrétiennes* 348.

<sup>2</sup> Opieramy się na krytycznym wydaniu niemieckim: JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentarius in Iob. Kommentar zu Hiob*, tłum. i red. U. I. D. HAGEDORN, Berlin – New York 1990, *Patristische Texte und Studien* 35 (dalej: In Iob), prol., przyp. na s. 201.

<sup>3</sup> In Iob 42,13.

<sup>4</sup> O tym zaświadcza Chryzostom na innych miejscach oraz inni autorzy (*Peregrinatio Egeriae*, 13,1-2).

cheńskiej, idąc bardziej za jej dosłowną niż przenośną wymową, w swoim komentarzu nie stępią bynajmniej ostrości tych pytań ani też nie zaciemnia odpowiedzi w niej dawanych. Co więcej, pomagają nawet współczesnemu czytelnikowi lepiej zrozumieć przesłanie autora Księgi Hioba i kwestia historyczności głównego bohatera nie zmienia w tym względzie niczego.

W niniejszym studium przedstawimy główne wątki sporu toczącego się wokół cierpienia Hioba w ujęciu naszego pisarza. Uczestnicy dyskusji są znani: Bóg, diabeł, Hiob, jego żona i przyjaciele.

## I. NIKT DOTĄD TYLKO NIE CIERPIAŁ?

Diabeł starannie opracowuje scenariusz tragedii. Główny jego zamiar – to doświadczenie losu uczynić maksymalnie dotkliwym. Cierpienie Hioba zostaje powiększone przez to, że ocalał świadek zdarzenia, który opisuje utratę całego majątku. Hiob, pozbawiony wołów, a następnie pasterzy, doznaje nie tylko straty w inwentarzu, ale i możliwości uzupełnienia tych strat. Napaść zbójców tym bardziej jest dotkliwa, że kończy się okrutnym mordem<sup>5</sup>. Chryzostom interpretuje zdarzenie, że „ogień spadł z nieba”, jako tragedię zesłaną, za przyzwoleniem Boga, bezpośrednio przez szatana<sup>6</sup>. Śmierć dzieci cechuje szczególnie dramat. Było to potomstwo liczne, bardzo miłowane, pobożne i dobrze wychowane. Dzieci znajdowały się w kwiecie wieku, przebywały razem na rodzinnej uczcie. Nawet ciało ich nie można było zidentyfikować. Na ironię losu ocalał posłaniec, by swoją relacją zadać jeszcze więcej bólu<sup>7</sup>. Jest szczególnie tragiczną tragedią, mając wiele dzieci, nagle stać się bezdzietnym<sup>8</sup>. Utracić dzieci – to zostać skreślonym z pamięci przyszłych pokoleń, bo dzieci zapewniają trwałość takiej pamięci<sup>9</sup>. Tragedię zwiększa sekwencja nieszczęść, które szybko następują po sobie i przybierają na sile<sup>10</sup>. Chryzostom jest przekonany, że zwiastunem tragicznej śmierci dzieci jest sam diabeł<sup>11</sup>. Zresztą z jego przyczyny następuje zawalenie się domu<sup>12</sup>. Diabeł jest zarazem sprawcą nieszczęścia, jak też jego narratorem. Nieszczęścia przychodzą zewsząd: od żywiołów natury, od ludzi i nawet od Boga<sup>13</sup>. Hiob nie miał wiele czasu na przyzwyczajenie się do nieszczęść, bo żył zawsze w pomyślności. Łatwiej jest nie otrzymać i nie mieć czegoś od początku niż mieć, a potem nagle stracić<sup>14</sup>. Okoliczności nieszczęścia

---

<sup>5</sup> In Iob 1,12d.

<sup>6</sup> In Iob 1,16a-17a.

<sup>7</sup> In Iob 1,18a.

<sup>8</sup> In Iob 1,16a-17a.

<sup>9</sup> In Iob 2,9a-9b.

<sup>10</sup> In Iob 1,16a-17a.

<sup>11</sup> In Iob 1,18a.

<sup>12</sup> In Iob 1,18a.

<sup>13</sup> In Iob 1,16a-17a.

<sup>14</sup> In Iob 1,21c.

są bardziej dotkliwe niż samo nawet nieszczęście<sup>15</sup>. Gdy nie powaliła Hioba utrata własnych dzieci, diabeł sięga po kolejny środek. Wychodzi z założenia, że nikogo człowiek nie ceni tak jak siebie samego. Dlatego wymierza atak przeciwko samemu Hiobowi. Narusza same podstawy egzystencji (*tōn anagkaiōn haptetai*). Zsyła na niego trąd od stóp aż po głowę. Dlaczego diabeł dopiero teraz sięga po ten środek? Chciał za pomocą mniejszych środków pokonać Hioba, by większa była jego hańba<sup>16</sup>. Wszystkie zmysły zostają dotknięte cierpieniem. Fetor zgnilizny własnego ciała odbiera mu zdolność właściwego rozróżniania zapachu czy smaku. Jedzenie staje się czymś przykrym, sen odstępuje<sup>17</sup>. Hiob tak cierpi, że jakby traci tożsamość swojej natury, dzieli los istot nierozumnych<sup>18</sup>. Cierpienia przewyższają możliwości jego ludzkiej, śmiertelnej natury<sup>19</sup>. Chorobę Hioba znamionuje pełnia nieszczęścia: brak opieki, ból i rozkład całego ciała<sup>20</sup>. Wszyscy go opuszczają, zostaje wypędzony z miasta<sup>21</sup>. Bliscy nie mają zrozumienia dla jego cierpienia. Zdaje się opuszczać go Bóg i ludzie. Cały świat staje się dla niego jakby wrogiem<sup>22</sup>. Zdaniem Chryzostoma choroba trwała wiele miesięcy<sup>23</sup>. Hioba wtrąca na dno cierpienia nie tylko długość choroby, ale i niebezpieczeństwo utraty nadziei. Jako narzędziem w próbie odebrania mu nadziei diabeł posłużył się jego własną żoną<sup>24</sup>. Według niektórych komentatorów – stwierdza Chryzostom – żona nie mówiła sama od siebie słów skłaniających do desperacji, gdyż niemożliwe, żeby nieszczęście męża tak ją zepsuło, ale to diabeł w nią się przeobraził<sup>25</sup>. Diabeł, podobnie jak przy upadku Adama, posługuje się kobietą, gdyż jest przekonany, że wielu, którzy stawili opór niejednej trudności, ulegli kobiecemu podszeptowi<sup>26</sup>. Słowa tej, którą Bóg stworzył, aby była wsparciem dla mężczyzny, nie służą pokrzepieniu, ale zniechęceniu. Pesymistyczne przesłanie kieruje ona do tego, który przecież miał nadzieję na poprawę, ufał Bogu i znał Jego miłość do ludzi<sup>27</sup>. Podobną przykrość wyrządzają mu przyjaciele. Są pozbawieni uczuć<sup>28</sup> i zachowują się jak wrogowie<sup>29</sup>. Nie wysłuchują go, ale sprzeciwiają się Hiobowi. Nigrawają się z niego i szydzą<sup>30</sup>. Cięższe od wszelkiej choroby jest usłyszeć za-

---

<sup>15</sup> In Iob 6,16a-18b.

<sup>16</sup> In Iob 2,4a-4c.

<sup>17</sup> In Iob 6,7b.

<sup>18</sup> In Iob 30,26a-29b.

<sup>19</sup> In Iob 6,8a-10a.

<sup>20</sup> In Iob 2,7a.

<sup>21</sup> In Iob 2,8a.

<sup>22</sup> In Iob 6,15a-16a.

<sup>23</sup> In Iob 2,9a-9b.

<sup>24</sup> In Iob 2,8a.

<sup>25</sup> In Iob 2,9a-9b.

<sup>26</sup> In Iob 2,9a-9b.

<sup>27</sup> In Iob 2,9a-9b.

<sup>28</sup> In Iob 6,21a.

<sup>29</sup> In Iob 6,22a-23b.

<sup>30</sup> In Iob 15,2a-3b.

rzut bezbożności przeciwko sobie<sup>31</sup>. Przyjaciele wyrządzają zło, utożsamiając go z bezbożnikami, którzy takie same ponoszą męki<sup>32</sup>. Nie zmierzają ostatecznie do jego pouczenia i pocieszenia, ale do przygnębienia<sup>33</sup>. Zdają się działać za poduszczeniem szatana. Pod zasłoną pobożnych mów przyjaciół i pocieszenia diabeł zadaje kolejne rany Hiobowi<sup>34</sup>. Stąd nasz komentator powie, że rozmowa z nimi to ostatecznie „walka z dzikimi zwierzętami”<sup>35</sup>. Próba ze strony diabła posługującego się przeciwko Hiobowi jego własnymi przyjaciółmi jest bardziej dotkliwa niż choćby utrata mienia<sup>36</sup>. Nadto nasz bohater toczy walkę z samym sobą. Nie zna powodów ani czasu mającego jeszcze trwać utrapienia. Dotkliwa była walka wewnętrzna związana z faktem, że dotknął go gniew Boży<sup>37</sup>. Nie ma nadziei na odmianę<sup>38</sup>. To właśnie brak nadziei na poprawę sytuacji czyni jego nieszczęście tak wielkim<sup>39</sup>. Jedynym wybawieniem może być śmierć<sup>40</sup>. Hiob nie tyle bolał nad chorobą swego ciała, co obawiał się pewnego zagubienia, do którego może ona doprowadzić innych ludzi, korzystających przedtem z jego opieki i pomocy<sup>41</sup>. Żona, pozbawiona środków, musi iść na służbę do innych<sup>42</sup>. Hiob obawia się, że inni, widząc jego cierpienie, zwątpią w sens prawości<sup>43</sup>.

Chryzostom w swojej interpretacji jeszcze bardziej uwypukla – już i tak w samej księdze natchnionej uwypukloną – pełnię cierpienia Hioba. W Hiobie ogniskuje się jakby wszelkie cierpienie człowieka i świata. Nikt dotąd tak nie cierpiał<sup>44</sup>. W nim każdy odnajduje swoje utrapienie jako cząstkę tamtego. Na tym między innymi polega uniwersalizm tej księgi i jej prezentacji przez Chryzostoma. Narzuca się skojarzenie z cierpiącym Sługą Jahwe, któregośmy „za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego” (Iz 53,4). Jednak Chryzostom, uczeń szkoły antiocheńskiej<sup>45</sup>, nie stosuje tutaj takiej typologii.

W komentarzu Chryzostomowym dochodzi do głosu kilka podstawowych pytań, wokół których koncentruje się również dyskusja w samej Księdze Hioba, toczona nad jego cierpieniem. Czy Hiob jest niewinny? Na czym polega jego niewinność? Dlaczego przysłała próba cierpienia? Dlaczego Bóg zysła cierpie-

<sup>31</sup> In Iob 8,21a-22b.

<sup>32</sup> In Iob 18,4b.

<sup>33</sup> In Iob 13,6a-7b.

<sup>34</sup> In Iob 15,2a-3b.

<sup>35</sup> In Iob 29,2b-5a.

<sup>36</sup> In Iob 19,10b-12b.

<sup>37</sup> In Iob 3,26a-26b.

<sup>38</sup> In Iob 7,15a-16b.

<sup>39</sup> In Iob 10,16a-22b.

<sup>40</sup> In Iob 6,8a-10a; 7,15a-16b.

<sup>41</sup> In Iob 2,11a-11g.

<sup>42</sup> In Iob 2,9C-9Da.

<sup>43</sup> In Iob 17,9a-b.

<sup>44</sup> In Iob 6,2a-3a.

<sup>45</sup> Nt. konsekwencji takiej egzegezy dla chrystologicznej interpretacji tekstów Starego Testamentu u św. Jana Chryzostoma zob. M. SIMONETTI, *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000, s. 182-191.

nie? Cierpienie jest karą ekspiacyjną wymierzoną grzesznikowi czy może próbą zesłaną na sprawiedliwego? Czy Bóg rzeczywiście interesuje się losem ludzkim? Jak należy ocenić postawę Hioba w cierpieniu? Czy Hiob zgrzeszył w cierpieniu? Dlaczego Bóg uniewinnił Hioba? Historia ma charakter sądu nad Hiobem i nasz komentator chętnie wykorzystuje ten motyw.

## II. HIOB GRZESZNY?

Hiob ma czyste sumienie. Nie był złym człowiekiem. Nikomu nie uczynił krzywdy<sup>46</sup>. Nie popełniał cudzołóstwa. Nie łamał przykazań. Nie czynił niesprawiedliwości wobec sług i niewolników. Nie wywyższał się, uznając wspólnotę losu z innymi<sup>47</sup>. Nie zaniedbywał się w rzeczach dobrych<sup>48</sup>. Uczynił wiele dobra, czego świadkiem jest tylko Bóg. Nie chce jednak o tym mówić i nie używa tego argumentu w polemice z przyjaciółmi<sup>49</sup>. Ukrywa swoje dobre uczynki, a gotów jest ujawniać grzechy<sup>50</sup>. W niektórych miejscach Złotousty dłużej zatrzymuje się nad dobrem czynionym przez Hioba, aczkolwiek opis ten nie wykracza poza ramy ogólnikowości podobnie zarysowane w Biblii<sup>51</sup>. Hiob zawsze starał się być posłuszny Bogu<sup>52</sup>. Robił właściwy użytek ze swego majątku<sup>53</sup>. Pomagał biednym ze względu na Boga<sup>54</sup>. Sprawdzał się jako mąż sprawiedliwy w okresie pomyślności, co nie jest na ogół rzeczą łatwą. Sprawiedliwy nie zostaje próbowany dopiero w ubóstwie, ale i już w bogactwie. Bogactwo stanowi niemałą próbę, gdyż na ogół odwodzi od pobożności. Ten, kto żyjąc w bogactwie, zachowuje pobożność, nie zasługuje na mniejszy szacunek od tego, kto podobnie postępuje w ubóstwie<sup>55</sup>. Pomimo szlachetnego postępowania ten sprawiedliwy był przygotowany na to, że Bóg może dotknąć go jakimś ciosem<sup>56</sup>.

Hiob nigdzie nie stwierdza, że jest niewinny. Niemniej jednak jego postępowanie na to wskazuje. Tymczasem jego przyjaciele oskarżają go o to, że uważa się za sprawiedliwego<sup>57</sup>. Stawiają niejako podwójny zarzut, że nie jest sprawiedliwy i że niesłusznie za takiego się uważa. Bildad wyraźnie stwierdza, że nie ma sprawiedliwego przed Bogiem. Śmiertelny człowiek nie może być

---

<sup>46</sup> In Iob 19,13a-23a.

<sup>47</sup> In Iob 31,13a-15b.

<sup>48</sup> In Iob 31,6a.

<sup>49</sup> In Iob 31,16a-b.

<sup>50</sup> In Iob 6,10a; 31,32a-34a.

<sup>51</sup> In Iob 29,13a-18b; 31,34b-40b.

<sup>52</sup> In Iob 23,8a-12a.

<sup>53</sup> In Iob 31,1a-5b.

<sup>54</sup> In Iob 31,35a-40b.

<sup>55</sup> In Iob 1,6a.

<sup>56</sup> In Iob 3,26a-26b.

<sup>57</sup> In Iob 32,2a-3c.

„czysty (*katharos*) przed Panem”<sup>58</sup>. W sporze na temat świętości Hioba postawione zostaje ogólne pytanie: czy może człowiek na ziemi zachować świętość? Elifaz wskazuje na to, że nawet swoim aniołom Bóg przypisuje jakąś skazę<sup>59</sup>. Nasz autor tak interpretuje sąd Elifaza: jak kondycja naszej natury jest przyczyną grzechu w nas, tak jest coś ułomnego w naturze aniołów, co skłania ich do pokory i skromności<sup>60</sup>. Podobnie jak Bildad, także Elifaz jest przekonany o winie Hioba. Na pewno Hiob znajdzie u siebie wiele grzechów<sup>61</sup>. Na wypadek, gdyby nie można było udowodnić mu winy, Sofar zabezpiecza się stwierdzeniem, że nikt nie zna zła popełnionego przez Hioba, tylko sam Bóg<sup>62</sup>.

Przyjaciele są zgodni. Jest to jednak zgodność wspomagająca diabelską logikę. Diabła podobnie znamionuje pesymistyczna diagnoza. Nie wierzy w to, że Hiob może być nienaganny<sup>63</sup>. Pesymizm ten wpływa zarówno na ocenę przeszłości, jak i na prognozę przyszłości. Diabeł, gdy zamierza dotknąć Hioba trądem, nie wierzy, żeby człowiek mógł cokolwiek postawić wyżej nad siebie. Człowiek wszystko odda, aby żyć<sup>64</sup>. Nie wierzy w ludzkie dobro lub tego dobra zazdrości. Diabeł bowiem zazdrości ludziom dobrym<sup>65</sup>. Podobną pobudką kierują się przyjaciele. Ich oskarżenia, wypływają z zazdrości<sup>66</sup>.

Z opisu postępowania Hioba wynika, że nie popełnił winy. Nie jest jednak prawdą, że za takiego się uważa. Na przykład Sofar przypisuje mu przekonanie o własnej niewinności, co nie jest prawdą<sup>67</sup>. Hiob nie uważał się za sprawiedliwego, tylko że konkretne dobro uczynił<sup>68</sup>. Wprawdzie nic nie wie o swojej nieprawości, ale nie wyklucza, że w czymś zgrzeszył<sup>69</sup>. Hiob nie jest świadom żadnej winy<sup>70</sup>, choć z drugiej strony uznaje się za winnego łamania prawa (*anomias*)<sup>71</sup>. Jest sprawiedliwy, ale przed Bogiem uznaje się za nieczystego (*akathartos*)<sup>72</sup>. Niekiedy mówi o grzechach, które popełnił<sup>73</sup>. Wyznaje, że jest grzesznikiem, i prosi o przebaczenie grzechów młodości<sup>74</sup>. Hiob uznaje, że nie można być czystym w tym życiu – nie tylko z powodu słabości (*to euteles*) natury czy jej podat-

<sup>58</sup> In Iob 4,17a.

<sup>59</sup> In Iob 4,18a.

<sup>60</sup> In Iob 4,19a.

<sup>61</sup> In Iob 22,2.

<sup>62</sup> In Iob 11,3b.

<sup>63</sup> In Iob 2,4a-4b.

<sup>64</sup> In Iob 2,4a-4b.

<sup>65</sup> In Iob 2,6a-6b.

<sup>66</sup> In Iob 4,2a-b.

<sup>67</sup> In Iob 11,4a.

<sup>68</sup> In Iob 32,2a-3c.

<sup>69</sup> In Iob 10,6a.

<sup>70</sup> In Iob 6,25b-27b.

<sup>71</sup> In Iob 8,2a-3b.

<sup>72</sup> In Iob 11,8b-12b.

<sup>73</sup> In Iob 15,7a-11b.

<sup>74</sup> In Iob 13,25b-26b.

ności na zniechęcenie, ale bo prostu nie da się takiej czystości zachować<sup>75</sup>. Po prostu człowiek jest grzeszny. Gdy Bildad twierdzi, że sprawiedliwemu będzie się powodzić, Hiob pyta: jakiemu sprawiedliwemu? Czy jest ktoś, kto pozostaje sprawiedliwy przed Bogiem? Nie ma człowieka sprawiedliwego. Bóg stworzył świat dla człowieka i wszystko inne z jego powodu. Dał mu prawo i przykazania. Człowiek był im nieposłuszny. Posłał Syna, a człowiek i Jego nie posłuchał. Dał mu możliwość pokuty, a człowiek nie skorzystał z tej możliwości, zagroził piekłem – a człowiek nadal był nieposłuszny. A mimo to Bóg dalej pragnął go uratować<sup>76</sup>. To Bóg uznaje kogoś za sprawiedliwego, a nie sam człowiek. „Nie wystarczy dla ocalenia moja sprawiedliwość”, stwierdza Hiob<sup>77</sup>.

Spór o sprawiedliwość Hioba jest pełen różnych dwuznaczności. Nie wiadomo, jak sprawiedliwość rozumieją przyjaciele: czy jako obiektywną wolność od zła, czy jako względną nienaganność stwierdzoną przez własne sumienie. Wydaje się, że Hiobowi odmawiają niewinności w obydwu sensach. Z pewnością Hiob nie przypisuje sobie niewinności w tym pierwszym sensie – jako doskonałej sprawiedliwości. Co do niewinności w drugim rozumieniu, to spotykamy tu kolejną dwuznaczność. Raz stwierdza brak poczucia jakiegokolwiek winy, innym razem mówi o popełnionej winie. Najprościej byłoby przyjąć, że Hiob uznaje jakieś winy z przeszłości, aczkolwiek obecnie sumienie nic mu nie wyrzuca, natomiast tamte przewinienia zostały jakoś okupione dobrem czynionym dla innych. Innym rozwiązaniem jest przyjęcie, że uznaje się za nienagannego w sumieniu w sensie negatywnym. Tak zdaje się rozumować, mówiąc, że nie jest sprawiedliwy dlatego, iż przypisuje sobie doskonałą cnotę, ale dlatego, że nikomu nie uczynił krzywdy i nikt nie ma powodu, by jego oskarżać<sup>78</sup>. Nie jest jednak winien tego, co wyrzucają mu przyjaciele<sup>79</sup>.

Wydaje się, że Hioba od przyjaciół różni pogląd na temat bardziej podstawowej kwestii: czy człowiek na ziemi może być pod każdym względem sprawiedliwy? Hiob zdaje się wykluczać taką możliwość, podczas gdy jego przyjaciele zdają się w nią wierzyć.

### III. CIERPIENIE ZA GRZECHY?

Spór o sprawiedliwość Hioba ma znaczenie dla kolejnej dyskusji: nad racjami jego cierpienia. Bodajże w dyskusji z Bildadem stawia się najwyraźniej pytanie o motyw zesłania przez Boga próby. Czy zesłał On pasmo nieszczęść na Hioba z powodu jego grzechów, czy tylko dla próby? Ponadto: Czy da się pogodzić ten drugi przypadek ze sprawiedliwością Boga?<sup>80</sup> Stwierdzenie Bildada nie pozostaje

---

<sup>75</sup> In Iob 14,4-6b.

<sup>76</sup> In Iob 9,4a.

<sup>77</sup> In Iob 10,15a-c.

<sup>78</sup> In Iob 12,2a-5b.

<sup>79</sup> In Iob 6,8a-10a.

<sup>80</sup> In Iob 8,4a-4b.

wia wątpliwości: Jeśli Bóg karci, to za nasze grzechy<sup>81</sup>. Bezbożni zginą. Widać to nieraz w życiu, jak Bóg poniża bogatych, a wywyższa ubogich<sup>82</sup>. Bildad rozpatruje przypadek dzieci, które zginęły, i twierdzi, że one zgrzeszyły bardziej niż ich ojciec<sup>83</sup>. Podobnie Sofar uważa, że Hiob cierpi za swoje grzechy<sup>84</sup>. Zdaniem Elifaza człowiek otrzymuje karę za swoje grzechy już tutaj, a otrzymuje ją każdy człowiek, bo nie ma sprawiedliwych<sup>85</sup>. Bezbożnik umrze przed czasem i niczego nie dokona<sup>86</sup>. Przyjaciele zatem jednomyślnie utrzymują, że Hiob cierpi z powodu złości (ponēria) swego serca. Bóg zagniewał się na niego<sup>87</sup>.

Spośród wypowiedzi trzech mówców jedynie u Elifaza spotykamy próbę wnikliwszego wejścia w zagadnienie. Czy rzeczywiście Bóg karze grzeszników? Nieraz przecież grzesznikowi się powodzi. Nie da się zaprzeczyć, że nierozumnych (afronas), czyli grzeszników, Bóg unicestwia w swoim gniewie, ale czyni to często bez pośpiechu i niewidocznie. Daje nieraz czas do poprawy. Jeśli Bóg niszczy Hioba, to dlatego, że jest on grzesznikiem. To, że chwilowo mu się powodziło, oznacza, że Bóg nie od razu go ukarał, ale przez jakiś czas okazywał przychyłność, aby się nawrócił<sup>88</sup>. Na wątpliwość, że są przecież niesprawiedliwi, którzy nie doznają w tym życiu jakiegokolwiek kary, ale dobrze im się powodzi, Elifaz odpowiada – jak interpretuje to nasz autor – stwierdzeniem, iż Bóg karze ich, ale na przykład we śnie. Elifaz odwołuje się do własnego doświadczenia, gdy Bóg nim wstrząsnął przez jakieś tchnienie i głos wewnętrzny. Te nocne traumy: zjawy i zatrważające sceny, mogą być bardziej dotkliwe niż nieszczęścia na jawie<sup>89</sup>. Elifaz wątpi w to, że Hiob cierpi jako sprawiedliwy dla jakiegoś innego pożytku, a nie dla kary. Może pomyślności zazna jego potomstwo, ale on będzie dalej poddany nieszczęściu, aby miał ciągle przed oczyma swoją niegodziwość<sup>90</sup>. Elifazowe oskarżenie Hioba o winę jest najbardziej subtelne i inteligentne.

Ustosunkowując się do poglądu przyjaciół, że cierpi za swoje grzechy, Hiob nie wyklucza takiej racji. Nade wszystko wierzy w sprawiedliwość Boga, którego w żaden sposób nie posądza o niesprawiedliwość (Hi 12,2a). To prawda, Bóg tępi nieprawych<sup>91</sup>. Największą mądrością życiową jest mieć przed oczyma to, że Bóg karci<sup>92</sup>. Tę prawdę odnosi do siebie. Najpierw wyznaje, w zgodzie ze swymi przyjaciółmi, że za wszystkim stoi sam Bóg. To był cios od Boga<sup>93</sup>.

---

<sup>81</sup> In Iob 25,4c-6b.

<sup>82</sup> In Iob 20,8a-10b.

<sup>83</sup> In Iob 8,5.

<sup>84</sup> In Iob 11,5a-6b.

<sup>85</sup> In Iob 25,4c-6b.

<sup>86</sup> In Iob 15,32a-35c.

<sup>87</sup> In Iob 4,6a.

<sup>88</sup> In Iob 5,6a.

<sup>89</sup> In Iob 4,12c; 4,13a-16c.

<sup>90</sup> In Iob 5,25a-27c.

<sup>91</sup> In Iob 27,12a-13b.

<sup>92</sup> In Iob 19,26a-b.

<sup>93</sup> In Iob 19,27a-27c; 20,8a-10b.



Przyznaje też, że cierpi z powodu swoich grzechów, że jest wielka przepaść pomiędzy nim a Bogiem<sup>94</sup>. Nie twierdzi, że cierpiąc tak wiele, był całkiem bez winy<sup>95</sup>. Któż jest jednak bez winy? U Boga każdy jest niesprawiedliwy (*adikos*)<sup>96</sup>. Każdy więc powinien obawiać się z tego powodu próby od Boga. Jeśli Hiob cierpi z powodu swoich grzechów, to i jego przyjaciele muszą się tego obawiać<sup>97</sup>. Trzeba rozróżnić człowieka złego (*ponēros*) i takiego, który pomimo skażenia pewną niesprawiedliwością nadal pozostaje w pewnym sensie sprawiedliwy (*dikaios*); tego pierwszego Bóg chce zgładzić, a drugiego – wypróbować<sup>98</sup>. Nawet gdy mamy pewność czyjejs przewrotności, nadal nic nie wiemy o zamiśle Boga, kiedy się spełnia. Każdy zły będzie pod każdym względem wypróbowany przez Boga, skarcony i ukarany (*kolasai kai timōrēsasthai*)<sup>99</sup>, ale Bóg decyduje na przykład o tym, kiedy to uczyni<sup>100</sup>. Napotykamy jakąś ambiwalencję w wypowiedziach Hioba. Z jednej strony tłumaczy doznane utrapienie swoimi grzechami, ale z drugiej zdaje się widzieć je jako próbę niezwiązaną z nimi. Stwierdza, że Bóg może go karać i bez grzechu<sup>101</sup>. Z mocy Boga wynika to, że może grzesznika pozostawić bez kary, a sprawiedliwego ukarać i skarcić<sup>102</sup>. W świecie nieraz jest tak, że niegodziwy żyje w pomyślności, a sprawiedliwy w niedostatku<sup>103</sup>. Dopuszcza możliwość, że jeśli nawet nie zgrzeszył, jest karcony<sup>104</sup>. Owszem, ta druga racja wydaje mu się bardziej prawdopodobna w jego przypadku. Wymaga czasu zrozumienie tego, że on, sprawiedliwy – w tym sensie, że nikomu nie czynił zła – jest karany razem z niesprawiedliwymi<sup>105</sup>.

Hiob do końca nie zna powodu swoich utrapień, ale ponieważ ma obecnie czyste sumienie, uważa, że ma prawo o nich myśleć czy mówić. Kto czyni nieprawość, ma usta zamknięte, ale jemu wolno mówić o przyczynie swego cierpienia, bo nie czynił nieprawości<sup>106</sup>. Przyznaje, że nie zna planów Bożych<sup>107</sup>. Boży plan jest ukryty. Nie rozumie sensu tragicznych wydarzeń ani też sensu swojej o nich niewiedzy. Dlaczego ciemność jest? Nie wiemy<sup>108</sup>. W odczuciu ludzkim pewne zdarzenia, które Bóg dopuścił, mogą być oceniane jako przejaw niesprawiedliwości. Nie wiemy, dlaczego Bóg na nie pozwala. Nie ma odpo-

<sup>94</sup> In Iob 9,2b.

<sup>95</sup> In Iob 6,2a-3a.

<sup>96</sup> In Iob 9,22-24b.

<sup>97</sup> In Iob 19,27d.

<sup>98</sup> In Iob 9,22-24b.

<sup>99</sup> In Iob 12,6a-c.

<sup>100</sup> In Iob 12,7a-10b.

<sup>101</sup> In Iob 23,12b-15d.

<sup>102</sup> In Iob 10,13a-b.

<sup>103</sup> In Iob 21,19a-22a.

<sup>104</sup> In Iob 25,4c-6b.

<sup>105</sup> In Iob 12,13a-b.

<sup>106</sup> In Iob 27,5b-6b.

<sup>107</sup> In Iob 9,29.

<sup>108</sup> In Iob 27,14a-28,3b.

wiedzi, dlaczego ktoś niesłusznie (*adikōs*) cierpi<sup>109</sup>. Dlatego odwołuje się do sądu Boga (*eis kritērion*)<sup>110</sup>. Hiob domaga się od Boga, aby pokazał mu jego grzechy, choć wie, że poznanie powodu tego skarcenia nie złagodzi cierpienia<sup>111</sup>. Tylko w takim sądzie byłoby możliwe ustalenie przyczyn jego cierpienia<sup>112</sup>. Hiob jest gotów przyjąć każdy wyrok Boży i wobec oskarżenia przyjaciół przedstawia sprawę przed trybunałem Bożym, aby sam Bóg rozstrzygnął o jego ewentualnej winie i podał racje zesłanej próby. Błędem przyjaciół jest to, że przesądzając o winie, przesądzają o samym charakterze cierpienia. Karcą go, gdy tymczasem jest to sprawa między nim a Bogiem<sup>113</sup>. Bóg może dotykać próbą z różnych powodów. Hiob woli więc powstrzymać się od wyrokowania na temat powodów, dla których teraz cierpi, a całą sprawę oddać w ręce Boga.

#### IV. GRZECH W CIERPIENIU?

Uwzględniając samą treść dialogu, niezależnie od jego chronologii, dotychczas przebiegał on następująco:

- Nie popełniłem żadnej niesprawiedliwości.
- Nieprawda. Jesteś winien.
- Jestem grzesznikiem, choć obecnie sumienie nic mi nie wyrzuca.
- Bóg karze grzeszników.
- Karze? A nieraz nieprawym powodzi się dobrze.
- Bóg zawsze karze, choć nieraz w sposób niewidoczny. I ciebie karze, bo jesteś grzesznikiem. Na pewno zgrzeszyłeś, choć może tylko w swoim wnętrzu. Zasłużyłeś na cierpienie.
- Zgadzam się, że zasłużyłem na cierpienie, ale nie wiem, dlaczego Bóg dotyka mnie cierpieniem. Może po to, by mnie wypróbować?

W tym momencie z trójki przyjaciół inicjatywę przejmuje Elifaz. Już w dotąd prowadzonej dyskusji wykazywał się szczególną inteligencją i umiejętnością wchodzenia w logikę myślenia oponenta. Przyznaje rację Hiobowi. Tak, to prawda, Bóg nieraz dotyka cierpieniem tylko po to, by wypróbować. Dystansuje się jakby na chwilę od swoich przyjaciół trzymających się uproszczonej koncepcji cierpienia jako kary za grzechy mającej na celu zniszczenie grzesznika. Wskazuje na opatrnościowy i leczniczy charakter takiej kary. Dopuszcza i inne motywy zesłania przez Boga cierpienia na człowieka. Elifaz nie twierdzi, że w boskim karceniu tylko niegodziwi są doświadczeni karą, bo może być tak, iż nie z powodu kary, ale dla jakiegoś pożytku ktoś zostaje doświadczony. Zresztą

<sup>109</sup> In Iob 24,1-8b.

<sup>110</sup> In Iob 17,9a-b; 13,17a-b; 23,7a-b; 25,4c-6b.

<sup>111</sup> In Iob 13,24a-25b.

<sup>112</sup> In Iob 23,7a-b.

<sup>113</sup> In Iob 21,3a-6a.

nawet niegodziwi mogą wynieść jakiś pożytek z kary, która ich spotyka<sup>114</sup>. Karcenie Boże nie zawsze ma na celu zniszczenie człowieka. Bóg okazuje się Lekarzem, który nas leczy, sprawiając boleść, a gdy dzieło zakończy, ból mija i przychodzi spokój<sup>115</sup>. Czyni On tak świadomie<sup>116</sup>. Zachęca, by Hiob zobaczył, jak Bóg karci, ale nie oskarża (*epitimētikos estin, ouchi katēgorētikos*)<sup>117</sup>. Elifaz jakby też dystansował się wobec oskarżenia o niegodziwość wysuwanego przez jego przyjaciół przeciwko Hiobowi. Mógłby ktoś bronić Hioba, że jednak jest sprawiedliwy. I na taką ewentualność Elifaz się zabezpiecza. Stwierdza, że Bóg jest sprawiedliwy. Bóg nie wyrzuca mu niesprawiedliwości wobec wdów i sierot<sup>118</sup>. Jeśli cierpi, to może dlatego, że Bóg chce go wychować, doświadczyć. Ponadto cierpienie jest wpisane w życie człowieka. W ludzką naturę wpisana jest udręka<sup>119</sup>. Może świat zwierząt charakteryzuje się jakąś niepodatnością (*anaisthēsia*) na cierpienie, ale człowiek zawsze będzie posiadał zdolność do jego odczuwania<sup>120</sup>. Będzie więc na nie skazany. W subtelnej mowie Elifaza pojawia się pewna argumentacja filozoficzna za cierpieniem jako pewną koniecznością w świecie, gdzie duch zostaje połączony z materią. Jednak argument ten występuje jedynie zdawkowo.

Elifaz zaczyna przyznawać rację Hiobowi, że Bóg może próbować kogoś bez intencji karania. Bóg karci i karze (*koladzei kai timōreitai*), aby nas poprawić<sup>121</sup>. W swojej Opatrzności wydał Hioba na zaraźliwą chorobę, ale nie wydał na śmierć, bo wcale go nie opuścił<sup>122</sup>. Niemniej przyznanie racji Hiobowi służy za podstawę do kolejnego oskarżenia: To prawda, Bóg może kogoś karcić, a nie karać, wychowywać, a nie niszczyć. Na tym polega sprawiedliwość i dobroć Boga. Ale ty tej prawdy nie stosujesz do siebie. Przyznając ją co do innych, uważasz, że w twoim przypadku Bóg, jeśli nawet cię próbuje, a nie karze, popełnia niesprawiedliwość. Elifaz posądza Hioba o to, iż sądzi, że Bóg wyrządza mu niesprawiedliwość<sup>123</sup>. Jeśli stwierdza dyplomatycznie, że wszyscy dopuszczamy się bezprawia przez wiele słów<sup>124</sup>, to zapewne ma na myśli Hioba, który niesłusznie oskarża Boga. Bóg nie czyni niesprawiedliwie, jak sądzi Hiob. On ocala swoje stworzenie<sup>125</sup>. Bóg nie odpląca od razu, ale nieraz powoli doprowadza rzecz do końca. Hiob nie powinien spieszyć się z poznaniem Bożego wyroku, aż doprowa-

<sup>114</sup> In Iob 5,15b-16b.

<sup>115</sup> In Iob 5,17a-17b.

<sup>116</sup> In Iob 5,18a-18b.

<sup>117</sup> In Iob 34,21a-25b.

<sup>118</sup> In Iob 34,21a-25b.

<sup>119</sup> In Iob 5,7a; 7,1a.

<sup>120</sup> In Iob 5,7b.

<sup>121</sup> In Iob 33,8a-10a.

<sup>122</sup> In Iob 33,10b-23b.

<sup>123</sup> In Iob 35,11a-16a.

<sup>124</sup> In Iob 34,36a-37b.

<sup>125</sup> In Iob 33,30a.

dzi On wszystko do końca<sup>126</sup>. Bóg ustanawia ciepło i zimno. Dlaczego nie jednokową optymalną temperaturę? Aby człowiek w swoich zmysłach się nie wynosił. Trzeba ćwiczyć się w pokorze. Bóg stworzył człowieka słabym, a ten sądzi, że jest mocny, przez to stając się jeszcze słabszym<sup>127</sup>. Hiob nie rozumie planów Bożych, a ufając sobie, w coraz większą popada ciemność. Elifaz mówi do Hioba: Teraz doznajesz bólu, ale śmierć cię z niego uwolni<sup>128</sup>. Wzywa go do cierpliwości. Na chwilę przyjmując niewinność cierpiącego, wraca do pierwotnego oskarżenia: Jesteś winien, bo choćbyś nie popełnił innych grzechów, masz ten jeden, mianowicie buntujesz się przeciw Bogu. Dlatego czeka cię śmierć.

O niewłaściwą postawę Hioba w cierpieniu posądzali go już pozostali przyjaciele. Sofar wskazywał na podwójne nieszczęście: nie tylko cierpi, ale zdaje się być pozbawiony rozsądku<sup>129</sup>. Wyrzucał mu też gadulstwo<sup>130</sup>. Wszyscy napiętnują go za to, że sprzecza się z Bogiem<sup>131</sup>. W ustach Elifaza oskarżenie brzmi bardziej konkretnie. Hiob szemrze przeciwko Bogu, posądza go o niesprawiedliwość. Pewnie ma na myśli zdawkową wypowiedź Hioba o ludzkim odczuciu niesprawiedliwości wobec przytrafiających się niekiedy nieszczęść oraz ostentacyjne wyrażanie swego bólu (Hi 1,20; 3,3)<sup>132</sup>. Nawet gdyby Hiob był niewinny i cierpiał dla próby, a nie kary, Elifaz stosuje jeszcze jeden argument w swoim oskarżeniu. Abstrahując od wcześniejszej jego postawy, a jakby łapiąc go za słówko, wysuwa zarzut odnośnie do sposobu cierpienia.

Oskarżenie jest kłamliwe, bo Hiob wobec owej sekwencji nieszczęść praktykował niezmiennie cierpliwość. Zaprawiony do cierpienia w jednych nieszczęściach, znosił wytrwale inne<sup>133</sup>. Jeśli raz czy drugi nazwał cierpienie niesprawiedliwym, to mówił jedynie o ludzkim odczuciu. Rozumowi ludzkiemu nieraz wydaje się, że jakieś nieszczęście przychodzi na człowieka niezasłużenie, niesłusznie. Hiob wszakże nigdy nie rozstrzygał – jak mogliśmy zobaczyć – że jakieś zdarzenie w ogóle zdarzyło się niesłusznie. Nie rozumiejąc czegoś, wolno odwołać się do sądu Boga i Jego samego o to zapytać.

Atakowany Hiob pozwala sobie na zaatakowanie swoich rozmówców. To ich postawa jest niewłaściwa wobec jego cierpienia. Bezcelnością jest już to, że przyjaciel wypowiada się na temat obcego cierpienia, stojąc na zewnątrz całej sytuacji. Owo wielkie cierpienie, zamiast zjednywać przebaczenie i usprawiedliwienie i wzbudzać litość, staje się podstawą do oskarżenia, odmowy przebaczenia czy nawet potępienia. Zamiast dowodem pobożności staje się dla jego przyjaciela dowodem bezbożności cierpiącego. Tacy sędziowie cudzego

---

<sup>126</sup> In Iob 34,12a-17c.

<sup>127</sup> In Iob 37,7b.

<sup>128</sup> In Iob 37,17a-b.

<sup>129</sup> In Iob 16,16a-18a.

<sup>130</sup> In Iob 11,2a.

<sup>131</sup> In Iob 32,2a-3c.

<sup>132</sup> In Iob 24,1-8a.

<sup>133</sup> In Iob 1,16a.

cierpienia nie wychodzą od sytuacji indywidualnego człowieka, jego postępowania, ale od swoich teorii na temat kary i karcenia przez Boga<sup>134</sup>. Nawet gdyby mieli rację, to niewłaściwie postępują, bo wynoszą się nad cierpiącego, nie mając szacunku ani do cierpiącego, ani do Sprawcy tego cierpienia<sup>135</sup>. Gdyby znaleźli się w sytuacji Hioba, nie byłiby sędziami, jak to obecnie czynią<sup>136</sup>. Wobec zarzutów przyjaciół pozostaje milczenie<sup>137</sup>. Słuszność ich argumentów zostaje poddana w wątpliwość na podstawie intencji, którą się kierują.

Wychodząc poza dialog Hioba ze swymi przyjaciółmi, warto przyjrzeć się w szczególności postawie, z jaką znosi on nadmiar swojego nieszczęścia. Chodzi nade wszystko o gesty i słowa, którymi wyraził tę postawę. Rozmówcy Hioba mogli krytycznie odebrać przede wszystkim dwa zachowania Hioba: rozerwanie szat i przeklinanie dnia swoich narodzin.

– „Hiob wstał, rozdarł swe szaty” (Hi 1,20). Jeśli rozrywa szaty, a czynił to przecież Mojżesz i Jozue, to nie jest to gest buntu przeciwko Bogu, ale wielkiego bólu, do którego jako ojciec rodziny miał prawo. Inne nieszczęścia nie wstrząsnęły nim tak bardzo wszystkie jak to ostatnie, utrata dzieci. Wprawdzie okazał tym „słabość natury”, która ulega wstrząsowi pod wpływem takiej tragedii, z drugiej strony zachowuje „filozoficzną niezłomność właściwą sprawiedliwemu” (*tou dikaiou to filosofon*). Jakby na ironię oddaje diabłu nawet resztę, która zostaje, to jest swoją szatę<sup>138</sup>. W odróżnieniu od filozofa, który w takim momencie stawiałby przesadne wymagania i zalecałby powstrzymanie się od żalu – Chryzostom podejmuje subtelną krytykę stoicyzmu: Hiob pozwala sobie na smutek, bo i podobny smutek okazywał św. Paweł czy sam Jezus<sup>139</sup>. Hiob wyrzuca sobie pewną ostentacyjność słowną w cierpieniu, ale cierpiący mają to siebie, że nie chcą ukrywać swego cierpienia<sup>140</sup>. Z drugiej strony Hiob praktykuje wstrzemięźliwość w opowiadaniu o swojej tragedii. Nigdzie na przykład nie wspomina swoich nieszczęść, a jedynie mówi o rozdzierającym go bólu<sup>141</sup>. Warto wskazać na fakt, że cierpiący dokonuje najbardziej spektakularnego gestu bólu nie z powodu własnego cierpienia, ale swoich najbliższych.

– „Niech przepadnie dzień mego urodzenia” (Hi 3,3). Przekleństwo dnia swoich narodzin, niemożliwe zresztą do spełnienia, nie jest wyrazem wewnętrznej złości, bluźnierstwa czy naigrawania się z Opatrzności Bożej, ale słowami zwykłego przygnębienia i bezradności pokazującymi ogrom nieszczęścia. W pewnym momencie Hiob nawet przeprosza za to przekleństwo, ale nie czynił tego, kierując

<sup>134</sup> In Iob 6,2a-3a.

<sup>135</sup> In Iob 19,3b-4d.

<sup>136</sup> In Iob 13,10b-13.

<sup>137</sup> In Iob 6,24a-24b.

<sup>138</sup> In Iob 1,20a.

<sup>139</sup> In Iob 1,20b-21b.

<sup>140</sup> In Iob 16,16a-18a.

<sup>141</sup> In Iob 8,4a-4b.

się podszeptem zła, lecz pod wpływem przejmującego bólu<sup>142</sup>. Nie przemawia z jestestwa swojej natury, ale pod wpływem zamętu i ciemności duszy<sup>143</sup>. Padając na kolana, wyraża bojaźń Bożą<sup>144</sup>. Słowa jego przekleństwa mają podobny sens jak słowa Jezusa, który mówi o Judaszu, iż „byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził” (Mt 26,24). Chryzostom zdaje się sądzić, że Jezusowej wypowiedzi nie należy rozumieć dosłownie, ale jako zapowiedź czegoś strasznego i dotkliwego, co ma spotkać Judasza<sup>145</sup>. Podobnie jeśli Hiob pochwała śmierć, to nie dlatego, że gardzi życiem, ale uważa, iż w określonych przypadkach, jak na przykład jego własny, jedynie śmierć może uwolnić od nieszczęścia ponad miarę. Udręka jest tak wielka, że śmierć wydaje się być najlepszym rozwiązaniem. Hiob chwali dzieło Opatrzności Bożej, w którym także śmierć okazuje się dla nas pożyteczna. Dla człowieka staje się ona spoczynkiem (*anapausis*). Jednak życie jest jeszcze bardziej atrakcyjne, a jest takie po to, byśmy zbyt pośpiesznie nie podążali ku śmierci<sup>146</sup>. Wytrzymuje nie siłą swojej natury, ale siłą pobożności i bojaźni Bożej, tak że nie popełnia samobójstwa<sup>147</sup>. Hiob chce żyć i opowiada się po stronie życia, zarówno tego teraźniejszego, jak i przyszłego. Pragnąłby chociaż na jeden miesiąc wrócić do dawnej pomyślności<sup>148</sup>. Spodziewa się, że uda się do Hadesu<sup>149</sup>. Chciałby, aby przy śmierci zapadł inny wyrok u Boga niż teraz<sup>150</sup>. Zdaje się wierzyć w zmartwychwstanie ciał<sup>151</sup>.

Inne słowa, które wypowiedział Hiob w czasie swojej udręki, nie wymagają już obrony, lecz przeciwnie, są argumentem za jego niewinnością.

– „Nagi wyszedłem z łona matki i nagi tam wrócę” (Hi 1,21). Żałoba nie zabija w nim respektu dla zamysłów Bożych. Cierpiący wskazuje na względność naszego posiadania. Tak naprawdę niczego nie mamy na własność, lecz wszystko jakbyśmy pożyczili od Boga. Dlatego Bóg stworzył nas nagimi i uczynił śmiertelnymi, abyśmy zrozumieli, że tak naprawdę nic do nas nie należy, i żebyśmy zachowali wobec tego wszystkiego pewien dystans<sup>152</sup>. W tym fakcie jest jakieś pocieszenie na ewentualność utraty czegoś: to nie było do końca nasze<sup>153</sup>. Nasz komentator odwołuje się do greckiej etymologii słowa oznaczającego pieniądze, *chrēmata*, które zostały nam dane właśnie „dla posługiwania się ni-

<sup>142</sup> In Iob 6,3b-4c.

<sup>143</sup> In Iob 21,3a-6a.

<sup>144</sup> In Iob 1,20b-21b.

<sup>145</sup> In Iob 3,1a-3b; 3,20a-23b.

<sup>146</sup> In Iob 3,20a-23b.

<sup>147</sup> In Iob 6,11a-12a.

<sup>148</sup> In Iob 29,2a.

<sup>149</sup> In Iob 17,10a-16b.

<sup>150</sup> In Iob 23,7a.

<sup>151</sup> In Iob 19,26a-b.

<sup>152</sup> In Iob 1,20b-21b.

<sup>153</sup> In Iob In Iob 1,21c.

mi”, *pros chrēsin*, a nie – dodajmy – ich posiadania<sup>154</sup>. Jeśli człowiek jest tego świadomy, łatwiej pogodzi się na przykład z ich utratą.

– „Stało się jak spodobało się Panu. Dał Pan i zabrał Pan” (Hi 1,21)<sup>155</sup>. Stało się więc coś zwyczajnego, utraciliśmy coś, co i tak wcześniej czy później byśmy utracili, bo nie było nasze. Mógł Hiob sobie pomyśleć: Nie pytałem Boga, gdy mi dawał, dlaczego dawał. Nie dał przecież jako nagrodę za moje uczynki, po prostu dał; więc i nie powinienem pytać Go, dlaczego zabiera. Zaufam zamysłom Boga. W dodatku pocieszenie odnajdujemy w osobie Tego, kto nas tych dóbr pozbawia. Tym, który nas tak ogołocił, jest sam Pan. On wziął swoje, wcale nie łamiąc sprawiedliwości<sup>156</sup>.

– „Niech będzie imię Pańskie błogosławione” (Hi 1,21). Słowa błogosławiące ostatecznego sprawcę nieszczęścia są kulminacją dojrzałej postawy cierpiącego. Widzimy, do jakiego stopnia Hiob respektuje zamysły Boże. Hiob nie wyrzuca Bogu, że wielu niegodziwym dzieje się dobrze, a on niewinnie cierpi. Nie oskarża Boga o brak troski o ludzkie sprawy. Nie dopuszcza się tego ani w słowach, ani w myślach<sup>157</sup>. Nie tylko powstrzymuje się przed złorzeczeniem Bogu, ale nawet Go błogosławi. Chryzostom dodaje do powyższych słów – zapewne za dostępnym mu kodeksem Septuaginty<sup>158</sup> – „na wieki”. Jego dziękczynienie obejmuje zatem nie tylko obecny stan rzeczy, ale i przyszły. Należy bowiem dziękować nie tylko za czas posiadania, ale i czas nieposiadania. W przypadku Hioba oba te okresy były mu pożyteczne, bo gdy nie miał bogactwa, nauczył się cnoty, stając się później duchowo bogatszym niż wcześniej materialnie był bogaty<sup>159</sup>.

– „Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?” (Hi 2,10). Hiob pyta retorycznie żonę nakłaniającą go do zwątpienia. Nawet gdyby w życiu było samo zło, należy je przyjąć, bo Bóg jest Panem nad wszystkim. Ale Bóg wszakże dawał wcześniej dobro, więc pamięć o tym powinna pomóc znieść obecne zło. Nie zasłużyliśmy na dobro, nie możemy też użalać się na zło. Nie do nas należy rozstrzygać o słusności Bożych wyroków<sup>160</sup>.

Hiob nie tylko nie przejawia buntu wobec Boga, nie kwestionuje Jego sprawiedliwości, ale okazuje wdzięczność za Jego zamysły i działanie. Nie wnika w przyczyny cierpienia, które go spotkało, ale wskazuje na rację dla jedynie słusznej moralnie postawy wytrwałości. Bóg jest dobrym Panem wszystkiego, a my Jego własnością. Jesteśmy jedynie względnymi właścicielami takich dóbr, jak majątność, rodzina, zdrowie czy własne życie. Należy zaakceptować

<sup>154</sup> In Iob 1,20b-21b.

<sup>155</sup> Pierwsze zdanie występuje tylko w LXX.

<sup>156</sup> In Iob 1,21c.

<sup>157</sup> In Iob 1,22a.

<sup>158</sup> Wielu starożytnych autorów poświadcza występowanie takiego wariantu tekstu (Justyn Męczennik, Orygenes, Atanazy Aleksandryjski, Bazyli Wielki, Euzebiusz z Cezarei, Jan Damasceński).

<sup>159</sup> In Iob 1,21e.

<sup>160</sup> In Iob 2,10c.

wszystko, co od Niego otrzymujemy, i utratę tego, co nam zabrał. Przewrotność oskarżenia Elifaza o to, że Hiob podważa słusność Bożych wyroków, przejawia się między innymi w wyrwaniu niektórych słów i gestów Hioba z kontekstu całej jego postawy.

## V. BÓG OBOJĘTNY?

Znosząc cierpienie, Hiob nie ulega buntowi przeciwko Boga, o co posądza go Elifaz. Niemniej pokusa trwa. Hiob znajduje się na granicy wytrzymałości. Boi się nie tyle utraty posłuszeństwa, co utraty wytrwałości. Stoi przed innym rodzajem zwątpienia. Poradził sobie z rozterką, dlaczego to przyszło. Trawi go jednak inna, bardziej egzystencjalna wątpliwość: dlaczego przyszło tak ciężkie cierpienie? czy nie jest ponad jego siły? czy nie powali go? czy wytrwa? Zgrzeszył, ale odplata wydaje się ponad miarę<sup>161</sup>. W pewnym momencie, nie kwestionując sensu próby, pyta, czy w jego przypadku jest ona potrzebna, skoro sama ludzka egzystencja już ją przynosi. Czy nie wystarczyłaby jako skarcenie (*timōria*) sama marność ludzkiej natury skazanej na przemijanie?<sup>162</sup> Nie twierdzi, że jest niewinny i nie należy mu się skarcenie, ale obawia się, iż nadmierna kara nie posłuży pożytkowi, ale stracie<sup>163</sup>. Nie uważa się za sprawiedliwego i nie podważa słusności karcenia, ale cierpienia zaczynają przekraczać granicę jego wytrzymałości. Słabość natury sprawia, że człowiek w ograniczony sposób znosi cierpienie<sup>164</sup>. Na innym miejscu ma wątpliwości, czy zgrzeszył, ale obawia się, że może dopiero zgrzeszyć przez tak wielką próbę<sup>165</sup>. Dlatego zwraca się do Boga o skrócenie udręki. Prosi o wybawienie nie z powodu własnej sprawiedliwości, ale marności natury<sup>166</sup>. Jeśli Bóg okazał człowiekowi miłość, mądrość i opiekę, to czy w logice Boga mieści się obojętność na skrajną udrękę Hioba?<sup>167</sup> Hiob zwraca się do Boga: Racja jest po Twojej stronie. Dlaczego jednak dalej toczysz proces (*dikēn*)?<sup>168</sup> Nie pyta Boga, dlaczego go niesłusznie dotknął, ale dlaczego nie zapomni jego winy<sup>169</sup>. Z kolei na innym miejscu wierzy, że będzie uratowany – nie dlatego, że zachowuje sprawiedliwość czy że Bóg zapomniał jego grzechy, ale dlatego że jest dziełem rąk Bożych<sup>170</sup>. Hiob zatem nie podważa sprawiedliwości Boga, ale odwołuje się do innych przymiotów Stwórcy: dobroci i miłosierdzia, a równocześnie stawia przed Boże oczy

<sup>161</sup> In Iob 13,18b-22b.

<sup>162</sup> In Iob 10,8a-9b.

<sup>163</sup> In Iob 10,6a-b.

<sup>164</sup> In Iob 8,2a-3b.

<sup>165</sup> In Iob 11,5a-6b.

<sup>166</sup> In Iob 14,2a-4b; 6,10a.

<sup>167</sup> In Iob 10,10a-12a.

<sup>168</sup> In Iob 40,4a-5.

<sup>169</sup> In Iob 8,2a-3b.

<sup>170</sup> In Iob 14,16a-17b.



kruchosc stworzenia. W tym swoistym sporze z Bogiem dochodzi w pelni do glosu, bodajze bardziej wyraziście, niz pozwolily na to czas pomyślności, relacja stworzenie – Stwórca. Skoro ręce Boze uczynily czlowieka, dlaczego Bóg dopuszcza jego unicestwienie? Przeciez zna slabosc ludzkiej natury. Jezli nawet czlowiek zasluzył przez grzech na taki koniec, to dlaczego Bóg mu nie wybaczy? Jakoś mgliscie staje przed Hiobem obraz Boga Nowego Przymierza, zjednanego przez ofiare swego Syna. Jednak Chryzostom, powstrzymujac się konsekwentnie od typologicznej hermeneutyki, milczy o tym Bogu w swoim relacjonowaniu historii Hioba.

Wszak i temu nowemu argumentowi cierpiacego przeciwstawia się Elifaz. Co obchodzily Go czlowiek, gdyby nawet byl sprawiedliwy? Kim jest czlowiek? Kim jest Hiob?<sup>171</sup> Bóg nie ponosi straty przez to, ze czynimy dobro bądż zło<sup>172</sup>. Tu bodajze najwyrazniej demaskuje się rozmowca inspirowany diabelskim podszeptem. Watpiac w czlowieka, w jego niewinność, w oczyszczajacy sens cierpienia, ostatecznie watpi się w Boga, Jego dobroc i milosierdzie.

## VI. ODPOWIEDŹ BOGA

Wyczerpaly się argumenty Hioba i jego falszywych przyjaciól. Przychodzi kolej na odpowiedź Boga. Bóg przejmujac inicjatywę w swoje ręce i staje się Sędzią w trybunale. Pomimo przebiegłości oskarzycieli i przemyślanej strategii oskarżenia zapada werdykt przyznajacy slusność Hiobowi. Zabiera głos nie po to, by go oskarżać, ale ukazać jako sprawiedliwego<sup>173</sup>. Nieszczęścia nie staly się według ludzkiej kolei rzeczy, ale niespodziewanie przyszly od Boga<sup>174</sup>. Bóg pozwolil na nie, działajac zgodnie ze swoja naturą. Hiob cierpiäl nie z powodu grzechów, ale dla próby – i otrzyma wieniec zwyciestwa<sup>175</sup>. Bóg nieraz na dluzszy czas pozostawia sprawiedliwego w utrapieniu, jak Hioba czy Łazarza<sup>176</sup>, czyni z niego widowisko dla innych, aby tym bardziej wiarygodne ukazalo się dobro: stałosc cierpiacego, zmartwychwstanie umarłego<sup>177</sup>. Doprowadza do tego, ze sprawiedliwy jeszcze bardziej pokazuje swoja sprawiedliwosc, a otoczenie otrzymuje przyklad cierpliwosci i pewien przyklad dla praktykowania podobnej postawy podczas utrapienia<sup>178</sup>. Boży osąd, stojac „na poczatku i koncu Bozej ksiegi”, bierze sprawiedliwego w obrone i nadaje mu tytul sprawiedliwego<sup>179</sup>. Bóg bronil się

---

<sup>171</sup> In Iob 22,2.

<sup>172</sup> In Iob 35,6a-b.

<sup>173</sup> In Iob 40,8a-b.

<sup>174</sup> In Iob 23,16a-17b.

<sup>175</sup> In Iob 19,5a-6a.

<sup>176</sup> In Iob J 11,39.

<sup>177</sup> In Iob, prolog.

<sup>178</sup> In Iob 1,12a-12c.

<sup>179</sup> In Iob 9,25b-27a.

przed Hiobem. Jemu zależy na ludziach i właśnie dlatego poddał go próbie<sup>180</sup>. Zesłane próby nie kłócą się z Jego dobrocią i miłosierdziem.

Chryzostom podejmuje przy okazji temat kuszenia przez Boga. Hiob został na pewien czas oddany pod władzę diabła. Czy użyte przez Boga środki nie kłócą się z Jego świętością? Czy Bóg, przyzwalając na kuszenie człowieka, sam jakoś nie wodzi nas na pokuszenie? Jest przecież powiedziane, że „Bóg nikogo nie kusi” (Jk 1,13). Chryzostom odpowiada na to pytanie: Bóg nikogo nie kusi, ale pozwala, by człowiek był kuszony. Pozwala na to, aby pozornie sprawiedliwi byli kuszeni i przez ich upadek pokazało się ich zło, oraz na to, by autentycznie sprawiedliwi byli kuszeni, by jeszcze bardziej ujawniła się ich sprawiedliwość. Przez pokusę dokonuje się jakiś sąd nad człowiekiem. Nasz komentator dopowiada więc, że przez słowa „nie wódz nas na pokuszenie” w *Modlitwie Pańskiej* wyrażamy nie tyle prośbę o wolność od wszelkich pokus, bo te są nieuniknione, ale od takich pokus, których nie możemy znieść<sup>181</sup>. Zamysły Boga widzimy na przykład w dopuszczeniu przez Niego choroby trądu. Gdy diabeł dotyka Hioba trądem, Bóg zdaje się całkowicie oddawać chorego w ręce przeciwnika. Ale paradoksalnie, właśnie wtedy, gdy Hiob jest zupełnie bezbronny, gdy Bóg jakby związał mu ręce przed walką z wrogiem, przyjmując na siebie ciosy diabelskie, osłabia przeciwnika i odnosi nad nim zwycięstwo<sup>182</sup>. Diabeł dowodzi przed Bogiem, że próba okazała się dla Hioba bezużyteczna. Tymczasem tak naprawdę okazała się bezużyteczna dla diabła. Wyszła z pożytkiem dla Hioba. Hiob umocnił się w swojej pobożności<sup>183</sup>.

Kuszenie Hioba należy postrzegać w szerszej perspektywie walki Boga z szatanem. Nie człowiek jest wrogiem Boga, ale szatan. Człowiek zostaje zaproszony do walki ze złym duchem po stronie Boga. Bóg ma moc i używa jej przeciwko złu<sup>184</sup>. Bóg pragnie pokonać wroga na jego własnym polu – inteligencji knującej ciągle jakiś podstęp i oskarżającej człowieka. Bóg dąży do tego, by zanegować sąd wroga przez to, że jego argumenty same upadną. Na przykład pozwala, aby odebrano majątek Hiobowi, i kiedy Hiob dalej trwa w pobożności, zostaje obalone twierdzenie diabła, że Hiob nie oddaje czci Bogu bezinteresownie, ale dlatego, że Bóg dał mu bogactwo<sup>185</sup>. Działanie niebieskich duchów jest wpisane w plany Bożej Opatrzności i rządów Boga nad stworzeniem. Aniołowie codziennie pełnią swoją straż nad światem i otrzymują stosowne zadania, rozliczając się przed Bogiem z tej odpowiedzialności. Pokazują, że nasz świat nie jest wyjęty spod Bożej Opatrzności<sup>186</sup>. Podobnie diabeł krąży codziennie po świecie, nie będąc wyjęty spod Bożej Opatrzności. Próbuje nas, aby Bóg mógł

<sup>180</sup> In Iob 40,7a-b.

<sup>181</sup> In Iob 2,7a-7b.

<sup>182</sup> In Iob 2,7a-7b.

<sup>183</sup> In Iob 2,3f-3g.

<sup>184</sup> In Iob 40,8a-b.

<sup>185</sup> In Iob 1,9a-9b.

<sup>186</sup> In Iob 2,1a-1d.

nas lepiej osądzić i abyśmy byli czujniejsi<sup>187</sup>. Diabeł może człowieka nawet pozbawić życia, nie może jednak – bez udziału ludzkiego – uczynić go złym. Może manipulować mieniem człowieka czy jego zdrowiem, niczego jednak nie uczyni bez przyzwolenia Bożego<sup>188</sup>.

Epilog pokazuje, że Bóg chciał dobra dla Hioba. Bóg wykonuje swój sąd, o który apelował cierpiący człowiek. Przywraca mu to, co utracił on wskutek nieszczęść. Nie otrzymałby w dwójnasób tego, co stracił, gdyby nie okazał w dwójnasób cnoty<sup>189</sup>. Hiob przez tragiczne przejścia staje się jeszcze bliższym przyjacielem Boga. Chociaż uważa siebie za nic i nie czuje się godny tych słów, które teraz Bóg do niego wypowiada, to jednak powiedział prawdę, mówiąc o swoich zasługach. To jego oponenci, a nie on, muszą teraz przeproszać Boga za wcześniejsze słowa. Gdy Hiob sam się oskarża, Bóg go uniewinnia. To Hiob ma rację, a nie jego przyjaciele, którzy nie mówili prawdy<sup>190</sup>. Kwestionowanie przez przyjaciół sprawiedliwości Hioba stoi w sprzeczności z samym sądem Boga, który o Hiobie tak właśnie powiedział: że jest on nienaganny<sup>191</sup>. Było niesprawiedliwością wyrzucać Hiobowi, że cierpi za swoje grzechy, gdyż on nie żył w złu<sup>192</sup>. Niemały grzech popełnia ten, kto niesłusznie oskarża sprawiedliwego<sup>193</sup>. Dlatego Bóg każe przyjaciołom Hioba pokutować za swoje grzechy<sup>194</sup>. Hiob staje się kapłanem, składając ofiarę z siedmiu cielców i jagniąt za swoich przyjaciół. Wielkość ofiary mówi o wielkości ich przewinienia. I ona by nie pomogła, ale Bóg uniewinnia ich ze względu na Hioba<sup>195</sup>.

Autor komentarza nie zajmuje się w swoim dziele parenezą o charakterze duszpasterskim i nie pokazuje czytelnikom bezpośrednich implikacji moralnych wynikających z historii Hioba. Naturalnie, *implicite* taka pareneza jest tam zawarta. Wyraża ją sama formalnie wyrażona intencja napisania tego dzieła: aby czytelnicy naśladowali cierpliwość i męstwo Hioba<sup>196</sup>. W komentarzu autor rzadko aktualizuje duszpastersko historię Hioba. Sama historia niesie tak wyraziste przesłanie, że nawet nie wymaga szczególnej aktualizacji. W pewnym momencie zwraca się do tych, którzy na przykład utracili dziecko albo poczucie bezpieczeństwa w życiu. Słowa: „Dał Pan i zabrał Pan” powinny być odpowiedzią na każdą taką sytuację, mogą być środkiem leczniczym na niejedno przygnębienie. Współbrzmia z tym, co mówimy w *Modlitwie Pańskiej*: „Bądź wola Twoja” (Mt 6,10; Hi 1,22a).

<sup>187</sup> In Iob 2,2a-2c.

<sup>188</sup> In Iob 2,6a-6b.

<sup>189</sup> In Iob 3,1a-3b.

<sup>190</sup> In Iob 42,7b-d.

<sup>191</sup> In Iob 4,17a-17b; 1,8cd; 2,3d.

<sup>192</sup> In Iob 11,13a-16b.

<sup>193</sup> In Iob 42,8f-g.

<sup>194</sup> In Iob 42,6a-b.

<sup>195</sup> In Iob 42,8f-g.

<sup>196</sup> In Iob, epilog.

W dyspucie nad cierpieniem Hioba – w samej księdze biblijnej i komentarzu do niej – odsłania się w pewien sposób stan teologii nie tylko w czasach natchnionego autora, ale i naszego komentatora. Brakuje wyraźnego poglądu na temat grzechu pierwotnego i dziedziczności winy pierwotnej. Chryzostom, jak niektórzy utrzymują, był świadom dziedziczności kary za grzech pierwotny, nie miał jednak wyraźnej świadomości dziedziczenia winy. Zastosowanie tych pojęć z pewnością pomogłoby zrozumieć względny charakter sprawiedliwości Hioba oraz racje karcenia przez Boga pomimo braku aktualnej winy. Niemniej jednak autor Księgi Hioba i jej komentator, krążąc wokół sprawiedliwości ludzkiej i sensu karcenia przez Boga, bardzo zbliżają czytelnika do tych moralnych wydarzeń w ludzkiej prehistorii. Z drugiej strony odsyłają do tej odpowiedzi, którą chrześcijanin, pytając o sens cierpienia, otrzymuje w Ukrzyżowanym.

Usiłowaliśmy powyżej uchwycić główne linie sporu toczącego się wokół cierpienia. Zadanie to wydaje się być łatwiejsze w porównaniu z jeszcze jedną kwestią, którą warto by podjąć, badając Chryzostomowy *Komentarz*. Jakie są główne linie interpretacji przez Złotoustego Kaznodzieję owego sporu ukazanego w Księdze Hioba? Jak formacja w szkole antiocheńskiej egzegezy wpłynęła na ową interpretację? Zadanie to wymaga osobnych badań.

## ZUSAMMENFASSUNG

### **Das Leiden des Gerechten im Chrysostomos' *Kommentar zu Hiob***

Im Artikel wird das Problem des Leidens des Gerechten im neu kritisch herausgegebenen Chrysostomos' *Kommentar zu Hiob* dargestellt. Im erwähnten Kommentar wird die Diskussion über das Leiden des Gerechten nicht verdunkelt, sondern durch die analytische Exegese des antiochenischen Theologen noch mehr verdeutlicht. Der Streit nimmt die Form des Gerichtes über Hiob an. Es wird gezeigt, dass wir im Hiobs Fall mit dem Leiden im extremen Maß zu tun haben. Es werden die folgenden Anklagen nacheinander erhoben: Hiob war schuldig. Er leidet gerecht wegen seiner Schuld. Hiob war schuldig nicht nur in seinem allgemeinen Leben, sondern auch im Leiden. Er beleidigt Gott durch seine Verzweiflung. Im Mund von Bildad nimmt die Anklage die subtilste und intelligenteste Form an. Der Leidende weist die Anklage ab. Zwar ist er schuldig im allgemeinen – die Diskussion in diesem Moment kann nicht präzise sein, weil die Chrysostomos Theologie noch nicht genug reif ist, um von der geerbten Schuld sprechen zu können – aber aktuell ist sein Gewissen nicht belastet. Gott kann das Leiden zulassen unabhängig von der Schuld. Er kann den Menschen auf die Probe stellen. Es wäre nützlich noch eine Frage zu stellen: wie beeinflusste die antiochenische Exegese die Chrysostomos' Interpretation der Hiobs Geschichte?

*O. Leon Nieścior OMI*

### **Słowa kluczowe/ Key words:**

Hiob, cierpienie, ufność, sprawiedliwość  
Job, suffering, trust, justice

KS. JERZY MACHNACZ

## ANTROPOLOGIA DZIECIĘCTWA BOŻEGO

*Dzieciństwo Boże i godność człowieka. Nowa antropologia*<sup>1</sup> – czy tym dziełem E. Biser wpisuje się w poczet antropologów XX wieku, którzy postawili sobie za zadanie stworzenie antropologii filozoficznej jako samodzielnej dyscypliny? Niniejsze analizy i opisy są próbą odpowiedzi na postawione pytanie. Należy jej dokonać w kontekście, a konkretnie: trzeba najpierw przybliżyć krytykę dotychczasowych antropologii oraz ukazać cele i metody antropologii zaproponowanych przez jej twórców (1). Na tak przedstawionym tle będzie możliwe zarysowanie konturu antropologii zaproponowanej przez E. Bisera (2). Jej znaczenie i waga odsłoni się na tle propozycji twórców antropologii i antropologicznych tendencjach naszych dni (3).

### I. POTRZEBA NOWEJ ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Za twórców antropologii filozoficznej, jako samodzielnej filozoficznej nauki o człowieku, uchodzą: M. Scheler, A. Gehlen i H. Plessner. Ich wysiłek, udokumentowany pracami publikowanymi prawie w tym samym czasie, był inspirowany dążeniem do naukowo uzasadnionego i całościowego obrazu człowieka. O ile w krytyce dotychczasowych antropologii są oni zgodni, o tyle ich własne propozycje są całkowicie oryginalne. Wspólne jest im twierdzenie, że dotychczasowe antropologie nie ukazują obrazu człowieka od strony samego człowieka, próbują wytłumaczyć fenomen bycia człowieka przez coś, co jest dla niego zupełnie obce.

---

<sup>1</sup> E. BISER, *Gotteskindschaft und Menschenwürde. Eine neue Anthropologie*, Limburg 2005.

M. Scheler, którego prace dla antropologii filozoficznej mają znaczenie fundamentalne<sup>2</sup>, uważał, że namysł nad człowiekiem trzeba rozpocząć od takiego punktu, który dotyka samego bytu człowieka. Dotychczasowe antropologie bazują, jego zdaniem, na: (a) tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej, według której człowiek został stworzony przez Boga, i to na obraz i podobieństwo Boże; (b) greckiej – antycznej, według której człowiek odróżnia się od innych istot żywych przez to, że posiada rozum; oraz (c) nowożytnego przyrodoznawstwa, według którego człowiek jest ostatnim ogniwem ewolucji. Te trzy tradycje, bazujące na Objawieniu, mądrości i wiedzy, nie dają jednego pełnego obrazu człowieka. Będzie to możliwe, jego zdaniem, kiedy w badaniach filozoficznych zostanie uchwycony cały bio-psychiczny świat, w którym zakorzeniony jest człowiek. Przez wskazanie stopni życia będzie można określić stanowisko człowieka w kosmosie.

Również H. Plessner rozpoczyna swoje dzieło od krytyki jednostronnego podejścia dotychczasowych antropologii, np. przyrodniczej czy egzystencjalnej<sup>3</sup>. Pierwsza podchodzi do człowieka „z zewnątrz”, widzi tylko rzeczywistość materialną (*Körper*), druga „od wewnątrz”, dostrzega tylko cielesność (*Leiblichkeit*), dlatego ani jedna, ani druga nie oddaje w pełni bycia człowieka. Tymczasem według Plessnera trzeba mieć pewność, że jedności, jaką jest istnienie człowieka, nigdy nie tracimy z pola naszej uwagi. Istnienia człowieka jako żywej istoty nie można ograniczać, redukować do jego biologicznych przymiotów. Plessner wskazuje na różnego rodzaju stopnie, poziomy życia, w których odsłania się specyficzność bycia człowieka.

Prace A. Gehlena stanowią ważny etap w rozwoju antropologii filozoficznej<sup>4</sup>. Wprawdzie teologia – jak uważa Gehlen – starała się o całościowy obraz człowieka, ale bazuje ona na Objawieniu i wierze, dlatego jej wypowiedzi nie dają się skonfrontować z twierdzeniami nauk przyrodniczych. Natomiast próby antropologii biologicznej bazują na naukowych podstawach, ale są do tego stopnia jednostronne, że nie pozwalają postawić pytania o to, co jest specyficznie ludzkie. Antropologia filozoficzna, zasługująca na ten tytuł, musi – jego zdaniem – wyprowadzać wszystkie swoje wypowiedzi z samego człowieka. Czyni to wtedy, kiedy wychodzi od człowieka jako istoty działającej, w działaniu bowiem człowieka ukazuje się cała jego struktura bytowa.

---

<sup>2</sup> *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern – München 1978; tenże, *Vom ewigen im Menschen*, Berlin 1933. Zob. W. MADER, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg 1980.

<sup>3</sup> *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, t. IV, Frankfurt am Main 1981. Por. S. PIETROWICZ, *H. Plessner*, Freiburg – München 1992.

<sup>4</sup> *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1978; tenże, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej – studia*, Warszawa 2001, zwłaszcza: *Antropologia filozoficzna. O spotkaniu człowieka z samym sobą, o odkrywaniu samego siebie*, s. 23-216; por. E. PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA, *Człowiek epoki technicznej. Rozpoznanie Arnolda Gehlena*, w: Cz. PIECUCH (red.), *Kondycja człowieka współczesnego*, Kraków 2006, s. 229-248.

Istnieją różne antropologie, ale nie posiadamy do tej pory jednolitej koncepcji człowieka. Dlaczego? Zdaniem twórców antropologii filozoficznej dlatego, że dotychczasowy punkt wyjścia rozważań o człowieku nie odpowiadał człowiekowi, nie był „związany” z nim samym. Stoją oni na stanowisku, że namysł nad człowiekiem należy rozpocząć od tego, co jest w człowieku specyficzne. W tym są zgodni, co do rozumienia zaś specyficzności różnią się zasadniczo.

## II. PROPOZYCJA BISERA NOWEJ ANTROPOLOGII

W kontekście tego, co powiedziano wyżej, zadanie postawione sobie przez Bisera: zbudowania nowej antropologii, nie może mieścić się w obszarze antropologii biblijnej – teologicznej, gdyż nie będzie to nowa antropologia. Antropologia biblijna czy teologiczna nie jest, po drugie, czymś istotnie nowym. Posiadamy już dobrze opracowane antropologie Starego i Nowego Testamentu, z perspektywy żydowskiej i chrześcijańskiej, istnieją antropologie poszczególnych tradycji, a nawet ważniejszych autorów i ważniejszych ksiąg<sup>5</sup>. Należy odstąpić tutaj od takiego rozumienia nowości antropologii zaproponowanej przez Bisera.

Na czym bazuje nowa antropologia Bisera? Co ją charakteryzuje? Radykalny namysł człowieka nad człowiekiem! Wyjście od tego, co jest najbardziej ludzkie!

Antropologia przedstawiona przez Bisera jest – z całą odpowiedzialnością za słowo – zebraniem i podsumowaniem jego długoletnich i obszernych studiów nad człowiekiem i religią, udokumentowanych pokazną ilością publikacji i wykładami, które rozstawiły jego imię poza obszar języka niemieckiego. Jest to synteza jego dorobku, którą streścił w postaci 25 haseł-tematów, rozpracowanych na 57 stronach. Hasła-tematy domagają się rozwinięcia<sup>6</sup>.

Czy można odkryć porządek tych haseł-tematów? Tak! Biser wychodzi od: (a) pytania o człowieka i (b) zmiany paradygmatu tego pytania, pokazuje, (c) na czym polega bojaźń esencjalna i egzystencjalna, oraz (d) jej źródła. Kiedy zostaną odsłonięte konsekwencją grzechu, będącego największym złem dla człowieka, wtedy dopiero pojawia się (e) nowa antropologia, a z nią (f) wolność człowieka, (g) miłosierdzie Boga, dzięki któremu człowiek jest w stanie (h) przekroczyć samego siebie i osiąść (i) dziecięctwo Boże, jako w niczym niezasłużony dar. Człowiek w Bogu dochodzi do samego siebie.

---

<sup>5</sup> Por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979; J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrungen. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropologie*, Frankfurt am Main 1986; R. MOSIS, L. RUPPERT (red.), *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie*, Wien 1989; M. GRABOWSKI, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006.

<sup>6</sup> Ich rozwinięcie można znaleźć dla przykładu w: E. BISER, *Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie*, Düsseldorf 1995; tenże, *Gott im Horizont des Menschen*, Limburg 2001; tenże, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Ungläubigen*, Freiburg im Breisgau 2005.

## 1. Pytanie o człowieka

Człowiek pyta o samego siebie<sup>7</sup>. Jest to jednak pytanie istotowo różne od pytania stawianego przez człowieka dotyczące tego, co nim nie jest. W pytaniu o siebie samego „zwraca się” ku samemu sobie. W pytaniu o to, co nie jest nim samym, „zwraca się” właśnie ku temu czemuś. Odmienność pytania o samego siebie, niesprowadzalność go do pytania o coś innego, widać w całej pełni w podmiotowej formie: Kim ja jestem? Kto to jest człowiek? W formie przedmiotowej człowiek pyta o wszystko, co nim nie jest: Co to jest?

Jeśli jeszcze można – w pewnym określonym sensie – postawić pytanie: Co to jest człowiek?, i na tak sformułowane pytanie mamy rozmaite odpowiedzi, zależnie od przyjętej perspektywy, to absolutnie nie można zapytać: Kim ja jestem? Człowiek jest istotą pytającą o siebie samego.

Jak wiadomo, Kant sformułował tzw. pytania egzystencjalne, cztery pytania dotyczące człowieka: Co mogę wiedzieć? Czego mogę się spodziewać? Co powinienem czynić? Kim właściwie jestem? Ostatnie ma charakter fundamentalny. Na odpowiedzi na pytanie ostatnie można zbudować odpowiedzi na trzy pierwsze.

Każdy człowiek – czy tego chce, czy nie, czy sobie to uświadamia, czy nie jest tego świadom – zmuszony jest przez życie do odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Każdy ma swoją filozofię życia. Życie człowieka „domaga się” sensu, interpretacji, tłumaczenia. Bycie człowieka w świecie mówi do niego: nie zawsze byłeś, nie zawsze będziesz. Filozofia klasyczna nazywa doświadczenie czasowości istnienia byciem przygodnym, które się usprawiedliwia istnieniem Bytu Wiecznego. Istnienie człowieka jest przygodą, darem Absolutu. Dlatego św. Augustyn będzie mówił o niespokojnym sercu, póki nie spocznie w Bogu. Od Boga człowiek wyszedł i do Boga wraca.

Zupełnie inaczej patrzy na bycie człowieka w świecie filozofia nowożytna, np. dla Heideggera człowiek jest byciem wrzuconym w świat, jest byciem ku śmierci, człowiek jest „między” (*zwischen*) narodzinami i śmiercią.

Kim jest człowiek? – na tak sformułowane pytanie nauki, ze swojej perspektywy badawczej, dają rozmaite odpowiedzi. Dzięki wysiłkom uczonych wiedza o człowieku stale się poszerza, dzięki niej można zaradzić różnym bledom człowieka. Ale i przez tę właśnie wiedzę człowiek popada w nowe biedy, staje przed nowymi wyzwaniem. Może na nie w pełni odpowiedzieć, kiedy będzie wiedział, kim właściwie jest. Do tego potrzebna jest mądrość, filozofia. Niedostateczność odpowiedzi nauk przyrodniczych na pytanie o człowieka wynika z ich aspektowości zainteresowania człowiekiem, z ich przedmiotu formalnego.

Jeśli człowiek pyta: Kim właściwie jestem?, wtedy jawi się w tym pytaniu „niezagospodarowane bycie”. Człowiek bowiem nie tyle jest, co w każdej chwili staje się sobą. Istnienie, bycie (*Sein*) człowieka polega na stawianiu się (*Wer-*

---

<sup>7</sup> E. BISER, *Gotteskindschaft...*, dz. cyt., s. 9.



*den*). Dar istnienia jest zadaniem, życie zostało człowiekowi za-dane. Człowiek, jako byt osobowy, musi stać się osobowością, musi „wy-darzyć” siebie, przyswoić sobie samemu. Każdy jest zadany samemu sobie, każdy „bierze” życie w swoje ręce. W tej sytuacji, kiedy życie człowieka jawi się jako dar i zadanie, jako spełnienie, jako istnienie otwarte, Biser proponuje zmianę paradygmatu, otwierającego przed człowiekiem nowe horyzonty, zawierającego się w pytaniu: Gdzie jestem u siebie? Gdzie czuję się u siebie? Gdzie mam poczucie bezpieczeństwa?

## **2. Zmiana paradygmatu pytania o człowieka**

„Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Boga Jahwe przechadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru, skryli się przed Bogiem Jahwe wśród drzew ogrodu. Bóg Jahwe zawołał na mężczyznę i zapytał go: «Gdzie jesteś?». On odpowiedział: «Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się»” (Rdz 3,8-10). Księga Rodzaju opowiada o tym, jak było „na początku”. „Na początku” wszystko było dobre, a nawet bardzo dobre, czyli w porządku, to znaczy wszystko było na swoim miejscu. „Na początku” nie było bojaźni, do porządku dnia należała wspólna przechadzka Boga z człowiekiem w porze powiewu wiatru. Boga z człowiekiem łączyła przyjaźń, świadomość współistnienia<sup>8</sup>.

Grzech, nieposłuszeństwo naruszyło ten porządek. Jego istotę należy chyba upatrywać w próbie pomieszania, zburzenia, zachwiania porządku bytowania. Porządek jest wyznaczony byciem Stwórcy i byciem stworzenia. Błędem, w wymiarze filozoficznym – grzechem, w wymiarze religijnym jest już sama chęć zajęcia nie swojego miejsca. Nie jest w porządku, kiedy człowiek przestaje być na swoim miejscu. Oddalenie się od swego miejsca, od siebie, jest zagubieniem siebie, wyalienowaniem. Zmieniając swoje miejsce, człowiek staje się obcy dla samego siebie, przestaje siebie rozumieć, traci świadomość współistnienia. Z autonomii przyjaźni chce przejść do autonomii absolutnej. Samotność jest dla człowieka zabójcza!

Pytanie Boga skierowane do człowieka: „Gdzie jesteś?”, jest pytaniem o pierwotne poczucie bezpieczeństwa człowieka, bycia u siebie samego. Św. Augustyn mówi o niespokojnym sercu człowieka, póki ono nie spocznie w Bogu. Istnieniu człowieka towarzyszy niepokój wywołany zagubieniem siebie, prowadzącym ku śmierci. Odnalezienie siebie będzie zatem niczym innym jak dochodzeniem i dojściem człowieka do samego siebie.

Życie człowieka jest pielgrzymowaniem. Wszelkie próby zakorzenienia swego istnienia, osiągnięcie absolutnego bezpieczeństwa w rodzinie (w związku krwi), czy ziemi ojczystej (w posiadaniu) nie jest możliwe. Sam człowiek jest w stanie zabezpieczyć swoje życie krócej lub dłużej i tylko w mniejszym lub

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 11.

większym stopniu. Zbawienny dla niego jest – dosłownie i przenośnie – zwrot ku Bogu, zabójcze – w sensie dosłownym – odwrócenie się od Niego.

Należy zwrócić uwagę, że w tej relacji Boga do człowieka inicjatywa przyjaźni, czyli zbawienia, jest zawsze po stronie Boga. Od strony Boga dzieje ludzkości są historią zbawiania człowieka. W spotkaniu człowieka z Bogiem to człowiek jest tym, który próbuje żyć „na własną rękę”, według własnych myśli. On próbuje odrzucić porządek bytowy, będący przecież porządkiem realnego istnienia. W języku filozofii klasycznej trzeba powiedzieć, że nieszczęście człowieka rozpoczyna się w chwili, kiedy ten nie postępuje dorzecznie, kiedy nie liczy się z rzeczywistością.

W wydarzeniu, które miało miejsce „na początku”, jest odpowiedź na pytanie o bycie człowieka, o to, kim właściwie jest człowiek. To, co się wydarzyło w zamierchłej przeszłości, istnieje tylko o tyle, o ile zostało zapamiętane. Pamięć zachowuje przeszłość. Ponieważ pamięć uobecnia minione, dlatego zapamiętane nie jest bezpowrotnie stracone. Pamięć zachowuje w człowieku prawdę, że nie zawsze było tak, jak jest teraz.

Pamięć jest kronikarzem wydarzeń, ona daje znać o sobie w sumieniu człowieka. Biser rozumie sumienie bardzo szeroko, nie ogranicza go do moralnego niepokoju, do pochwały lub nagany czynu człowieka. Człowiek posiada, według niego, sumienie etyczne, ale również sumienie estetyczne i sumienie ontyczne. Odejście człowieka od bycia Absolutu, zapoznanie Dobra, Prawdy i Piękna, rzutuje na jego odniesienie do samego siebie.

Co to znaczy, że człowiek ma „być sobą”? Co to znaczy, że człowiek przestaje „być sobą”? Czy życie człowieka jest mu zadane? Jeśli tak, to kto mu je zadaje? Jak człowiek to zadanie ma podjąć? Czy posiada wzory? O mistycznej głębi bycia człowieka sobą samym wiedział doskonale Mikołaj Kuzańczyk. „Sei dein eigen, dann bin auch ich dein eigen”, co można dosłownie przetłumaczyć: „Bądź swoją własnością, a wtedy ja również będę twoją własnością”<sup>9</sup>. Być własnością siebie samego – to nic innego jak być samym sobą. Heidegger mówił o życiu właściwym i życiu niewłaściwym.

### **3. Życie w bojaźni esencjalnej i egzystencjalnej**

Człowiek winien być samym sobą! A czy człowiek nie jest sobą? Czy może być kimś innym niż sobą?

Człowiek winien wyrazić zgodę na samego siebie! Przy próbach robienia z siebie anioła odkrywa w sobie najbardziej zwierzęce strony. Człowiek jest „zawieszony”, „rozpięty” między ziemią i niebem; „wymieszana” jest w nim przyroda z tym, co nad-przyrodzone.

Istnienie człowieka trzeba rozumieć podwójnie, dlatego bojaźń człowieka ma charakter esencjalny, że nie jest tym, kim właściwie powinien być. Skoro

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 17.

nie jestem tym, kim powinienem być, to właściwie nie jestem. Bojaźń esencjalna dotyczy „nie-bycia-sobą”. Drugie oblicze bojaźni ma charakter egzystencjalny. Niezależnie od tego, kim czy jak jestem, mogę w każdej chwili przestać być. Człowiek żyje w ustawicznym zagrożeniu swego istnienia, w cieniu rzuconym przez śmierć.

Życie w tej podwójnej bojaźni może być „nie-do-zniesienia”. Dlatego jedynym pytaniem w pełnym sensie filozoficznym jest według A. Camusa pytanie: Dlaczego człowiek nie popelnia samobójstwa?

#### 4. Źródła bojaźni

Życie jest ruchem, dlatego upływa, przemija. Strach paraliżuje, „unieruchamia” ruch. Bezruch, paraliż nie pozwala człowiekowi wyjść z zagrożenia i ocalić siebie<sup>10</sup>.

Współczesny zachodni człowiek coraz bardziej żyje w strachu. Strach towarzyszy życiu człowieka, pisze o tym K. Jaspers. Wielu, bardzo wielu w Niemczech rozpoczyna rozmowę od wyznania: „Ich habe Angst!”, „Boję się!”. Ludzie boją się, że zabraknie im (czystego) powietrza, wody, ziemi. Boją się, że zachorują, że stracą pracę, że się starzeją. Boją się, że wybuchnie elektrownia atomowa, że nastąpi globalne ocieplenie. Ludzie zdają sobie sprawę z tego, że żyją w ciągłym zagrożeniu życia.

Współcześni ludzie Zachodu żyją w bojaźni i strachu! Bojaźń i strach nie pozwalają im żyć w pełni, pod ich wpływem życie ludzi karleje, zmierza ku śmierci. Bojaźń i strach są zwiastunami śmierci.

Czy do życia człowieka należy bojaźń, strach i drżenie? Jeśli tak, to kogo czy czego człowiek najbardziej się boi? Przed kim, przed czym odczuwa największy strach? Kto lub co sprawia jego drżenie? Z panoramy wywołującej bojaźń, strach i drżenie człowieka wyłaniają się trzy zasadnicze zagrożenia, są nimi: (1) istnienie Boga, (2) istnienie drugiego człowieka, (3) istnienie samego siebie. Współczesny człowiek dostrzega zagrożenie swego bycia w Bogu, w drugim człowieku, w samym sobie!

Strach przed Bogiem należy do pra-przeżyć człowieka. „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się” (Rdz 3,10). Człowiek odczuwał strach przed bogami ze względu na ich inność. Ale ta odmienność też go pociągała, zachwycała. Pisał o tym R. Otto.

Słońce, ogień dają światło i ciepło. Bóg to życie. Ale słońce i ogień w nadmiarze to źródła nieszczęścia. Bóg, bogowie objawiają – co Biser silnie podkreśla – ambiwalentny charakter: zbawienie graniczy z potępieniem, wybór z odrzuceniem.

Strach przed drugim człowiekiem. Stosunek człowieka do człowieka może być diametralnie różny: może przebiegać w płaszczyźnie przyjaźni

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 24.

i w płaszczyźnie wrogości. Człowiek dla człowieka może być zbawieniem (miłosierny Samarytanin) i może być „wilkiem”, nieustannym zagrożeniem (T. Hobbes). Nie wiadomo, kogo spotkamy na drodze, dlatego trzeba się mieć na baczności.

Strach przed samym sobą pojawia się w chwili, kiedy uświadamiamy sobie, że jesteśmy zdani tylko i wyłącznie na siebie samych i nie potrafimy stanąć na wysokości zadania. W jaki sposób mam podjąć siebie, aby stać się sobą? Jak mam tworzyć siebie, kiedy nie mam ku temu żadnych gotowych wzorców? Dlaczego mam odpowiadać za siebie, skoro jeszcze siebie nie wypowiedziałem? Nie mam żadnego kryterium dla mnie samego!

### **5. Nowa antropologia**

Nowa antropologia musi zatem rozpoczynać od tego, co jest skierowane najbardziej przeciw byciu człowieka, czyli od przewyciężenia strachu prowadzącego ku śmierci. Tylko miłość jest w stanie przewyciężyć strach i śmierć. Kto prawdziwie kocha, jest w stanie opanować bojaźń – wyznaje Orfeusz, patrząc w oczy Persefonie. Do tej pory każde takie spojrzenie kończyło się śmiercią śmiałka. Zbyt mało kochali! Mitologia miała już pojęcie o sile miłości.

Bóg jest (wszechmocny) miłością. Miłość Stwórcy objawia się istnieniem stworzenia. Jezus mówi o Ojcu, dla którego jesteśmy dziećmi. Krzyż Jezusa, mówiąc obrazowo, staje się mostem nad przepaścią między Bogiem i człowiekiem. W Jezusie człowiek staje się nowym stworzeniem. Tym samym zmienia się obraz Boga i obraz człowieka: Bóg jest bezwarunkowo kochającym Ojcem; człowiek jest bezgranicznie ufającym dzieckiem<sup>11</sup>. Jego miłość niszczy w człowieku wszelką bezbożność, czyli nieczystość.

Jezus opowiada o Bogu jako bezgranicznie i bezwarunkowo kochającym Ojcu. Jest to zwrot szczególnie ulubiony przez Biserę, gdyż ukazuje Boga, którego nikt nie jest w stanie ostatecznie pojąć. Dlatego Jezus opowiada przypowieści o ojcu pełnym miłosierdzia, o pasterzu szukającym owcy zagubionej. Tam gdzie grzech i zagrożenie życia, tam pojawia się zbawienie. Pragnienie Tomasa jest wypowiedzią jego serca, kiedy zwraca się do przyjaciół na drodze prowadzącej do grobu Łazarza: „Chodźmy także i my, aby razem z Nim umrzeć” (J 11,16).

Przez Jezusa cierpienie i śmierć zostają przewartościowane, przestają być zabójcze. Religia chrześcijańska posiada – zaznacza Biser – charakter terapeutyczny, uzdrawiający, przywracający człowieka: Bogu, drugiemu – społeczeństwu, samemu sobie. Dlaczego zatem mamy obraz Boga będącego zagrożeniem, a nie zbawieniem człowieka? Dlaczego na drugiego patrzę jak na wroga, a nie jak na bliźniego? Dlaczego nie jestem sobą, lecz żyję życiem nieautentycznym? Dlacze-

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 42.

go dają pierwszeństwo Bogu sprawiedliwości, a nie Bogu miłosierdzia? Dlaczego Miłość nie jest kochana? Dlaczego ludzie wybierają ciemności, a nie Światło?

## 6. Wolność

Nietzsche zaliczany jest do demaskatorów, czyli tych, którzy zdzierają maki, aby odsłonić prawdę istnienia człowieka. On podziwiał Jezusa jako Człowieka absolutnie wolnego i nienawdził chrześcijan jako ludzi zniewolonych, żyjących bezpiecznie w granicach wyznaczonych przykazaniami.

Jezus wszędzie i zawsze był sobą, nie pozwolił się nikomu skorumpować. Ta świadomość samego siebie pozwalała Mu otwierać się na innych. Jego droga skrzyżowała się z drogami wielu ludzi. Spotkanie z Jezusem było dla nich samych i często dla ich najbliższych, za którymi wstawiali się u Niego, życiodajne. Nigdy i dla nikogo nie było zabójcze. Prawdziwe spotkanie międzyludzkie dokonuje się w wolności.

Kto uprawia pedagogikę strachu, ten nie spotkał się z Jezusem, ten operuje obrazem Boga Sędziego, charakterystycznym dla Starego Testamentu. Pedagogika strachu jest prosta i skuteczna. Jest ona oparta na zasadzie akcji i reakcji, takie samo za takie samo: oko za oko i ząb za ząb.

Odejdźcie od tego, co stare i wypróbowane, co się sprawdziło w życiu, wymaga odwagi. Nowe jest zawsze ryzykowne. Miłość jest związana z ryzykiem. Na ile jestem w stanie odejść od drogi strachu jako drogi prowadzącej do Boga? Czy pod nakazem, czy ze strachu można śpiewać pełnią serca hymny uwielbienia? Czy brak bojaźni nie jest szaleństwem? Czy rzeczywiście sama miłość wystarczy?

## 7. Miłosierdzie

Jezus przywraca człowieka samemu człowiekowi, drugiemu, Bogu. Dlatego jedynym zadaniem chrześcijan jest odkrywanie bezgranicznej miłości Boga do człowieka, Bożego miłosierdzia. Trudno jest nie podzielać rozgoryczenia dobrego syna i nie odczuwać niepokoju stada bez pasterza.

Dzięki Jezusowi, przez Jezusa ludzie stali się dziećmi Bożymi, przestali być niewolnikami. Dzięki Jezusowi w sposób istotny zmienia się stosunek człowieka do Boga i Boga do człowieka: życie niewolnika bazuje na strachu, niewolnik jest wydany panu na dobre i na złe; życie dziecka polega na zaufaniu, ojciec robi dla niego wszystko. Wszystko jest tylko w mocy Boga, dlatego tylko On jest w stanie zapewnić życie wieczne dzieciom.

W życiu opartym na miłości nie ma miejsca na strach. Miłość zwycięża strach, wypędza go poza obszar ludzkiego życia.

Miłość jest wypełnieniem Prawa. Jeśli kochasz drugiego tak jak siebie samego, wtedy on nie jest dla ciebie wrogiem, jesteś z nim w przyjaźni, on jest bliżej ciebie niż koszula twego ciała. Bliźni jest w tobie!

Wierzący w Jezusa są dziećmi Bożymi! Zewnętrznie nic się nie zmienia, a przecież wszystko jest inne! Dzięki Jezusowi człowiek jest w stanie przyswoić sobie samego siebie, dojść do samego siebie. Alienacja, wyobcowanie to odchodzenie od samego siebie, stawanie się dla samego siebie obcym. Jako dziecko Boże człowiek ostatecznie rozumie swoje bycie, samego siebie!

Probiezmem i fundamentem chrześcijaństwa jest zmartwychwstanie Jezusa. Pusty grób jest nadzieją nie z tej ziemi! Nie może być nadzieją tej ziemi! Jezus zwycięża śmierć, a z nią wszelki strach i bojaźń. Tylko zjednoczeniem z Jezusem można tłumaczyć odwagę świętych w obliczu cierpienia i śmierci. Dzięki Jezusowi w bytowej strukturze chrześcijan śmierć została przezwyciężona. Jezus sprawił, że wierzący w Niego są poza zasięgiem jej mocy, dlatego w sposób wolny rozporządzają swoim życiem. Chrześcijanie są najbardziej wolnymi ludźmi na tej ziemi!

Wiara chrześcijan jest substancjalnie wiarą w zmartwychwstanie ciał, nawet jeśli ta prawda znajduje się w końcowej części *Credo*. „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał [...]” (1 Kor 15,14), to wszystko inne nie posiada głębi, jest płaskie, jest estetyką chwili. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, to, „co nie miało jeszcze miejsca i czasu”, co się poza Jezusem nigdy nie wydarzyło, nadaje sens i kierunek życiu chrześcijan. Chrześcijanie żyją prawdziwie tutaj i teraz, bo dla nich liczy się absolutna przyszłość.

## 8. Dochodzenie do siebie

Filozofia jest umiłowaniem mądrości. Filozof, czyli Arystoteles, odkrywa istnienie Absolutu, który wszyscy nazywają Bogiem. Jego droga myślowa jest prosta. Wychodzi on od faktu istnienia czegoś. Takim faktem jest istnienie ruchu. Dla wszystkich jest oczywiste, że coś powstaje, czego wcześniej nie było, i coś przestaje istnieć, czego później nie będzie. Fakt istnienia wszelkiego ruchu świadczy o niedoskonałości, o braku. Ruch jest zmierzaniem ku czemuś, aby to coś osiąść. Wyjaśnianie źródła ruchu przez nieskończoność przyczyn nie jest żadnym wyjaśnieniem. Trzeba przyjąć ostateczną przyczynę, która jest źródłem wszelkiego ruchu, ale ona sama nie jest ruchem. Arystotelesowski Absolut jest Nieporuszonym Poruszycielem.

Droga przedmiotowa Arystotelesa staje się u Augustyna drogą podmiotową. Człowiek jest pielgrzymem, a nie włóczęgą, dlatego ma cel, ku któremu zmierza. Bóg jest celem człowieka.

Człowiek sam z siebie nie może dojść do samego siebie, nie może siebie zbawić. Tutaj ktoś musi mu pomóc. Inicjatywa pomocy, zbawienia jest po stronie Boga. „Do powszechnej «niedoskonałości» człowieka należy to, że z własnych sił nie jest w stanie stać się sobą (*Selbstwerdung*) oraz że przy po-

mocy własnej inteligencji nie może poznać i zdefiniować siebie, musi mu to ktoś powiedzieć”<sup>12</sup>. Bóg mówi człowiekowi prawdę bycia człowiekiem.

### 9. Dzieciństwo Boże

„Jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1 J 3,1). Jakie to ma konsekwencje dla życia człowieka? Odpowiedzi należy szukać w metafizyce zmartwychwstania. Przez zmartwychwstanie Jezusa człowiek zostaje „wyrwany” naturze i „włączony” w życie Boga.

Do natury należą narodziny i śmierć, wdech i wydech, noc i dzień. Natura ma swój rytm, w niej wszystko cyklicznie się powtarza. „Wyrwanie” z natury polega na tym, że człowiek nie powraca do tego, co wcześniej, że zostaje przeniesiony w nadprzyrodzoność. Nie jest to jakościowa zmiana, lecz wydarzenie. Wydarzenie dokonuje się w płaszczyźnie międzyosobowej.

Dzieciństwo Boże nie jest infantyлизacją ludzkości. To nie próba „cofania” historii, „spychania” oświeceniowego, myślącego człowieka do czasu mitu. W micie zawarte jest to, co było na początku. Hermeneutyka mitu jest tutaj bardzo owocna. Dlaczego? Bo dzieciństwo Boże jest powrotem do źródeł, do tego, co było na początku, do jedynego prawdziwego bycia człowiekiem.

Droga Boga wiedzie do człowieka: Bóg stał się Człowiekiem. Droga człowieka do Boga wiedzie przez dzieciństwo Boże.

Co daje człowiekowi dzieciństwo Boże? Wierzący staje się dzieckiem Bożym przez zamieszkiwanie Jezusa w Jego sercu. Stawanie się dzieckiem Bożym jest procesem ubogacania siebie przez życie miłością i z miłości. Tym samym zostaje przezwyciężona pobożność Prawa. Wierzący wchodzi w obszar bezgranicznej wolności, ponieważ Bóg jest bezgraniczną, niczym nieuwarunkowaną Miłością.

Z dzieciństwem Bożym dokonuje się przemiana wiary posłuszeństwa w wiarę zrozumienia, wiary wyznania w wiarę doświadczenia, wiary przedmiotowej w wiarę tożsamości, wiary własnych zasług w wiarę odpowiedzialności. Tym samym droga historii wiary wierzącego staje się drogą świadomości jego wiary, po której dochodzi on coraz bardziej do samego siebie. Wiara w Jezusa staje się dla niego polem samo-postrzegania i samo-doświadczenia. W ten sposób Jezus staje się dla niego, dla wszystkich wierzących „treścią ich życia oraz istotą ich mistycznego samo-znalezienia”<sup>13</sup>. Jezus pozwala człowiekowi odnaleźć siebie samego.

<sup>12</sup> Tamże, s. 54.

<sup>13</sup> Tamże, s. 62.

### III. ZNACZENIE I WAGA NOWEJ ANTROPOLOGII

Nasze rozważania rozpoczęliśmy od twórców nowej antropologii, od przedstawienia ich krytyki dotychczasowych antropologii i wyznaczenia punktu wyjścia dla antropologii jako samodzielnej dyscypliny filozoficznej. Kończąc rozważania, trzeba wskazać na tendencje obecne w antropologii w naszych dniach, gdyż dopiero wtedy antropologia Bisera ukáže pełnię swego znaczenia.

Scheler dostrzega specyficzność człowieka w duchu dającym znać o sobie w życiu człowieka przez „ideowanie”. Życie bez ducha jest pozbawione najwyższego kształtu, duch bez życia nie może się objawić. W „spotkaniu” ducha z życiem, czyli w człowieku, budzi się pytanie o jego istnienie jako człowieka i o istnienie świata. Poszukiwanie odpowiedzi na podstawie samoświadomości i świadomości prowadzi do przyjęcia podstaw świata. Pytanie o te podstawy nie jest niczym innym jak filozoficznym pytaniem o Boga. Absolut, do którego doszedł Scheler, jest duchem, dlatego nie ma w sobie żadnej siły i mocy, nie jest Stwórcą. Bóg Schelera jest Bogiem stającym się, urzeczywistnianym przez człowieka jako ostateczny cel świata. On nie jest na początku, lecz na końcu. Dlatego człowiek, według Schelera, współtworzy Boga<sup>14</sup>.

Dla Plessnera człowiek jest istotą ekscentryczną, wychodzącą poza siebie. Doświadczenie przekraczania siebie, które Plessner opisał w postaci trzech praw antropologicznych: (a) naturalnej sztuczności, (b) zapośredniczonej bezpośredniości, (c) utopijnego stanowiska, budzi myśl o Absolucie, będącym fundamentem dla ekscentrycznego sposobu istnienia człowieka. Człowiek „dochodzi” do Boga, gdyż nie może siebie odnaleźć w sobie ani w świecie. Dochodzenie nie jest jednak dojściem, gdyż na drodze pojawiają się wątpliwości co do istnienia Boga. Można powiedzieć, że – według Plessnera – bezprzestrzenny i bezczasowy duch człowieka „pędzi” ku sobie na nieskończonej drodze. Droga nie staje się ślepą uliczką tak długo, jak długo człowiek wierzy, że posiada podstawy swojej ekscentrycznej egzystencji i jest w stanie je osiągnąć<sup>15</sup>.

Dla Gehlena człowiek jest istotą działającą „wchodząc” w naturę, tworzy kulturę. Język jest najdoskonalszym dla niego narzędziem opanowania i zapanowania nad naturą, wyzwolenia się z niej, aby przejść do świata kultury. W nim człowiek tworzy instytucje, do których Gehlen zalicza np. rodzinę, państwo, systemy moralne, religijne, prawne. Instytucje są zbawienne dla człowieka, one go zwalniają, a tym samym odciążają od ciągłego decydowania o tym, co jest dla niego tutaj i teraz dobre, a co złe. Jeśli instytucje schematyzują życie człowieka, to przecież przez to pozostawiają mu energię, aby w danej sytuacji tworzył swoją osobowość. Kultura, rozumiana jako sztuczna druga natura, jest prawdziwym życiem człowieka<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Por. J. MACHNACZ, *Antropolodzy i Bóg. M. Scheler*, Horyzonty Wiary 12 (1992), s. 52-53.

<sup>15</sup> Por. tenże, *Antropolodzy i Bóg. H. Plessner*, Horyzonty Wiary 11 (1992), s. 57-58.

<sup>16</sup> Por. E. PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA, *Człowiek...*, art. cyt., s. 248.



Wydaje się, że antropologia naszych dni nie odpowiada wyzwaniom stawionym przez jej twórców. Zdecydowanie ma ona charakter przyrodniczy, naturalistyczny, materialistyczny, sejentystyczny<sup>17</sup>. Podnoszą się głosy, że dotychczasowy obraz człowieka jest nie do utrzymania, że należy go zmienić, opierając się na wiedzy, do której doszła nauka w ostatnich latach. A wiedza ta w znacznym stopniu sprzeciwia się dotychczasowemu samozrozumieniu człowieka, domaga się daleko idących korekt. Krótko i dla przykładu powiedzmy, o jakie nauki chodzi i co takiego one twierdzą. Bardzo wielu uważa, że: (a) biologia ewolucyjna pokazała w sposób dostateczny, że w powszechnym przekonaniu wyłączone, ekskluzywne przymioty człowieka, takie jak racjonalność, altruizm, są do znalezienia u bliższych, a nawet i dalszych „krewnych” człowieka; (b) antropologia ewolucyjna pozwala zrozumieć, w jaki sposób ewolucyjne zmiany otworzyły drogę do kultury, czyli do stworzenia drugiej natury człowieka; (c) neurofizjologia rozwiązuje wszystkie problemy filozoficzne, gdyż odsłania ewolucyjną ciągłą i dynamiczną organizację mózgu; (d) psychologia kognitywna dowodzi, że np. abstrakcja powstała ze strategii, które można spotkać u innych zwierząt<sup>18</sup>.

Biologia człowieka nie zastąpi nigdy filozofii człowieka. Jest ważną nauką w rozumieniu bytu człowieka, ale ma charakter redukcjonistyczny, aspektowy, co wynika z metody nauk przyrodniczych<sup>19</sup>. Tego rodzaju redukcjonizm, jak i jemu podobne, ze swej istoty „zabijają” człowieka, na co zwraca uwagę R. Ingarden: „Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć”<sup>20</sup>.

Zarysowuje się znaczenie i waga antropologii zaproponowanej przez Bisera. Jest ona w całej pełni nowoczesna, wychodzi od człowieka, od tego, co człowieka najbardziej boli, co skłania go do tego, aby zmierzał ku sobie i odnalazł siebie. W sobie samym człowiek odkrywa najbardziej intymny, bytowy i osobowy stosunek do Boga, drugiego człowieka i samego siebie. Świadomość, że jest istotą bezgranicznie ukochaną przez Boga, przewycięża wszelki jego strach. Miłość Boga otwiera przed człowiekiem perspektywy życia wiecznego i staje się pełnią jego istnienia. Jezus, jako Bóg i Człowiek, jest drogą Boga do człowieka i człowieka do Boga. Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie niszczą powszechne panowanie śmierci. Śmierć nie jest panem absolutnym. Wydarze-

<sup>17</sup> Por. W. WELSCH, *Anthropologie im Umbruch*, Information Philosophie 2 (2007), s. 7-15; B. KORZENIOWSKI, *Od neuronu do (samo)świadomości*, Warszawa 2005.

<sup>18</sup> W. WELSCH, *Anthropologie...*, art. cyt., s. 7.

<sup>19</sup> Sz. W. ŚLAGA, *Człowiek w perspektywie nauk przyrodniczych*, w: B. BEJZE (red.), *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: *O człowieku dziś*, Warszawa 1974, s. 12.

<sup>20</sup> R. INGARDEN, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 26.

nie Jezusa ustanawia świat na nowej podstawie w wymiarze kosmicznym (przyrodniczym), społecznym (międypodmiotowym) i duchowym (osobowym). Człowiek zostaje w Jezusie i przez Jezusa podniesiony do nowego stworzenia i obdarowany godnością dziecka Bożego. W nim ma udział nadprzyrodzoność. Boga nikt nigdy nie widział i nikt nie jest w stanie ostatecznie Go pojąć, a przecież On zamieszkuje serce człowieka. Wdzięczność jest jedynie adekwatną odpowiedzią na wydarzenie Jezusa w życiu człowieka. Jezus jest darem Boga dla człowieka, dlatego w Jezusie człowiek poznaje całkowitą prawdę o sobie samym (*Redemptor hominis*).

Widzieć w Jezusie tylko centralną postać religii chrześcijańskiej – to za mało! Ze względu na znaczenie Jego wydarzenia, czyli konsekwencje Jego życia, śmierci i zmartwychwstania dla człowieka, trzeba dostrzegać Jego znaczenie w kontekście całej historii kultury i dziejów ludzkości<sup>21</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Religia jest – etymologicznie – „wiązaniem” istnienia człowieka z istnieniem Boga. W religii chrześcijańskiej to wiązanie ma niejako podwójny charakter: człowiek przez stworzenie jest w szczególnej relacji, czyli powiązaniu z Bogiem, jest Jego partnerem, a w Jezusie Chrystusie ta relacja podnosi go do stanu dziecięstwa Bożego.

Wiara nie jest jakimś wyizolowanym aktem człowieka obok jego innych aktów, jest ona dynamiczną, życiową sytuacją, sposobem istnienia całego człowieka. Wiara daje chrześcijańskiemu życiu podstawę w postaci sensu i poczucia bezpieczeństwa. Dlatego też jedynie tajemnica Boga jest odpowiedzią na tajemnicę człowieka. Człowiek może siebie ostatecznie odnaleźć tylko w Bogu.

## ZUSAMMENFASSUNG

### **Anthropologie der Gotteskindschaft**

E. Biser, einer der bekanntesten Philosophen in dem deutschsprachigen Raum, hat eine Anthropologie entwickelt, in der sich philosophische und theologische Perspektiven durchdringen. Anthropologie versteht er im Sinne von M. Scheler, A. Gehlen und H. Plessner, den Gründern der philosophischen Anthropologie als einer selbständigen Disziplin der Philosophie. Die neue, philosophische Anthropologie versucht den Menschen von Menschen selbst zu verstehen und zu erklären /ad 1/.

---

<sup>21</sup> E. BISER, *Gotteskindschaft...*, dz. cyt., s. 64.

Die Besonderheit der neuen, von Biser vorgeschlagenen Anthropologie liegt darin, dass er in seinen Analysen die Tiefe des Menschen erreichen möchte, indem er das Paradigma des Fragens nach dem Menschen wechselt. Die eigentlichen Fragen lauten nach Biser nicht: Was bin ich? Was ist der Mensch? sondern: Wo bin ich eigentlich bei mir selbst? Wo fühle ich mich geborgen? Der Mensch ist unterwegs zu sich selbst. Er muss selbst werden. Diese Aufgabe überfordert ihn, deshalb lebt er in der essenziellen und existenziellen Angst vor sich selbst, vor dem anderen Menschen und vor Gott. Jesus überwindet diese Angst, weil er den Tod überwunden hat. In seinem Wort und Tat kommt er dem Menschen zu Hilfe, „sein eigen zu sein“. Das Ziel seiner Selbstwerdung kann der Mensch weder aus eigener Intelligenz erkennen, noch aus eigener Kompetenz erreichen. Jesus ist die Antwort auf die Sinnfrage des Menschen. Er verwandelt das Dasein des Menschen, in Ihm und durch Ihn wird der Mensch zum Kind Gottes. Es kommt zur mystischen Einwohnung des Menschen in Gott /ad 2/.

Die Bedeutung der Anthropologie der Gotteskindschaft zeigt sich auf dem Hintergrund der Anthropologie von Scheler, Gehlen und Plessner und besonders in der Konfrontation mit den rein biologischen, naturalistischen, atheistischen Anthropologien unserer Tagen. Gotteskindschaft eröffnet vor dem Menschen wirklich neue, über-, oder trans-irdische Perspektiven des Lebens /ad 3/.

Religion – nach Etymologie des Wortes – ist eine Bindung zwischen dem Menschen und Gott. In der christlichen Religion erweist sich diese Bindung doppelt: Erstens ist Gott der Schöpfer des Menschen und Jesus ist sein Erlöser. Zweitens kann der Mensch sich selbst nur durch Jesus und mit Jesus in Gott finden.

*Ks. Jerzy Machnacz*

**Słowa kluczowe/ Key words:**

antropologia, filozofia i teologia człowieka, dziecięstwo Boże  
anthropology, philosophy and theology of person, child of God



HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

## VON DER GABE ZUM GEBER. PHILOSOPHISCHE ELEMENTE DER GOTTESERKENNTNIS EDITH STEIN

### I. KONTRASTBEZIEHUNG ZWISCHEN VERNUNFT UND GLAUBEN

#### **1. Vernünftigkeit des Glaubens: Bedeutung der Onto-Theologie**

Zwischen Philosophie und (monotheistischer) Theologie gibt es eine Kontrastbeziehung. Sie kann in zweierlei spannungsvoller Hinsicht gelesen werden: als komplementär, was die gemeinsame Denkgeschichte zumindest bis zur Aufklärung betrifft: Vernunft *kann* den Glauben stützen, denn seine positiven Vorgaben aus der Offenbarung können intelligibel oder luzide gemacht werden (wie die Auslegung des Logos durch die Patristiker bis hin zu Joseph Ratzinger zeigt). Dies gilt sogar und auch, was die Trinität angeht, die nicht irrational für das Denken ist, sondern in einer Verhältnisbeziehung erhellt werden kann, wie es noch Hegel vorlegt (freilich sollte dies nicht mit einer erschöpfenden Erklärung verwechselt werden).

Aber: Der Glaube provoziert auch die Vernunft und führt sie in Aporien, in Trans-Rationales, zuweilen weist er sie sogar ab als „Hure Vernunft“, wie die Reihe von Tertullian über Luther zu Kierkegaard und Leo Schestow zeigt. „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?“, so Tertullian; oder Kierkegaard in der Einleitung zu *Furcht und Zittern*: „Die Theologie sitzt geschminkt am Fenster und bietet der Philosophie buhlerisch ihre Dienste an“ – auf Hegels Aufhebung der Theologie in das absolute Wissen hin gesprochen.

Die erste Möglichkeit, die gegenseitige Kooperation, bezieht sich auf die Denkbarkeit, sogar die zwingende Denknötwendigkeit Gottes oder des Gottesbegriffs, im Sinne einer Onto-Theologie: Gott als Sein überhaupt „sichert“ die Möglichkeit von Wahrheit, von Sinn, von Güte. Die zweite Möglichkeit aber, der klare Kontrast zwischen Glaube und „bloßer“ Vernunft, fußt auf jenen Aussagen der biblischen Offenbarung, die auch, weil offenbart, querstehen zur allgemeinen Denkbarkeit, zu den regulativen Ideen einer Weltordnung im Bewußtsein. Denn: Die Erschaffung der Welt war nicht zwingend, die Erwählung gerade Abrahams oder des Volkes Israel als eines spezifischen Heilsträgers ist keineswegs notwendig zu denken, die Inkarnation des Sohnes in der geschichtlichen „Kleinteiligkeit“ eines Lebens an unbedeutendem Ort, in unbedeutender Zeit, sein Tod aufgrund eines ideologischen Prozesses sind für den historischen Blick kontingent. Schopenhauers Einwand ist zunächst berechtigt: „Eine Religion, die zu ihrem Fundament eine einzelne Begebenheit hat, ja aus dieser, die sich da und da, dann und dann zugetragen, den Wendepunkt der Welt und allen Daseyns machen will, hat ein so schwaches Fundament, daß sie unmöglich bestehen kann, sobald einiges Nachdenken unter die Leute gekommen“<sup>1</sup>.

## **2. Transrationalität des Glaubens: Aufdecken der Unvordenklichkeit des „Ereignisses“ durch eine Phänomenologie der Offenbarung**

Wie also kann man Offenbarungswahrheiten anders als positiv anstößig im Sinne des „Ecksteines“ lesen: Alles hätte anders kommen können, ethisch gesehen sogar kommen müssen, insbesondere wenn man an die abgründige Dramatik des Todes Jesu erinnert, deren schicksalhaftes Schwanken zwischen Zustimmung und Verweigerung von Seiten der religiösen Autorität Guardini mit Recht herausgestellt hat - auch Gott erlitt scheinbar Zufälliges und „Menschenmäßiges“<sup>2</sup>. Ein Denken aus Kausalität oder metaphysischer Logik verbietet sich, jedenfalls aus geschichtlichem Ernst, dabei.

Daher: Anstelle eines dem Sein und der Ontologie verhafteten Gottesdenkens tritt *auch* eine Reflexion, die zwischen Vernunft und Glauben einen Punkt setzt. Theologie leistet mehr und anderes als Metaphysik. Religionsphilosophie, die dem Glauben in dieser seiner Eigengestalt nachdenkt, sollte diesem „anderen“ Gehör verschaffen: Nennen wir es mit einem geläufigen phänomenologischen Ausdruck „das Ereignis“, die „Gegebenheit“, sogar verschärft „die Gabe“. Sie tritt als ursprüngliches, ungeschuldetes Phänomen in Erscheinung, als unvordenklich, trans-kausal. Mit ihr ist die reine Bewußtseinsphilosophie aufzubrechen; auch die transzendente Subjektivität wird vor ein anderes, ein Sich-Zeigen gestellt, das sie nicht einfach wieder in den Zirkel des Selbstverständlichen rückbinden kann.

<sup>1</sup> A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena II: Über Religion*, § 182, in: ders., *Sämtliche Werke* VI, Wiesbaden 1947, 418.

<sup>2</sup> R. GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg (Werkbund) 1937) 3. A. 1940, 15.

Mystische Erfahrung kann durch solcherart Phänomenologie der Gabe freigelegt werden: als eine Theorie des Erscheinenden, das den Angesprochenen überrascht, ihn zu einem Hingegebenen an die Gabe macht. Das Subjekt ist damit nicht einfach als helles, in sich autonom verwurzeltes, als selbstmächtiges zu denken, sondern als vor ein Licht gebrachtes, in eine Reduktion des Selbstverständlichen, sogar in eine „Blendung“ (wie beim Austritt aus Platons Höhle), die zu einem Nicht-Erkennen, zu einem Verlust der Selbstmächtigkeit führt.

In dieser Weise läßt sich an Edith Stein mit der Methode der phänomenologischen Freilegung des „Ereignisses“ herantreten, der Selbst-Gabe des Unvordenklichen. Auf der Seite des Subjektes, des Mystikers, trifft man dabei phänomenologisch auf eine aller Aktivität vorgängige Passivität oder „Nächtigkeit“ des Erkennens. Entzieht sich mystisches Erleben damit der Darstellung oder dem reflexen Urteil? Dies gerade nicht.

## II. EDITH STEIN: FREILEGUNG DES GABE-CHARAKTERS DES DASEINS

Um diesen Komplex weiter aufzufächern, sei eine fast unbekannte Analyse der Phänomenologin und Husserl-Schülerin Edith Stein (1891-1942) herangezogen. In ihrem bemerkenswerten Aufsatz „Natur, Freiheit und Gnade“<sup>3</sup> von 1920-1922 legt sie die Konstitution der Person in verschiedenen Freiheitsstadien und der vorgängigen Unfreiheit offen und faßt darin paradigmatisch bisherige Positionen zusammen, wobei sie über die Kantische Philosophie und deren Aufklärungsstatus hinausgeht.

Notwendigkeit als Zustand naturgesetzlicher, unhintergebar Fixierung betrifft bei Stein sowohl Körper wie die kausal strukturierte Psyche, nicht aber die Seele des Menschen<sup>4</sup>. Auf der Ebene der Psychologie unterscheidet die Phänomenologin zwischen der *Psyche*, wie Freud sie ansetzt als naturbedingtes Phänomen, das *kausal* arbeite und kausal therapiert werden könne, und der umfassenderen *Seele*, die *motiviert* vorgehe. Eine phänomenologische Analyse der Seele darf daher ihre Naturbedingtheit keineswegs ausklammern, aber ihre Antriebskräfte wie Wille, Einfühlung, Charakter, sind nur über Motivation, über ein Angezogenwerden durch ein Ziel, zu erfassen. Die entspricht im übri-

---

<sup>3</sup> Bisher veröffentlicht unter dem irrigen Titel: *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, in: *Ediths Steins Werke* (ESW), hg. v. L. Gelber und R. Leuven, Freiburg/Louvain (Herder/Nauwelaerts) 1962, VI, 137 - 197. Im Folgenden wird unter dem richtigen Titel zitiert.

<sup>4</sup> Stein unterscheidet psychische Kausalität als Gegenstand der Psychologie und seelische Motivation als Gegenstand der philosophischen Anthropologie; vgl. STEIN, *Psychische Kausalität*, in: dies., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, hg. v. Edmund Husserl, V, Halle 1922, <sup>2</sup>Tübingen 1970, S. 1 - 116.

gen einer Alltagserfahrung von „Freiheit zu“, die sich gerade in der Wahlmöglichkeit, also einer Motivation für etwas Bestimmtes, ausdrückt.

Zu den physischen Bedingtheiten zählen etwa die Unterworfenheit unter Schwerkraft, Raum, Zeit, Wachstum, Alter und Tod. Dazu treten beengend die psychischen Verankerungen in Trieb und Affekt, in vitale und letale Anlagen, die nur höchst eingeschränkt willentlich zu beeinflussen sind, wo vielmehr Unfreiheit und Wehrlosigkeit lasten. Zur allgemeinen tritt die individuelle Bedingtheit: Persönliche Anlagen, unrichtige Erziehung, mangelnder Lebens- und Wachstumsraum, gesellschaftliche Schranken geben einen geschichtlichen Widerstand vor, der willentlich nur wenig überwunden werden kann. Pessimismus, zumindest Skepsis, ob Freiheit überhaupt möglich sei, entstammen der menschlichen Nähe zum Tier. Natur ist als Natur das Unfreie. Sie prägt nicht nur, sondern versiegelt in Hut, Gehäuse, Bindung; negativ gelesen in Grenze, Bemächtigung, Unfreiheit<sup>5</sup>.

Das „Reich der Freiheit“ analysiert Stein als Gegenüber zur Natur, wesentlich als einen Vollzug des Geistes, nämlich als Selbstverhältnis des Menschen. Das Austreten aus dem bloßen Dasein als Vorhandensein beginnt mit der Reflexion: als Selbsterkenntnis, unterscheidbar in Selbstbesitz und Selbstdistanz. Dieser Gang in die eigene Mitte ist jedoch phänomenal ein Gang in die eigene Leere, denn tatsächlich ist nach Stein damit nur ein „Punkt“ gewonnen, der Punkt des Selbst, unbeeinflusst von der geschilderten naturhaften Abhängigkeit (die damit nicht aufgehoben ist). Stein sieht bei Kant und Husserl jenen „Punkt der Freiheit“ reflektiert, in welchem das Subjekt in seiner Wendung zu sich selbst nicht mehr von fremden Inhalten und Nötigungen bestimmt wird: Die gewonnene Freiheit ist eine Freiheit von, im Sinne negativer Freiheit. Selbstgewinn also auf dem Boden von Weltverlust, denn die sich selbst gehörige Mündigkeit, das Nichtbestimmtsein von anderem ist zunächst ohne „Radius“ zu denken. „Das freie Subjekt - die *Person* - ist als solches gänzlich ins Leere ausgesetzt. Es hat sich selbst und kann sich selbst nach allen Richtungen bewegen und ist doch mit eben dieser absoluten Freiheit absolut in sich fixiert und zur Bewegungslosigkeit verurteilt“<sup>6</sup>. Dennoch ist dieses In-Sich-Stehen mit der Möglichkeit des Wählenkönnens verknüpft, da es jenen Standort bezeichnet, von dem aus das materiale, naturhaft fixierte Ich reaktiv bearbeitet werden kann: in Annahme oder Ablehnung von dessen Gegebenheit durch freie seeli-

<sup>5</sup> E. STEIN, *Natur, Freiheit und Gnade*, 146. - Zeitgleich ist auch für Simone Weil (1909-1943) Schöpfung grundsätzlich nur unter der Signatur harter Notwendigkeit zu fassen. Sie ist in aller Schärfe zu begreifen als Fixierung, ja Crucifixierung des Weltalls (z. B. im „Chi“ des platonischen *Timaios*): Annagelung an Raum und Zeit, an Körperlichkeit, an das gesonderte Dasein. Die Inkarnation Jesu ist für Weil bereits der Anfang der Kreuzigung; in dieser wird am Ende nur offenbar, was am Anfang und immer schon gilt: daß Freiheit in der Welt der Materialität nicht greift. Vgl. S. WEIL, *Vorchristliche Schau*, übers. v. F. Kemp, München (Kösel) 1959.

<sup>6</sup> E. STEIN, *Natur, Freiheit und Gnade*, 139. Vgl. M. Buber, Heidelberg 1986, Reden über Erziehung, 26: „(D)ie Unabhängigkeit ist ein Steg und kein Wohnraum. Freiheit ist das vibrierende Zünglein, der fruchtbare Nullpunkt.“



sche „Stellungnahmen“. Autonomie bedeutet damit präzise Mündigkeit in bezug auf sich selbst. Die selbstherrliche Person „kann gewisse seelische Regungen unterdrücken, gelegentlich oder *systematisch*, und andere unterstreichen und *pflegen* [...] Das ist *Selbstherrlichkeit* und *Selbsterziehung* [...] Sie kann unter den vorhandenen Möglichkeiten *ganz nach Belieben* wählen“<sup>7</sup>.

Aus der Analyse wird deutlich, daß Selbstgehörigkeit noch nicht die entscheidende Gestalt von Freiheit ist. Schon in dem Wort steckt der Vorgang des Hörens, der zur Hörigkeit entgleiten kann. Sie wäre das von sich selbst besessene Leben, das nichts anderem Raum gibt, das bloße Ansichhalten, das sich nicht hergeben kann - jene *anima in se curvata* des Augustinus, die in sich selbst gravitiert<sup>8</sup>. Das Stadium positiver Freiheit, für welches sich der negativ mündige Mensch letztlich zu entscheiden hat, muß daher dem Risiko des inneren Todes entkommen, dem mit sich selbst identischen Ich, jener Grundversuchung aller Emanzipation. Hier wird bei Stein die Freiheit der Relation griffig, die schon bei Augustinus und Thomas und gleichermaßen bei Guardini anklang: Freiheit als Identität und Zugehörigkeit. Jenseits von Emanzipation und Unterwerfung setzt Freiheit einen Urakt in Kraft: den Urakt der Teilnahme und Teilgabe. Stein nennt dieses Stadium der Freiheit den Aufenthalt im „Reich der Gnade“ oder der „Höhe“. Der freie Überschritt dorthin ist freilich näherhin paradox, denn er scheint die Freiheit des Wählenkönnens einzubüßen und in ein passives „Befreitsein“ überzugehen. „Denn in das Reich der Höhe erhoben zu werden, bedeutet für die Seele ganz in sich hineingesetzt zu werden. Und umgekehrt: sie kann nicht bei sich selbst festen Fuß fassen, ohne über sich selbst [...] erhoben zu werden“<sup>9</sup>. Relation nach oben bedeutet durchaus Freiheitsverlust, Sich-Führen-Lassen, sogar anstößigen Gehorsam: „von der Freiheit wird am Ort der Freiheit kein Gebrauch gemacht“<sup>10</sup>. Die Schwierigkeit dieser Gedankenführung wird nicht dadurch gemildert, daß der Verzicht auf Freiheit selbst ein freier Akt ist. „Man müßte frei sein, um befreit sein zu können. Man müßte sich in der Hand haben, um sich loslassen zu können. [...] Das freie Subjekt muß also, um mit seiner Freiheit etwas anfangen zu können,

<sup>7</sup> STEIN, *Natur, Freiheit und Gnade*, 141.- Analog läßt sich das Wort von Walter Felsenstein verstehen: „Präzision auf der höchsten Stufe schlägt in Freiheit um. [...] Das Selbst ist die höchste Form der Präzision.“ Zit. nach U. BERKÉWICZ: Es hängt von uns ab, was wirklich ist. Zu Theorie und Vision des Regisseurs Walter Felsenstein, in: FAZ 10. 2. 1996.

<sup>8</sup> R. Guardini hat in diesem Kontext sehr früh auf die Gefahr der Selbsterziehung aufmerksam gemacht; vgl. ders., *Der religiöse Gehorsam* (1916), in: ders.: *Auf dem Wege. Versuche*, Mainz (Grünwald) 1923, Anm. 2, 15f.: „Es widerspricht katholischem Geiste, viel von Persönlichkeit, Selbsterziehung usw. zu reden. Dadurch wird der Mensch beständig auf sich selbst zurückgeworfen; er gravitiert in sein eigenes Ich und verliert eben dadurch den befreienden Blick auf Gott. Die beste Erziehung ist, sich zu vergessen und auf Gott zu schauen, denn ‘wird’ und ‘wächst’ der Mensch in der göttlichen Atmosphäre. [...] Nichts zerstört die Seele so tief wie die Ethistik. Was sie beherrschen und erfüllen soll, sind die göttlichen Tatsachen, Gottes Wirklichkeit, die Wahrheit. Darin geschieht, was aller Erziehung Anfang und Ende ist, das Herausheben aus dem eigenen Selbst.“

<sup>9</sup> STEIN, *Natur, Freiheit und Gnade*, 138.

<sup>10</sup> Ebd.

sie - jedenfalls teilweise - aufgeben“<sup>11</sup>.

Die „von andersher zu beziehende Fülle“ des Subjektes<sup>12</sup> verweist bei Stein wie in der bisher zitierten Freiheits-Tradition auf jene Wesensfreiheit, die sich selbst im Weggang von sich auf- hin realisiert. Sie realisiert damit ihre Wahrheit - dasjenige, was sie in Überwindung vordergründiger Alternativen ist und sein soll. Übergabe als höchste Tat der Freiheit, Eigensein aus Beziehung, Selbstsein rezeptiv verstanden als Gabe - wie läßt sich dies denken?

### III. ALTERITÄT BEI EMMANUEL LEVINAS: GENOMMENWERDEN

Freiheit als *processio ad extra*, als Selbstgewinn im freiwilligen Hinausgehen nach außen und oben, wie bei Stein entfaltet, hat in den letzten Jahrzehnten eine Auslegung erfahren, die auf den ersten Blick das Erarbeitete zu negieren scheint: in der Theorie einer notwendigen, unabweislichen „Geiselnahme“ der eigenen Freiheit durch den anderen, eines erzwungenen Hinaustretens also. Oder läßt sich doch eine theoretische Berührung der beiden Konzepte nach einem zweiten Blick sehen?

Emmanuel Levinas (1905-1995), Denker dieser Geiselnahme durch Alterität, ist ein von der Schoa persönlich verschonter Jude, der aber seine Familie nach der Heimkehr aus deutscher Kriegsgefangenschaft ermordet fand. Aus dieser Erfahrung heraus entwarf er eine Ethik, die, auf dem Boden seines Judentums wurzelnd, mittlerweile weltweit Beachtung findet. Er kritisiert die abendländische Rationalität in bezug auf ihr Denken von Sein und Wesen<sup>13</sup>, dem die Achtung des Anderen oder Fremden schon reflexiv entgleist und entgleisen muß. „Wegen der ihm innewohnenden Gewalt bedürfe der glatte Faden des griechischen Freiheitsgedankens einer biblischen Komplikation. [...] Wir haben die große Aufgabe, jene Prinzipien auf griechisch zu sagen, die Griechenland nicht kannte“<sup>14</sup>. Levinas stellt zur Klärung des Nichtgekannten zwei Metaphern in erkenntnistheoretischen Gegensatz: die Metapher des Odysseus, der nach der Wirrnis ziellosen Umherstreifens doch zum heimatlichen Anfang zurückkehrt, und die Metapher Abrahams, der in das schlechthin Unbekannte, sperrig Heimatlose aufbrechen muß, einer fremden Stimme folgend - im reinen Gehorsam des Hörens<sup>15</sup>. Welche „griechischen Prinzipien“ werden aber darin auf-

<sup>11</sup> Ebd., 140.

<sup>12</sup> Ebd., 141.

<sup>13</sup> Vgl. E. LEVINAS, *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica 54), Den Haag <sup>2</sup>1978; dt.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. T. Wiemer, Freiburg/München (Alber) 1991.

<sup>14</sup> Zit. nach S. SANDHERR, *Eine andere Postmoderne? Vielheit und Einheit bei E. Lévinas*, in: zur Debatte 5(2004), 22.

<sup>15</sup> E. LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. N. Krewani, Freiburg/München (Alber) 1987. - Es sei hier an die Nähe von Levinas zu Kierkegaard („Furcht und Zittern“) erinnert, der ebenfalls an der Gestalt Abrahams das (Un-)Verhältnis

gebrochen? Abraham steht in einem asymmetrischen Verhältnis gegenüber einem „Befehl“ jenseits autonomer Subjektivität und Emanzipation, in einem Verhältnis des Empfangens und Erleidens anstelle des eigenen Tuns und Anziens. Der Primat des Identischen wird vom Primat des Ereignisses zerstört. Damit wird unterstrichen, daß die Bestimmung des Subjekts nicht im Agieren, sondern im Sich-Zukommen-Lassen, im Außer-Kraft-Gesetztsein und sogar Überwältigtwerden besteht.

Vor der jüdischen Ur-Gestalt Abrahams wird Dasein als Geiselsein ausgelegt. Levinas setzt die Herausforderung, Beziehung als gegenläufig Einbrechendes, Verpflichtendes, ja Entmündigendes zu deuten: da sonst die Selbstherrlichkeit des Ich niemals, weder erkenntnis- noch geltungstheoretisch, ausgehebelt werden könne. Wie Abraham hat das Ich seine Freiheit an die Stimme des anderen, an die keiner Rechtfertigung bedürftige Alterität abzugeben; diese ist schon gerechtfertigt dadurch, daß sie schlichtweg das Andere ist. So wird das Subjekt endlich, was es seiner Etymologie nach längst schon ist: das Unterworfene. Seine vorgebliche Identität ist jener erkenntnisemmende Panzer, den es zu durchstoßen gilt. Seine Souveränität ist jene ethikhemmende Selbstgewißheit, an der jedes Tun selbstisch zugrundegeht. Identität kann in Zukunft nur noch heißen: einem anderen zu gehören.

Bei Levinas bleibt dieser andere strikt mundan - er bleibt die Übersetzung des ursprünglich göttlichen Rufes an Abraham in den menschlichen Ruf des jeweils Bedürftigen, in jenes Antlitz, das nur noch Schrei (nach mir, nicht überhaupt) ist. Die einzig legitime Form des Ich wird nunmehr das mit dem anderen trüchtige Ich - maskuline Mündigkeit hat sich zu verlieren in die unmündige Weiblichkeit und Verletzlichkeit des Ich, in die vom anderen diktierte Weise des Seins. Fürsorge hat zu treten anstelle von Sorge um das Eigene - alles eklatante Verletzungen der Autonomie und ihrer Dignität. Am Ende dieses Freiheitsverlustes steht die völlige Kenose, die Entleerung des Anspruchs auf Selbstsein, Identität, Freiheit im gewohnten Sinn; die Odyssee endet nicht mehr zuhause. Die Metamorphose wird endgültig, der Herr wird Knecht.

Wo bleibt hier Freiheit? Nicht einfachhin die (gleichmütige) Wahlfreiheit, sondern mehr noch die Wesensfreiheit? Steins Analyse, welche die neuzeitlichen Konzepte zusammenfaßte, hatte das Aufgeben der Freiheit thematisiert, aber ein im Kern (im „Punkt“) autonomes Sich-Aufgeben. Die biblische „Komplikation“ durch Levinas hat Themen wie Selbstbesitz als unethisch aufgedeckt, als Ich-Okkupation fremden Terrains. Leben selbst wäre nicht aus der Verteidigung des Selbstseins heraus zu leben, sondern nur aus seiner Preisgabe, näherhin: aus seinem bereits angenommenen Preisgegebensein. Berühren sich die Analysen also tatsächlich im Entscheidenden nicht?

#### IV. SICH GEBEN ODER SICH NEHMEN LASSEN?

Levinas' Ansatz verdankte sich erkenntnistheoretisch dem Widerspruch gegen das anonyme, schicksalhafte Sein abendländischen Denkens: gegen ein „*il y a*“, „es gibt“. Zu Bewußtsein kommen heißt, ein Seiender werden im Widerstand gegen das Sein<sup>16</sup>. Wo dieses mythisiert und numinos wird (ein Seitenhieb auf Heidegger), wird es unentrinnbar, seinerseits herrisch, weil unansprechbar. Die Katharsis des Seinsdenkens gelingt nur in der Übernahme des Seins in das eigene Existieren („*existant*“) - in diesem Sinn ist auch bei Levinas die Subjektwerdung als Schritt zur Freiheit erforderlich. Allerdings handelt es sich um negative Freiheit gegenüber dem Anspruch eines indifferenten Seinsgeschicks. Aber dieser Schritt in die Freiheit wäre selbst nur Übernahme einer Seinsposition in die Ich-Position. So bedarf es einer weiteren Gegen-Kraft, welche jenes erneut herrische freiheitliche Positionieren unterläuft. Diese Gegen-Kraft entwindet die Freiheit. Das Entreißen des Selbst kann von diesem nicht vollzogen werden, denn es führt zur Ohnmacht des Selbst. Entreißen kann bei Levinas mit Metaphern des Gewalt und des Todes, aber auch mit Metaphern des Eros beschrieben werden.

Stein, demselben biblischen und phänomenologischen Kontext verhaftet wie Levinas, nimmt zwar den Akt der Übergabe eigener Freiheit durchaus als Akt an, kennt aber auch eine vergleichbare Passivität und Passion des Sich-abhanden-Kommens im Befreitsein. Dennoch bleibt sie beim Geben und Genommenwerden als im tiefsten gewollten und nicht erzwungenen Vorgängen. Levinas' Radikalität einseitiger Unterwerfung liest sie als gegenseitige, antwortende Unterwerfung, selbst im Bereich des Göttlichen: „An dem Tage, an dem Gott schrankenlose Macht über unsere Herzen haben wird, werden wir auch schrankenlose Macht über das seine haben“<sup>17</sup>. Ebenso kontrapunktisch: „Es ist das große Geheimnis der persönlichen Freiheit, daß Gott selbst davor Halt macht. Er will die Herrschaft über die geschaffenen Geister nur als ein freies Geschenk ihrer Liebe“<sup>18</sup>.

Hieran schließt sich ein Freiheitsverlust an - freie Hingabe eigener Freiheit. Man könnte mit und gegen Levinas geltend machen, daß das Antlitz des anderen mich niemals zur Selbstaufgabe fordern könnte, wenn es nicht seine Forderung evident - jenseits aller Erklärung - schon durch sein bloßes Erscheinen manifestierte. Allein das Erscheinen des anderen Antlitzes fordert ja zur Kenose (Entleerung) der Eigenmächtigkeit auf, und zwar ursprünglich, keiner Überset-

<sup>16</sup> E. LEVINAS, *Vom Sein zum Seienden*, übers. v. A. M. Krewani und W. N. Krewani, Freiburg/München (Alber) 1997.

<sup>17</sup> E. STEIN, *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte*, in: *Werke* (ESW), hg. v. L. Gelber und M. Linssen, Freiburg (Herder) 1991, XI, 132f.

<sup>18</sup> E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, in: *Werke* (ESW), hg. v. L. Gelber und R. Leuven, Freiburg (Herder) <sup>3</sup>1986, II, 144.

zung bedürftig, wie sonst hätte es appellativen und unmittelbaren Erfolg? Woraus aber gewinnt es seine Macht?

Leben im Vollzug seiner Lebendigkeit führt genau auf jenen Prozess, in welchem das Leben nicht „wie ein Raub“<sup>19</sup> an sich festhält, sondern sich überhaupt nur in der Entäußerung manifestiert. In der Sprache des Johannes-Evangeliums ist der Sohn in seinem Anderssein zum Vater - in seiner Rezeptivität ihm gegenüber - der Weggegebene, der die Liebe des Vaters als entäußerte empfängt und sie entäußert sowohl ihm wie den „Vielen“ weitergibt. Freiheit besteht hier ausschließlich in der Zustimmung zu diesem Prozess lebendiger Weitergabe und Weiternahme durch das Leben. Leben selbst, in dieser Prozessualität, ist die bezwingende Macht des lebenfordernden Antlitzes. Solange Leben sinnvoll als Selbstgabe und Annahme der Gabe phänomenologisch zu deuten ist, solange wird Leben als Verpflichtetheit, aber auch als Freudigkeit solcher Entäußerung anzusehen sein. Darin könnten die obigen Kontrapunkte aspekthaft anzutreffen sein: Levinas in der hartnäckigen Verpflichtetheit zum Sich-Nehmen-Lassen, Stein in der freien Freudigkeit des Sich-Gebens.

Für Stein entbindet die wirkliche Freiheit von der Sterilität der Selbstsicherung zur Fruchtbarkeit des Sichverschwendens. Denn ist der Freie „die Ursache seiner selbst“ (*liber est causa sui*), wie ihr Lehrer Thomas von Aquin formuliert, so ist er es in der Zustimmung zur Selbstverschwendung seines Lebens. Eigene Lebendigkeit wird freimachen zum Geben und Sich-Nehmen-Lassen von anderer Lebendigkeit. Darum ist „Weg nicht der Weg, den (man) sich nach Willkür wählt, sondern der Weg, den Gott ihn führt.“<sup>20</sup> Zum Abbild des Urbildes werden<sup>21</sup> gelingt nur in der real vollzogenen Selbsthingabe, die die Gestalt vollendeter Freiheit ist. Freiheit kann sich in Befreitsein umwandeln lassen: in Befreitsein durch Gott.

Edith Stein leistet eine bedeutende phänomenologische Freilegung: vom abstrakten „Sich-Gegebensein“ der Person zu ihrem Geber weiterzufragen. Kontextuell ist eine solche Freilegung in die biblische Grundierung eingebettet: daß sich *das* Ur-Leben als *der* Ur-Lebendige zeigt, der in der (mystischen) Begegnung eine je größere, sich tiefer entfaltende, sich selbst gewinnende Lebendigkeit verleiht. Was immer sich sonst in anderen Deutungen mystischen Erlebens in Metaphern des „Untergangs“, der „Verschmelzung“, gar der „Vernichtung“ formuliert, bleibt an solchen erhellenden Reflexionen zu prüfen, kann von ihnen vielleicht sogar lösend aufgesprengt werden.

**Slowa kluczowe/ Key words:**

filozofia i teologia daru, wiara i rozum

Philosophy and theology of gift, fides, ratio

<sup>19</sup> Phil 2, 6.

<sup>20</sup> ESW V, VIII.

<sup>21</sup> ESW XII, 52.



## STEINIANA

MAGDALENA BÖRSIG-HOVER, *Zur Ontologie und Metaphysik der Wahrheit. Der Wahrheitsbegriff Edith Steins in Auseinandersetzung mit Aristoteles, Thomas von Aquin und Edmund Husserl*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2006, s. 293.

„Ujęcie prawdy wypracowane przez Edytę Stein stoi w zdecydowanym przeciwieństwie to teorii prawdy wypracowanych w XX wieku. A przecież jej projekt jest również projektem XX wieku. Koncepcja prawdy Edyty Stein nawiązuje zasadniczo do Arystotelesa i św. Tomasza, istotną rolę odkrywają w niej również myśli Platona, Dionizego Areopagity, św. Augustyna, Dunska Szkota. W ujęciu prawdy XX wieku pojawiają się naprzeciw siebie – z teoriopoznawczego punktu widzenia – ontologia i konstruktywizm, innymi słowy: nauka o bycie wobec stanowiska, które nie zna żadnego porządku bytu, które wychodzi od rzeczywistości skonstruowanej, a tym samym porządku pozornego. Większych przeciwieństw nie można sformułować” (s. 267) – tak kończy się praca Börsig-Hover.

Końcowe zdania w sposób skondensowany zbierają wysiłek autorki przybliżenia pojęcia prawdy wypracowany przez Edytę Stein. Należy od razu powiedzieć, że jest to wysiłek: a/ wielostronny, chodzi w nim – z jednej strony – o odrzucenie współczesnego relatywizmu i nihilizmu i z – drugiej strony – o pogłębienie klasycznego rozumienia prawdy, b/ głęboki, oparty na analizach tekstów źródłowych dotyczących prawdy, poczynając od Platona i Arystotelesa, przez św. Augustyna i św. Tomasza, Ed. Husserla i M. Heideggera, skończywszy na pismach P. Wusta i Er. Przywary, c/ o niezwyklej wadze, bowiem rozumienie prawdy wpływa na życie indywidualne i społeczne ludzi. Zamyślenie filozoficzne nad prawdą jest bowiem „zblizaniem się” do tego, co rzeczywiście jest. Jeśli nie ma bytu, lub jeśli jest byt, ale człowiek nie jest w stanie go poznać, to życie jego nie ma sensu. Bez ukierunkowania człowieka na prawdę rzeczywistości pojawia się prawo siły, gwałtu, zaczyna panować terror. Jeśli człowiek nie bierze miary prawdy z rzeczywistości, to alternatywnie miarą prawdy dla niego staje się wynik jego działania, myślenia, mówienia. Szukając prawdy człowieka szuka sensu własnego istnienia.

Układ omawianej pracy jest następujący: Słowo wstępne (s. 11-14); I. Wprowadzenie (s. 15-26); II. Edyty Stein dostęp do pytania o prawdę (s. 27-66); III. Nowa filozoficzna próba Edyty Stein: uwzględnienie stanowiska arystotelesowsko – tomistycznego i fenomenologicznego (s. 67-230); IV. Specyfika rozumienia prawdy przez

Edytę Stein (s. 231-253); V. Pojęcie prawdy wypracowane przez Edytę Stein i miejsce tego pojęcia w XX wieku (s. 243-268); Bibliografia (s. 269-293).

Börsig-Hover bada w pismach Edyty Stein jej rozumienie istoty i bytu prawdy, a więc tego, co stanowi o kulturze Zachodu. U podstaw tych badań jest teza, że nie można odrzucić idei prawdy w jej klasycznym rozumieniu, lecz należy ją zinterpretować w sensie fenomenu, to znaczy: arystotelesowsko – tomistyczne stanowisko trzeba uzupełnić o stanowisko fenomenologiczne i dialogiczne, aby osiągnąć personalistyczny charakter prawdy. Prawda odsłania się dla bytu osobowego. Istota, byt i sens są treściami należącymi do fenomenu prawdy, dlatego też należy poddać je dokładnej analizie. Droga Stein do prawdy jest następująca: rozpoczyna się od filozofii transcendentalnej, wiedzie przez filozofię wieczystą i kończy na personalistycznej metafizyce, w której daje znać o sobie tradycja chrześcijańska i żydowska.

Ludzki duch może – ale nie musi – dojść do prawdy i ją odkryć. Punktem wyjścia analiz prawdy prowadzonych przez Stein jest filozoficzna praoczywistość, faktyczność własnego istnienia, które zostaje zreflektowane. Do znalezienia prawdy jest konieczne Ja. Ludzkie, osobowe Ja człowieka stanowi podstawową wielkość w postępowaniu poznawczym. Ono poznaje tworząc jednostki przeżyciowe. Każdy akt Ja jest – we właściwym sensie – byciem Ja. Istnienie własnego Ja wskazuje – według Stein – na ugruntowanie Ja we wszechobejmującym bycie. Własna oczywistość bycia wskazuje na byt pierwszy, o którym Stein mówi, że jest postrzegany w bezpośrednim, ale ciemnym czuciu. Za św. Augustynem Stein znajduje w swoim własnym, przygodnym byciu drogę do bycia wiecznego. Wieczny byt rozbłyska w Ja osoby ludzkiej. Pojawia się metafora światła: w świetle wszystko jest widoczne, ale ono samo jest niewidzialne.

Z odkryciem bycia wiecznego we własnym przygodnym byciu Stein opuszcza filozofię uprawianą w duchu Husserla i Heideggera i zwraca się ku myśli św. Tomasza, dla którego byt przygodny partycypuje w bycie wiecznym.

Oryginalność Edyty Stein polega na tym, że analizując sytuację bytową Ja korzysta ona z arystotelesowsko – tomistycznej teorii aktu i potencji, co daje jej możliwość ujaśnienia bycia (*sein*) i stawania się (*werden*). Bycie i stawanie się rozumie Stein jako podstawowy stosunek bytu absolutnego do bytu przygodnego. Jest to genialne odkrycie! Dlaczego? Otóż dlatego, że Ja posiadające dostęp do swego własnego bycia i do bycia wiecznego, nie jest autonomicznym, wyemancypowanym Ja, lecz jest Ja zdefiniowanym przez swoje własne bycie i bycie wieczne. Ja musi znaleźć dostęp do siebie samego, przejście ze swego bytu przygodnego do bytu wiecznego.

Najwięcej miejsca poświęca Börsig-Hover analizom tych miejsc, w których Stein konfrontuje myśli arystotelesowsko – tomistycznej z myślą fenomenologiczną. Różnica między nimi jest zasadnicza. Arystotelesowi i Tomaszowi chodzi o poznanie rzeczywistości, tego co jest. Husserl chce poznać tylko istotę, dlatego analizuje „rzeczy w sobie” i gotowy jest do analiz treści fantazji.

Ja, którym zajmuje się Stein, nie jest czystym Ja w sensie Husserla, lecz Ja osoby ludzkiej, które trwa: które nie tylko jest teraz, lecz które było i będzie, którego bycie jest ciągle nowym i innym, zachowującym swoją tożsamość. W pracy *Endliches und ewiges Sein* Stein, uwzględniając myśl Arystotelesa i św. Tomasza, uważa, że potencję i akt należy rozumieć jako sposoby bycia, które można wyłożyć, wyeksplikować na życiu – istnieniu Ja. A to istnienie nie jest istnieniem nieokreślonym, lecz istnieniem podmiotu: duszy, ducha. Cała problematyka prawdy dla Stein pojawia się – Börsig-



Hover pokazuje wyraźnie – na bazie przyporządkowania bytującego do poznającego ducha.

Specyficzności rozumienia prawdy przez Stein charakteryzuje się:

- rozumieniem prawdy jako zgodności rozumu z rzeczą; Stein polaryzuje istnienie bytującego i istnienie poznającego ducha, podkreśla ich skazanie na siebie. O prawdzie można mówić tylko tam i wtedy, kiedy bytujące odnosi się do ludzkiego ducha. Gdzie duch człowieka nie osiąga swoich praw, tam nie ma do czynienia z prawdą, gdyż nie spotyka się z bytującym.

- rozumieniem poznającego ducha jest osobowości; osobowość jest konsekwencją tego, że Ja osoby ludzkiej pozostaje w innych osobami w relacji zrozumienia. Wydarzenie prawdy wskazuje poza siebie, na żyjącego, poznającego ducha. Być w prawdzie, znaczy: żyć.

Börsig-Hover wydobyła z twórczości Stein jej rozumienie prawdy. Dzięki przyjętej metodzie i językowi Autorka nie przesłoniła podstawowych intencji Stein, lecz je odsłoniła: pozwoliła – jak to czynią dobrzy fenomenolodzy – Stein dojść do głosu.

Omawiana książka jest adresowana do zainteresowani filozofią współczesną, a szczególnie filozofią Stein i problematyką prawdy.

Ks. Jerzy Machnacz

*Edith Stein Jahrbuch 2007*, Echter, Würzburg 2007, s. 235.

Kolejny *Rocznik Edyty Stein*, utrzymany w konwencji przyjętej przez czterema laty, oferuje bogactwo faktów i myśli dotyczących osoby i dzieła Edyty Stein: począwszy od szczegółów z życia, przez głębokie analizy jej tekstów źródłowych, skończywszy na obszernej informacji bibliograficznej i dotyczącej wydarzeń związanych z dziedzictwem jej dorobku i misji. Po wstępie napisanym przez Ul. Dobhana, następują cztery bloki tematyczne poświęcone: 1/ biografii, 2/ filozofii religii, 3/ duchowości, 4/ aktualności, końcową część stanowią: bibliografia za rok 2006, komunikaty, recenzja, informacje o autorach.

Nie sposób tutaj szerzej przedstawić treść poszczególnych prac, dokonać głębszej ich oceny. Wskażę jedynie główne myśli i tendencje, więcej uwagi poświęcę temu, co w ostatnich latach staje się coraz bardziej aktualne: problemowi mistyki w ujęciu Stein i jej roli w dialogu żydowsko – chrześcijańskim.

W dziale biografii znajdujemy prace: M. A. Neyer, *Podróż Edyty Stein w roku 1932 do Paryża – część 3: Juvisy*, J. Feldes, *'Oh, ta filozofka' - J. Schwind jako duchowy kierownik Edyty Stein*, B. Beckmann – Zöller, *Adolf i Anne Reinach – mentorzy Edyty Stein w studiach i na drodze wiary*. Autorzy prac ukazują ważne i interesujące szczegóły z życia Stein, czynią to w sposób wskazujący na jej ukochanie, znajomość i oddanie: Neyer jest karmelitanką, dyrektorką archiwum Edyty Stein w Kolonii, znaną badaczką jej życia; Feldes jest proboszczem w Bambergu, oddanym sprawie Edyty Stein; Beckmann – Zöller autorką poważnej pracy dotyczącej filozofii religii A. Reinacha i Ed. Stein.

W części dotyczącej filozofii religii piszą: D. A. Dufferova, *Poznanie Boga u Edyty Stein* oraz J. A. Messer, *Człowiek w kosmosie Edyty Stein*.

Dufferova, zakonnica, profesorka filozofii w Bratysławie, w sposób skondensowany przedstawiła poznanie Boga u Stein w jej pismach nawiązujących do myśli Dionizego Areopagity. Artykuł rozpoczyna się od wyznania, będącego jednocześnie tezą:

„Celem niniejszej pracy jest pokazanie, że wszystko to, co doświadczamy, badamy, do czego dążymy, prowadzi, lub winno nas prowadzić na szczyt, ku poznaniu Boga, które osiągnęła Edyta Stein” (s. 103). Cel pracy zostaje osiągnięty w ośmiu punktach: 1/ nauka i filozofia: filozofia to nie nauka, ale sprawa rozumu poważnie badającego, zmierzającego do osiągnięcia *logosu* tego wszystkiego, co jest, 2/ poznanie Boga jako ukoronowanie wszelkiego poznania – jeśli poznanie Boga przekracza wszelkie struktury ludzkiego poznania – przecież jest ono w dalszym ciągu rozumowe, 3/ dwa rodzaje teologii symbolicznej i poznania Boga – oba mówią o tajemnicy i są filozoficznie sprawdzalne, 4/ prawda filozofii racjonalnej i mistyki – według Dionizego Areopagity prawda filozoficzna z jej *ratio* znajduje się na płaszczyźnie naturalnej, prawda teologiczna i mistyczna z ich *fides et ratio* na płaszczyźnie nadprzyrodzonej, 5/ obraz jako łącznik między światem zmysłowym i niezmysłowym – teologia symboliczna zakłada określony stosunek między światem zmysłowym i niezmysłowym, dlatego konieczna jest interpretacja: niewidzialne „odbija się” w widzialnym, 6/ ateizm – Stein rozróżnia dwa typy ateizmu: a/ negacji istnienia Boga będącej wynikiem przekazywanego obrazu Boga, np.: Boga jako starca w chmurach, b/ niewiedzy istnienia Boga, 7/ objawienie udzielone przez aniołów – hierarchia niebieska, oraz przez kapłanów – hierarchia kościelna. Jezus jest Głową obu hierarchii, 8/ konkluzja – „Starania Stein ukazują jaki sens może mieć dzisiaj studium Dionizego Areopagity, zmierzają one nie tylko do racjonalnego wyjaśnienia szerzącego się ateizmu, lecz również do zaproponowania owocnej pomocy ‘niezaślepienemu ateście’. Wiara jest bezcennym ‘darem z góry’. Wierzący winni ją pilnie chronić, bowiem bez wiary człowieka nie może osiągnąć swego celu, nie może wznieść się na szczyt poznania Boga” (s. 110).

Artykuł J. A. Messera, napisany z erudycją, ukazuje – na podstawie dzieła Stein *Endliches und ewiges Sein* – różnicę między byciem boskim i byciem stworzonym, między czystą duchowością, duchowością stworzoną i materialnością.

Dział trzeci: Duchowość, rozpoczyna *Wprowadzenie do rozmowy przy okrągłym stole podczas Dnia Katolika 2006 roku w Saarbrücken*, które dokonał J. – M. Lustiger. Ma ono częściowo bardzo osobisty charakter i jest mocno osadzone w teologii krzyża. Lustiger, emerytowany biskup Paryża, podobnie jak Stein, był konwertytom. Jako student Sorbony poznał on wystąpienie Stein na kongresie tomistycznym zorganizowanym przez J. Maritain w Juvisy i zauroczył się geniuszem Stein.

Zdaniem Lustigera porównywanie roli Edyty Stein w dialogu Żydów z Chrześcijanami do mostu łączącego brzegi jest nieodpowiednie, bo nieadekwatne. Fenomenologicznie patrząc most łączy części lądu oddalone od siebie przepaścią. Most daje dostęp, łączy, ale nie zbliża, nie wywołuje ruchu ku sobie. Rola Stein w dialogu żydowsko – chrześcijańskim jest istotowo inna, gdyż ona „ponownie zakotwiczyła Izraela w świadomości chrześcijan. Ale czy przyczyniła się również do zakotwiczenia chrześcijaństwa w świadomości żydowskiej? Czy ktoś mógłby to powiedzieć? A jest oczywistym, że to odpowiada jej najgorętszemu pragnieniu” (s. 120).

Sprawa jest istotna, fundamentalna, chodzi o spotkanie w wierze w jedynego Boga. Sprawa jest bardzo delikatna, gdyż wiąże się z zachowaniem własnej tożsamości obu stron. Sprawa jest obciążona dwudziestowiekową historią, w której – właśnie ze względu na wiarę i zachowanie tożsamości – dochodziło do wyrządzenia krzywd niewyobrażalnych. Wydaje się, że czas pogardy i krzywd na zawsze się skończył. Nie bez znaczenia jest tutaj dzieło Soboru Watykańskiego II oraz działalność kardynała K.

Wojtyły, późniejszego Jana Pawła II. Właśnie w duchu soborowym Lustiger proponuje popatrzeć na postać Edyty Stein. Krzyż jest dziedzictwem wspólnym. Stein dochodzi do pełnej świadomości uczestnictwa w krzyżu Jezusa Chrystusa. Jako Żydówka bierze na siebie swój krzyż, krzyż swego Narodu i łączy go z krzyżem Jezusa. Tym samym zakotwicza, ugruntowuje Izraela w świadomości chrześcijańskiej. „Teologia krzyża określa w sposób profetyczny istotę jej konsekracji” (s. 121). Ona umiera jako Żydówka ze względu na uświęcenie Imienia Boga, rozumianego jako męczeństwo tak w tradycji żydowskiej jak i chrześcijańskiej. Kościół dostrzega, uznaje i szanuje jej tożsamość, ogłasza ją Współpatronką Europy. Stein wzywa chrześcijan do zamyślenia nad tajemnicą Kościoła i okrycia duchowej łączności z Narodem Żydowskim, do przybliżenia niezwyklej nadziei danej w czasie cierpienia: *O Crux ave, spes unica, in hoc passionis tempore*.

W dziale: Aktualność, należy zwrócić uwagę na dłuższą, bardzo dobrze i bogato udokumentowaną pracę F. M. Schandla, *Stein – kamień zgorzsenia, czy kamień probierczy kultury dialogu? Postać (nie statua) Edyty Stein (1891 – 1942) w delikatnym procesie dojrzewania stosunku żydowsko – chrześcijańskiego. Z perspektywy chrześcijańskiej* (s. 125 – 202). W *Roczniku 2005* stanowisko z perspektywy żydowskiej przedstawił rabin W. Homolka. W dziale tym zostały jeszcze umieszczone artykuły: U. Dobhana, *Statua Edyty Stein w fasadzie św. Piotra w Rzymie*, A. Pereza Monroya, *Kolokwium o filozofii i mistyce – spotkanie między wiedzą a mistyką*, M. A. Neyer, *Przypisane Edycie Stein – dostarczające ciekawych informacji*.

Działy poświęcone bibliografii i komunikatom donoszą o kolejnych wydaniach prac Stein w serii dzieł wszystkich (ESGA) oraz prac dotyczących jej życia i dzieła, komunikaty zaś donoszą o wydarzeniach, różnego rodzaju spotkaniach, wykładach, rekoлекcjach, dniach skupienia, których tematem jest dziedzictwo Edyty Stein.

Recenzja dotyczy książki R. Kaufmann, H. Ebelt (Wyd.), *Scientia et Religio. Religionsphilosophie Orientierungen. Festschrift für H. – B. Gerl – Falkowitz*, Dresden 2005, o której ukazaniu się donosiłem w „Przeglądzie” 2007/1, s. 230 – 232. Tutaj należy dodać, że prof. Gerl – Falkowitz gościła w PWT ze swoimi doktorantami w dniach 5 – 8. lipca 2007, spotkanie było poświęcone filozofii daru w pismach Stein. Uczestnicy poznali najważniejsze zabytki Wrocławia, zwiedzili dom Ed. Stein i byli na cmentarzu żydowskim.

Z radością trzeba stwierdzić, że Edyta Stein prowadzi coraz większe kręgi ludzi do spotkania z tajemnicą własnego istnienia, a przez to do spotkania z drugim człowiekiem i z Bogiem.

Ks. Jerzy Machnacz



# OMÓWIENIA I RECENZJE

---

## Sprawozdanie z sympozjum pastoralnego (Warszawa, 7-8 IV 2008)

W dniach 7-8 kwietnia 2008 roku w Domu Rekolekcyjno-Formacyjnym na Bielanach w Warszawie odbyło się pierwsze sympozjum zorganizowane przez Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II oraz Sekcję Teologii Pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Sympozjum było połączone z walnym zebraniem członków Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II.

Całość spotkania rozpoczęła się w poniedziałek, 7 kwietnia, Mszą Świętą sprawowaną pod przewodnictwem ks. prof. dr. hab. Romana Bartnickiego, dziekana Wydziału Teologicznego UKSW, i homilią wygłoszoną przez ks. prof. Jana Przybyłowskiego. Obradom przewodniczył ks. prof. dr. hab. Jan Przybyłowski, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Fundamentalnej na Wydziale Teologicznym UKSW i zarazem przewodniczący Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów i Duszpasterzy. Poszczególne sesje wykładowe prowadzili różni księża profesorowie.

Tematem sympozjum była *Nowa ewangelizacja w środowisku młodzieży*. W pierwszym dniu obrad referaty wygłosili: ks. dr. Kazimierz Półtorak, adiunkt w Katedrze Teologii Pastoralnej i Liturgiki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego – na temat *Młdzież i ruchy kościelne a paradygmat kultury postmodernistycznej*; ks. dr. Marian Bronikowski, proboszcz parafii pw. Wszystkich Świętych w Sieradzu – *Duszpasterstwo młodzieży w parafii*; ks. prof. dr. hab. Jan Przybyłowski – *Funkcja wychowawcza Kościoła w środowisku młodzieży*; oraz ks. dr. hab. Edmund Robek, adiunkt przy katedrze Organizacji Duszpasterstwa w Sekcji Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego UKSW i redaktor „Warszawskich Studiów Pastoralnych” – *Dialog międzypokoleniowy w duszpasterstwie młodzieży*. W drugim dniu obrad referaty wygłosili: ks. lic. Marek Bałwas – *Rekolekcje dla młodzieży i internetowe duszpasterstwo młodzieży*; oraz o. dr. Rafał Szymkowiak, wykładowca w WSD Braci Mniejszych Kapucynów i WSD Ojców Franciszkanów w Krakowie – *Ewangelizacja młodzieży „trudnej”*. Wszystkie referaty były dostępne już w czasie sympozjum w formie publikacji w numerze 7 (2008) „Warszawskich Studiów Pastoralnych”, wydawanych przez Sekcję Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego UKSW.

W sympozjum wzięło udział kilkadziesiąt osób z Polski, ale zabrakło wielu przedstawicieli z niektórych ośrodków myśli pastoralnej w Polsce. Znaczną część audytorium stanowili studenci teologii pastoralnej UKSW. Trzeba przyznać, że temat nie wzbudził zbyt szerokiego zainteresowania, zarówno wśród pastoralistów, jak i wśród duszpasterzy. Krytycznie należy również ocenić poziom prezentowanych wykładów. Nie wniosły one jakichś nowych myśli, propozycji twórczych rozwiązań czy chociażby nowatorskich poszukiwań ani w dziedzinie nowej ewangelizacji, ani w dziedzinie duszpasterstwa w środowisku młodzieżowym. Były one w większości powtórzeniem znanych już tez, opartych na danych nie zawsze pochodzących z najnowszych badań socjologicz-

nych. Trudno więc się dziwić, że nie zainspirowały do twórczych dyskusji po poszczególnych referatach.

Jak już wspomniano, w czasie sympozjum odbyło się walne zebranie członków Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II. Stowarzyszenie zostało powołane do życia na spotkaniu członków Sekcji Pastoralistów Polskich, 24 kwietnia 2007 roku, w Sieradzu. Jego siedziba znajduje się w Warszawie przy ul. Dewajtis 5 (siedziba UKSW). Do Zarządu Stowarzyszenia na spotkaniu założycielskim zostali wybrani: ks. prof. Jan Przybyłowski (UKSW) – prezes; ks. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL) – wiceprezes; ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński (UKSW) – skarbnik i sekretarz; oraz członkowie Zarządu: ks. dr hab. Andrzej Baczyński (PAT), ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski (PAT) i ks. dr hab. Adam Przybecki (UAM Poznań). Zgodnie z art. 11 Statutu „celem Stowarzyszenia jest rozwijanie wiedzy i prowadzenie badań naukowych w zakresie teologii pastoralnej, dokształcanie pastoralne duszpasterzy i upowszechnianie zasad i nowoczesnych metod działalności duszpasterskiej Kościoła oraz promowanie i wspieranie dialogu między pastoralistami i praktykami kościelnymi”. Więcej informacji o Stowarzyszeniu, o warunkach przynależności i o jego dotychczasowej działalności można znaleźć na stronie internetowej: [www.pspd.ovh.org](http://www.pspd.ovh.org).

Przewodniczący Stowarzyszenia, ks. J. Przybyłowski, poinformował, że Statut Stowarzyszenia 14 marca 2007 roku został zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski na trzy lata. Zostały złożone również odpowiednie dokumenty w Krajowym Rejestrze Sądowym, ale ze względu na braki formalne Stowarzyszenie nie zostało na razie zarejestrowane.

W myśl Statutu, do Stowarzyszenia mogą należeć zarówno pastorałiści, jak i duszpasterze, jako: (1) członkowie zwyczajni, (2) członkowie nadzwyczajni, (3) członkowie stowarzyszeni, (4) członkowie kandydaci, (5) członkowie honorowi, (6) członkowie wspierający. Należy wyrazić wątpliwości i zastrzeżenia wobec tak szerokiej formuły. Istnieje realna obawa – potwierdzona przez tegoroczne sympozjum i walny zjazd – że tak szeroki zakres przynależności sprawi, iż ciężko będzie pozyskać pastoralistów i duszpasterzy. Na dotychczasowych corocznych zjazdach pastoralistów było zawsze więcej uczestników niż na sympozjum tegorocznym. To powinno stanowić wyraźny znak dla członków zarządu Stowarzyszenia.

Warto odnotować na koniec, że następne sympozjum pastoralne i walne zebranie Stowarzyszenia odbędzie się w kwietniu 2009 roku na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Należy żywić nadzieję, że przyniesie ono większy odzew i pozwoli rozwiązać niektóre zasygnalizowane problemy.

*Ks. Bogdan Giemza SDS*

ŚW. TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Listy*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004<sup>1</sup>, 2006<sup>2</sup>, ss. 494.

Wydawnictwo Karmelitów Bosych może być stawiane za przykład wysokiej klasy profesjonalizmu oraz prowadzenia działalności wydawniczej, której rzeczywistym i widocznym celem jest ewangelizacja, nie zaś nieumiarkowane korzyści materialne. Publikowanej przez to wydawnictwo klasyce karmelitańskiej oraz takim autorom karmelitańskim, jak Sługa Boży o. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, o. Tomas Alvarez, kard. Anastasio Ballestrero, o. Jesús Castellano, bp Guy Gaucher czy o. Federico

Ruiz, w dużej mierze zawdzięczam moją formację duchową. Nielatwo przychodzi mi więc krytyka tego wydawnictwa. Chodzi jednak o coś tak poważnego jak *Pisma św. Teresy z Lisieux*, która należy do najbardziej popularnych mistrzów duchowości. Poczytność jej *Pism* ciągle wzrasta. Na ich podstawie powstają też liczne prace naukowe. Musi to narzucać wysokie wymagania ich wydawcom, gdyż jakość wydania tekstu przekłada się bezpośrednio na poziom badań.

Trzydzieści trzy lata polski czytelnik czekał na ponowne wydanie dzieł św. Teresy z Lisieux, gdyż poprzednio ukazały się dość dawno temu: w 1971 roku, z racji setnej rocznicy urodzin Autorki. Ucieszyłem się więc zapowiedzią ich kompletnej i poprawionej edycji. Gdy jednak wzięłem do ręki wydane przez Karmelitów Bosych z Krakowa *Listy* – napelił mnie smutek. Szkoda, że nie podano, kto jest redaktorem tego wydania. A może właśnie takiego redaktora zabrakło?

Z niepokojem zauważam, że wokół tej edycji pism św. Teresy z Lisieux powstało wiele niejasności. Najpierw trzeba zwrócić uwagę, że istnieją dwie wersje tego samego wydania *Listów*, różniące się przedmową. Jedno wydanie ma copyright z 2004, a drugie z 2006 roku. Niepokojące, że chociaż zawartość tomu jest identyczna, to w przedmowie do poszczególnych wersji podaje się dwie różne podstawy przetłumaczonego tekstu. Z pierwszej wersji *Przedmowy* dowiadujemy się, że „niniejsze wydanie w naszym języku ojczystym” opiera się na dwutomowym wydaniu francuskim pt. *Correspondance générale de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Première édition intégrale des lettres de Thérèse et de ses correspondants*. W drugiej wersji *Przedmowy* napisano już tylko ogólnikowo, nie wskazując konkretnej edycji, że „niniejsze wydanie [...] bazuje na najnowszych krytycznych wydaniach oryginalnych”. Ta niejasność wokół podstawy tłumaczenia nie napawa zaufaniem. Wygląda, jakby w rzeczywistości unikano jej jednoznacznego określenia.

Wiadomo, że „najnowsze krytyczne wydania oryginalne” są dwa. Pierwsze, najlepsze, z najbogatszym aparatem krytycznym, to wspomniane w pierwszej wersji (2004) przedmowy pt. *Correspondance générale...* Zamieszczono w nim jednak nie tylko listy św. Teresy [LT], ale również listy zaadresowane do Niej [LC] oraz listy na Jej temat, napisane za Jej życia do innych [LD]<sup>1</sup>.

Powszechnie wiadomo, że na podstawie *Correspondance générale...* przygotowano wydanie popularne (*édition courante*) pt. *Une course de géant. Lettres. Edition intégrale* (CERF, Paris 1990, ss. 487). W tej publikacji, tak jak w wydaniu polskim, opuszczono listy „do Teresy” oraz listy „o Teresie”. To właśnie jest to drugie, „najnowsze krytyczne wydanie oryginalne”.

Polskie wydanie nie jest jednak tłumaczeniem żadnej z tych dwóch edycji. Listy w *Une course de géant...* zostały pogrupowane według siedmiu okresów życia Teresy, a każdą z tych części poprzedzono bardzo dobrym wprowadzeniem, które nie wiadomo dlaczego pominięto w polskiej edycji. Są tam również o wiele bogatsze przypisy, z których polski wydawca zrezygnował.

Gdy jesteśmy przy przypisach, to tym razem szkoda, że w polskim wydaniu zachowano francuski pomysł, aby przypisy umieszczać po każdym liście, a nie u dołu stronicy. Moim zdaniem utrudnia to lekturę, a edycja traci na przejrzystości. Powoduje to bo-

---

<sup>1</sup> Zob. GUY GAUCHER, *Note sur la présente édition*, w: SAINTE THERESE DE L'ENFANT-JESUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Une course de géant. Lettres. Edition intégrale*, CERF, Paris 1990, s. 11.

wiem takie nietypowe sytuacje, że na stronicy mamy najpierw przypisy, potem tekst, następnie znów przypisy i tekst.

Wielka też szkoda, że zrezygnowano z tak pożytecznych dodatków (*Appendices*), jak *Chronologie*, *Petit dictionnaire des noms propres*, *Récapitulation des lettres par destinataires* oraz z wkładki z fotografiami rękopisów kilku listów św. Teresy. Przysłałyby się także wkładka z kilkoma dobrymi fotografiami Świętej. Przecież przeciętny czytelnik w Polsce nie ma dostępu do *Visage de Thérèse de Lisieux* wydanego w 1961 roku przez Office Central de Lisieux ani do wydanego przez Wydawnictwo Karmelitów Bosych w Krakowie pięknego i bardzo starannie opracowanego albumu *Teresa z Lisieux. Życie. Nauka. Środowisko*.

Na domiar złego błędnie przetłumaczono tytuł francuskiego wydania krytycznego, które według pierwszej wersji przedmowy stanowi podstawę polskiego wydania. Otóż informuje się czytelnika, że listy „ukazały się [...] pod wymownym tytułem: *Całościowa korespondencja świętej Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza. Pierwsze wydanie zebrane listów Teresy i jej korespondencji*” (s. 9). W ten sposób tłumaczy się podany w odnośniku francuski tytuł: *Correspondance générale de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Première édition intégrale des lettres de Thérèse et de ses correspondants*. Jest to – niestety – tłumaczenie błędne. Na pierwszy rzut oka widać jego brak logiki. Nie trzeba wyjaśniać, że zwrot „listów i korespondencji” jest zwykłym pleonazmem. Kto zna francuski, wie, że powinno być: *Całość korespondencji świętej Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza. Pierwsze integralne wydanie listów Teresy i jej korespondentów*. „Intégrale” (fr.) znaczy bowiem nienaruszona, bez skreśleń, bez retuszy, natomiast „correspondants” (fr.) znaczy korespondenci.

Można powiedzieć, że to jedynie nieudolność tłumaczenia. Chciałbym, aby tak było. Obawiam się jednak, że ten, kto w taki sposób przetłumaczył ów tytuł, nie tylko słabo zna język francuski, którego znajomość przy tłumaczeniu listów św. Teresy jest konieczna, ale również nie widział owych dwóch tomów w języku francuskim. Gdyby się bowiem z nimi dokładnie zapoznał, to by wiedział, co w nich jest, i nie przetłumaczyłby ich tytułu w ten sposób!

Obawiam się zatem, że obecne wydanie listów św. Teresy od Dzieciątka Jezus bynajmniej nie jest nowym tłumaczeniem. Zrobiono niewiele. Zatrzymano tłumaczenie Idy Koperki opublikowane w 1971 roku. Przejrzały je jedynie i poprawiły „Karmelitan-ki Bose w Warszawie”. Z najnowszych krytycznych wydań wzięto jedynie brakujące listy. Może nawet zaczerpnięto je ze wspomnianej w przedmowie, watykańskiej edycji w języku włoskim? Natomiast cały przebogaty aparat krytyczny nadal pozostaje niedostępny polskiemu czytelnikowi.

W *Przedmowie* do wydania polskiego z 2004 roku czytamy jeszcze jedno dziwne stwierdzenie, które wymaga wyjaśnienia: „Kiedy w roku 1962 wyczerpał się cały nakład *Listów* [...], nie obawiano się konfrontacji wydanych tekstów Teresy z oryginałami, gdyż tymczasem, tj. w roku 1956, o. François de Sainte-Marie opublikował jako faksymile *Rękopisy autobiograficzne*. Konfrontacja ta przyniosła bardzo pozytywne owoce, a nadto znaleziono nowe listy [...]”. Nigdy przecież nie wydano faksymile *Listów* Teresy z Lisieux. Dlaczego zatem we wstępie do polskiego wydania *Listów* wspomina się o faksymile *Rękopisów autobiograficznych*, które są przecież zupełnie czymś innym? To zdanie dziwnie łączy konfrontację listów z oryginałami oraz wydanie faksymile *Rękopisów autobiograficznych*. Może to tylko nieporadność języ-



kowa, ale tutaj niedopuszczalna, bo zamiast coś wyjaśniać – zaciemnia, przynajmniej dla tych, którzy – przyzwyczajeni do *Dziejów duszy* – nie wiedzą, czym są *Rękopisy autobiograficzne*.

Reasumując, jestem zdziwiony i zasmucony niestarannością tego wydania. Św. Teresa zasługuje na edycję przygotowaną z większą miłością do Niej! Jeżeli czekaliśmy trzydzieści trzy lata na wznowienie jej pism, mogliśmy poczekać jeszcze jakiś czas, aby otrzymać edycję nie tylko godną tego sławnego i naprawdę zasłużonego wydawnictwa, ale przede wszystkim pozwalającą w pełni korzystać z bogactwa duchowego św. Tereni.

Może powinno się wziąć po prostu tzw. *Edition du Centenaire* i uczciwie ją przetłumaczyć? Jest ona bardzo dobrze opracowana na potrzeby popularnego czytelnika. Natomiast polska wersja jest niestety niedopracowana. Zabrakło jej tego pietyzmu, jaki towarzyszył pracy nad wydaniem *Manuscrits autobiographiques, Visage de Thérèse de Lisieux* czy *Les mots de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*.

O. Kazimierz Lubowicki OMI

MAURO-GIUSEPPE LEPORI, *Simon appelé Pierre. Sur les pas d'un homme à la suite de Dieu*, Parole et Silence, Paris 2007, ss. 135

Kim był Szymon, zwany od pewnego zwrotnego momentu swojego życia Piotrem, ten, który należał do kręgu najbliższych uczniów Jezusa? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie należy skierować się wprost do przekazów biblijnych, najpierw w szczególności do Ewangelii. One bowiem wymieniają go najczęściej, kreśląc tym samym szczególnego rodzaju sylwetkę człowieka, z którym Jezus Chrystus wiązał wyjątkowe zamiary w związku ze swoją misją adresowaną do ludzkości. Tylko w ten sposób można nabrać także dzisiaj przekonania, jakie charakteryzowało wielu tych ludzi, których historia życiowa doprowadziła do bezpośredniego skrzyżowania ich dróg z Bogiem wkraczającym w czasoprzestrzeń, że w planach posługiwania Jezusowi zatroskanemu o los człowieka potrzebny jest Piotr. Nie można więc tych postaci traktować oddzielnie.

Ale nie wypada – przyznajmy to już w tej chwili bez obawy postawienia zasadniczo błędnego kroku – ograniczyć się tylko do tej części Nowego Testamentu, rejestrującej ziemski etap działalności Nauczyciela z Nazaretu, bo ona nie kończy się przecież, ale zaledwie daje podwaliny tajemnicy Kościoła, w której Piotr po wsze czasy, w swoich następcach, będzie odgrywał istotną rolę. Jaka? – rodzi się więc kolejne pytanie. Trzeba zatem sięgnąć koniecznie do księgi *Dziejów Apostolskich*, która w pierwszej połowie jednoznacznie pokazuje, kim był Piotr we wspólnocie zbawienia zgromadzonej z woli Jezusa właśnie wokół osoby pierwszego z Dwunastu.

Można jednakże postępować niejako w odwrotnym kierunku, niczego niebezpiecznego nie ryzykując. Niektórzy przecież nie bez poważnych racji zaczynają od lektury *Dziejów Apostolskich*, zapoznając się z działalnością w pierwotnym Kościele ukształtowanego już Piotra, a następnie poszukują dla tejże działalności i jej charakteru uzasadnienia w źródłach informujących o tym etapie jego życia, kiedy szedł za Jezusem, obserwował, co On robił, i słuchał z uwagą Jego słów. Zdają sobie oni sprawę, podobnie jak i ci pierwsi, że zaprezentowany przez przekazy biblijne obraz Piotra, choć niezwykle bogaty w wątki o charakterze biograficznym, ukazujący obok pozytywnych także i negatywne cechy charakteru, wymyka się mimo wszystko poza ramy tego, co zwykle się nazywa współcześnie biografią wyjątkowego pod każdym względem człowieka.

Postać Piotra nie może zatem nie budzić zainteresowania. Przykładów jest wiele. Przekonują o tym liczne arcydzieła architektury, z Bazyliką watykańską na czele, pomniki literatury, choćby te odwołujące się do tradycji *Quo vadis?*, powieści pojawiające się współcześnie i liczne studia biblijne podejmowane w kręgu chrześcijaństwa. W tym miejscu warto wspomnieć właśnie najnowszą – według mojego rozeznania – powieść, opublikowaną w 2005 roku w Paryżu, w prestiżowym wydawnictwie, której autorem jest znawca antyku rzymskiego, historyk, laureat wielu nagród literackich Joël Schmidt. Trzeba im wszystkim poświęcić uwagę. Przecież ten rybak znad Jeziora Galilejskiego, uczeń i apostoł, Szymon Piotr, jest jedną z największych paradygmatycznych postaci pasjonującego dramatu, jakim jest od zawsze dla każdego człowieka problem i wyzwanie kroczenia śladami Jezusa Chrystusa.

Tak wyrażonym uznaniem dla osoby Piotra M.G. Lepori uzasadnia między innymi powstanie swojej książki, zapraszając zarazem czytelnika do jej lektury. Autor studiował filozofię i teologię na Uniwersytecie we Fryburgu. Ma więc za sobą nie tylko gruntowne wykształcenie, ale także bogate doświadczenie duchowe, które wciąż zdobywa jako mnich wspólnoty cysterskiej w opactwie Hauterive w Szwajcarii. Od jakiegoś czasu piastuje godność opata. Wiele z tego duchowego doświadczenia można odkryć na kartach tej cennej pozycji, kiedy autor, przedstawiając życie Piotra, ujawnia swoją zdolność do prowadzenia głębokiej analizy psychologicznej, pomagającej skonfrontować czytelnikowi swoje religijne doznania, rozterki i nadzieje z doświadczeniami duchowymi pierwszego z Apostołów, który pozostawał przecież pod bezpośrednim wpływem samego Jezusa z Nazaretu.

Tym razem nie mamy do czynienia z efektem badań o charakterze historycznym, ściśle egzegetycznym, ani tym bardziej z powieścią. Autor wydobywa wiele zasadniczych tekstów biblijnych odnoszących się wprost do faktów i gestów Szymona Piotra, aby uzupełnić opis postaci pozostawiony przez autorów Nowego Testamentu. Wzbogaca tym samym opis biblijny przez ukazanie środowiska i miejsc jego pobytu. Jeśli dodamy, że robi to z wielką finezją, to z jego opisu wyłania się realistyczny obraz Apostoła bliskiego przede wszystkim Jezusowi, ale także każdemu człowiekowi.

Już *Wprowadzenie* rozpoczyna się od przypomnienia tego wszystkiego, co miał na myśli Ewangelista Łukasz, kiedy pisał: „I przyciągnąwszy łodzie do brzegu, zostawili wszystko i poszli za Nim” (5,11). Potem etapy drogi wiodącej za Jezusem, ale też i z Jezusem, którą niejako sugeruje podtytuł książki, wyznaczają kolejne teksty biblijne: „Zarzucali sieć w jezioro”; „Lecz na Twoje słowo”; „Ty będziesz nazywał się Kefas”; „Każ mi przyjść do siebie po wodzie”; „Ty jesteś Piotr”; „Zejdź Mi z oczu, szatanie”; „Dobrze, że tu jesteś”; „Za Mnie i za siebie”; „Ile razy mam przebaczać?”; „Panie, do kogóż pójdziemy?”; „Nie, nigdy mi nie będziesz nóg umywał”; „Życie moje oddam za Ciebie”; „Nie znam tego człowieka”; „Biegli oni obydwa razem”; „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie...?”. Natomiast w *Epilogu* autor wybiega myślami do nowego, kolejnego etapu życia Piotra, zwracając uwagę na ten jego aspekt działalności w pierwotnym Kościele, który nazywa w sposób nieco tajemniczy, ale przecież zasadnie „cień Szymona Piotra”.

Autor pozostaje wierny – jak łatwo się domyślić z tego zestawienia problemów – biblijnemu przekazowi zawartemu w czterech Ewangeliach. Nagromadzony w nich materiał zdumiewa swą obszernością i tym bardziej zasługuje na wiarygodność, że przytoczone tam świadectwa pochodzą z różnych, lecz zbieżnych co do istoty tradycji. Wykorzystuje je, aby ukazać ludzką naturę żonatego człowieka, trudzącego się zapewnieniem warunków życia dla rodziny jako zwyczajny rybak nad Jeziorem Galilejskim, któ-

ry zdany jest na ciągłą niepewność efektów wykonywanego zawodu. Nie może przecieżyć, tak jak choćby pasterz czy rolnik, planować i przewidywać tego, co przyniesie trudna, a nawet niebezpieczna praca. Ma on swoich towarzyszy, z którymi potrafi wspólnie pracować. Nieoczekiwanie dla samego siebie staje się pewnego dnia członkiem małej grupy uczniów, którzy postępują za Kimś, kto zezwala sobie nazywać Mesjaszem. Jest przez Niego szczególnie traktowany, a najbliżsi i on sam stopniowo, nie bez trudności, sobie to uświadamiają. „Postępowanie za Jezusem – napisał M.G. Lepori – było dla niego jak wspinaczka górską. Wiedział, że wcześniej czy później będzie wierzchołek góry. Doświadczenie góry Tabor nauczyło go tej euforii. Nagle zrozumiał, że przeznaczenie, jakie mu Jezus ofiaruje, nie będzie drogą chwały, lecz bezmiarem pokornej miłości, której dna nie widać”. Kiedy zbliżało się apogeum ziemskiej działalności Jezusa, to właśnie jego wysłał On wraz z innym uczniem, bowiem wiedział o łączącej ich nici przyjaźni, by razem przygotowali szczególnie ważną ucztę, która odtąd miała być ponawianym znakiem rozpoznawczym tożsamości zawiązującej się wspólnoty odnowionego ludu Bożego. To on wreszcie usłyszał słowa Jezusa skierowane tylko do niego: „Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej skale zbuduję Kościół mój”, zmieniające radykalnie dotychczasowe jego życie. W planach historii zbawienia Jezus tak z nim postępował, by Szymon stał się kimś innym, pozostając całkowicie sobą. A Piotr pozostawił wszystko, aby niczego nie stracić.

Praca M.G. Leporiego zasługuje ze wszech miar na rekomendację. Poza zasadniczym wątkiem kreślącym oczywiście metamorfozę wewnętrzną i duchową człowieka, który staje się istotnym elementem struktury Kościoła, przygotowywanego przez Jezusa Chrystusa do zaistnienia, a nawet jest obecny od samego początku w ważnych etapach jego tworzenia, trzeba podkreślić jeszcze inne jej walory. Może stać się lekturą służącą poważnej medytacji, pomocną człowiekowi szukającemu wskazań i rad dla własnego postępowania drogą wiary, którą jako pierwszy kroczył, nie bez trudu i chwilowych porażek, Szymon zwany Piotrem. Nadto, jeśli tylko ktoś zechce, może ją potraktować także jako interesujące wprowadzenie do antropologii chrześcijańskiej, jako zachętę do wytrwania w codziennych zmaganiach we wspólnocie ludzi zmierzających tą samą drogą, ze świadomością, że nie pozostają zdani tylko i wyłącznie na swoje siły.

Kard. Angelo Scola, patriarcha Wenecji, napisał w *Przedmowie*, że to coś więcej niż zwykła książka. To po prostu „spotkanie, które przedłuża szlachetnym ogniem łańcucha ludzką przyjaźń”.

*Ks. Andrzej Nowicki*

MANU KEIRSE, *Życie z chorobą. Przewodnik dla pacjenta, rodziny oraz osób zajmujących się zawodowo udzielaniem pomocy*, tłum. I. ZAJĄCZ-KOWSKA, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2007, ss. 379.

Choroba jest wpisana w ludzką egzystencję. Człowiek przeżywający chorobę okazuje się często bezradny i szuka pomocy. Toteż prof. M. Keirse, belgijski psycholog kliniczny, doktor nauk medycznych i dyrektor szpitala im. Serca Jezusowego w Leuven, stara się wyjść naprzeciw potrzebom ludzi dotkniętych przez chorobę. Jego ponad trzydziestopięcioletnia praca naukowa i kontakt z chorymi pozwoliły mu dogłębnie poznać problemy osób przewlekle chorych oraz ich otoczenia i przedstawić je w sposób zrozumiały dla szerokiego grona odbiorców. Jego intencją jest udzielenie pomocy ludziom

chorym oraz ich rodzinom, a także wszystkim, którzy pragną pomagać chorym w codziennym radzeniu sobie z cierpieniem. Jest on autorem wielu książek dotyczących przeżywania straty i żałoby oraz opieki nad chorymi i umierającymi.

Autor omawianej pozycji książkowej zdaje sobie dobrze sprawę, że przeżywanie choroby przez człowieka jest zawsze indywidualne i niepowtarzalne. Niemniej jednak wychodząc w swym opracowaniu z założenia, że pewne zagadnienia należy uogólnić. W związku z tym opisał konkretne przeżycia odzwierciedlające się w określonych zachowaniach, zawsze z szacunkiem dla ich indywidualnego charakteru, ukonkretnione przez liczne przykłady zaczerpnięte z życia.

Dwa pierwsze rozdziały opisują widzenie świata z perspektywy łóżka pacjenta oraz z perspektywy człowieka (jako pacjenta, jak również osoby udzielającej mu pomocy) we wnętrzu stehnicyzowanego świata, którym często jest obecnie szpital. Następnie autor przybliżył czytelnikowi różne aspekty chorowania: życie z chorobą zagrażającą życiu, chorobą przewlekłą, chorobą psychiczną, kwestie lęku wywołanego przez pobyt na oddziale intensywnej terapii, życie z postępującą demencją.

Co ciekawe, problematyka życia z chorobą ukazana w książce jest przedstawiona zarówno z punktu widzenia chorego, jak i jego bliskich oraz osób zawodowo udzielających pomocy. M. Keirse zwraca m.in. uwagę na to, jak można włączyć dzieci w pomoc osobie chorej. Jednocześnie pokazuje, jak pacjent może uzyskać to, co mu się należy od służby zdrowia, bez popadania w zależność od niej, jak pacjent i osoba udzielająca mu pomocy mogą ze sobą konstruktywnie współpracować. Szczególną uwagę poświęcił sprawie odwiedzin chorych w szpitalu.

Omawiana pozycja książkowa pozwala dostrzec popełniane – często nieświadomie – przez nas błędy w relacjach z chorymi i ich bliskimi. Pokazuje, że nasze postępowanie z osobami dotkniętymi chorobą daje często skutek odwrotny od zamierzonego. Uczy budowania dobrych, opartych na prawdzie i zrozumieniu więzi z chorymi, które dają wsparcie i ulgę w cierpieniu.

Książka ta została napisana dla wszystkich, którzy pragną udzielać pomocy i wsparcia chorym i ich rodzinom. Dla osób zawodowo udzielających pomocy może ona stanowić podręczny poradnik, wskazujący, jak służyć humanitarnym wsparciem w stehnicyzowanym świecie. Książka może pomóc nie tylko w lepszym rozumieniu ludzi i poprzez liczne sugestie pokazać, jak postrzegać chorobę i chorą osobę, ale i jak spojrzeć na chorego nie przez pryzmat choroby.

Na pewno książka ta przyda się nauczycielom. Nawet jeśli nieczęsto stają oni wobec doświadczenia choroby uczniów, może się zdarzyć, że ktoś z rodziny uczniów jest poważnie chory. Dzieci przynoszą ze sobą do szkoły troskę, lęk i zmartwienie, spowodowane sytuacją w domu. Także przełożeni w zakładach pracy i wszelkiego typu organizacjach, pragnący rozumieć swoich współpracowników i być blisko nich w sytuacji choroby, znajdą tu właściwe informacje dla swoich działań. Naturalnie ta pozycja książkowa przyda się tym, którzy profesjonalnie opiekują się chorymi i odwiedzają chorych. Może pomóc w nadaniu głębszego charakteru wizytom.

Lektura niniejszej publikacji wskazana jest także samym chorym. Chorzy znajdują w niej różnorodne sugestie dotyczące tego, jak polepszyć swoje relacje z osobami pomagającymi im, otrzymać od nich jak najwięcej wsparcia oraz jak pomóc swojemu lekarzowi stać się lepszym specjalistą.

*Ks. Tadeusz Reroń*

ZBIGNIEW MAREK, *Podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej*, WAM, Kraków 2007, ss. 208

Autorem pierwszego polskiego podręcznika katechetyki fundamentalnej jest ks. Franciszek Blachnicki (Lublin 1970; wznowienie: Warszawa 2006). Problemy wchodzące w jej zakres zostały przez niego ukazane w optyce odnowy katechezy kerygmatycznej oraz dokumentów II Soboru Watykańskiego. Kilkanaście lat później refleksie nad fundamentalnymi problemami katechezy i katechetyki podjął ks. M. Majewski (KUL). Najnowsze dokumenty katechetyczne Kościoła skłoniły polskich katechetów do ponownego zainteresowania się teologicznymi podstawami katechezy. Takie próby zostały podjęte między innymi przez ks. P. Tomasika i ks. R. Czekalskiego. Ten ostatni starał się je ukazać i przedstawić w świetle teorii komunikacji. W ten nurt poszukiwania adekwatnej teorii katechezy, przystosowanej do współczesnych czasów, wpisuje się najnowsza publikacja ks. Zbigniewa Marka.

Książka ks. Zbigniewa Marka nie stanowi całościowego i wyczerpującego opracowania. Przedstawia jedynie podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej. Refleksja autora koncentruje się wyłącznie wokół teologicznych problemów katechezy, usiłuje wskazać fundamenty i założenia, na których winna się opierać każda forma działalności katechetycznej Kościoła. Zamierzeniem autora nie jest więc omówienie wszystkich problemów katechezy. Nie zajmuje się też w swojej książce problemami dydaktycznymi i metodycznymi katechezy.

Uważna lektura książki pozwala dostrzec szczególne uwrażliwienie autora na niektóre aspekty czy wymiary katechezy. Na czoło wysuwa się eklezjalny wymiar katechezy, rozpatrywany przez autora na różnych płaszczyznach i od różnych stron. Wielokrotnie podkreśla on w swojej książce, że katecheza jest dziełem Kościoła. To Kościół katechizuje, i to w różnych miejscach i środowiskach; to Kościół posyła na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania do przekazywania Dobrej Nowiny o zbawieniu. W tym eklezjalnym spojrzeniu, przenikającym całe dzieło, została ukazana natura katechezy, jak również jej cele, zadania oraz funkcje. Stałym odniesieniem dla refleksji autora są dokumenty katechetyczne Kościoła. To w nich szuka przede wszystkim światła dla swoich rozważań i analiz.

Podkreślenie eklezjalnego charakteru katechezy nie pozbawiło autora wrażliwości na problemy odbiorcy, tj. receptywnego podmiotu posługi katechetycznej Kościoła. Naczelną zasadą, według której przedstawia, omawia i analizuje fundamentalne problemy katechezy, jest zasada wierności Bogu i człowiekowi. Ta zasada, powszechnie dziś przyjmowana w katechezie Kościoła, organizuje i inspiruje całą treść wykładu. Toteż osobie, do której adresowane jest orędzie zbawienia, autor poświęca jeden obszerny rozdział. Autor orientuje się doskonale w problemach rozwojowych dzieci i młodzieży, zna współczesne uwarunkowania socjologiczne, w jakich dokonuje się ich rozwój, ale jednocześnie spogląda na egzystencję młodego człowieka z perspektywy antropologii chrześcijańskiej, dostrzegając jej transcendentny, eschatologiczny wymiar. Dlatego też wiele uwagi poświęca zagadnieniom godności i wolności człowieka. Pod tym kątem omawia również problemy wychowania religijnego, którym poświęca sporo miejsca, do których też częstokroć wraca w różnych miejscach swej książki. To jest drugi moment, na który godzi się zwrócić uwagę. Rozważania autora w tej dziedzinie cechuje wysoka kompetencja, znana także z innych jego publikacji na ten temat.

Pozycja książkowa ks. prof. Zbigniewa Marka wzbogaca polską myśl katechetyczną o nowe wartości. Nie są to wprawdzie wartości odkryte przez autora, ale wydobyte ze skarbcza nauki Kościoła dotyczącej katechezy. Przybliży nie tylko odnośną naukę Kościoła na ten temat, lecz także rozwija i pogłębia ją poprzez odniesienie się do najnowszych publikacji, tak krajowych, jak i zagranicznych.

*Ks. Piotr Sroczyński*

**KS. KAZIMIERZ DULLAK, *Ecclesia semper reformanda. Zjawisko synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2007, ss. 512**

Wśród wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego odnajdujemy pozycję ks. dr. Kazimierza Dullaka pt. *Ecclesia semper reformanda. Zjawisko synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II*. Recenzentem naukowo-wydawniczym tej rozprawy był ks. prof. dr hab. Marian Fąka, kanonista z Poznania. Należy zaznaczyć, że jest to propozycja autora wieńcząca jego trud badawczy w ramach przygotowania rozprawy habilitacyjnej.

Należy też stwierdzić, że wybór problematyki rozprawy habilitacyjnej został uwarunkowany specyfiką znaczącej części dotychczasowych badań naukowych ks. Dullaka, inspiracją z jego studiów specjalistycznych w Warszawie na Wydziale Prawa Kanonicznego oraz zainteresowaniami ważnymi dla kontynuacji jego naukowych dociekań. Obrona problematyka badań pozostaje w ścisłej harmonii z obszarami teologii prawa kanonicznego, eklezjologii, lecz najpełniej z ustawami prawa kanonicznego i dokonującym się procesem recepcji norm prawa powszechnego w prawodawstwie Kościołów partykularnych. Rozprawa – moim zdaniem – prezentuje wyraźną perspektywę teologiczno-kanoniczną, a przedtytuł: *Ecclesia semper reformanda* powinien być czynnikiem mobilizująco-inspirującym autora rozprawy do znacznie pogłębionej refleksji naukowej obejmującej zjawisko synodalności w Polsce, zwłaszcza po II Soborze Watykańskim i po promulgacji przez Jana Pawła II Kodeksu prawa kanonicznego.

Łączenie w badaniach elementów teologicznych i kanonicznych, jak również prowadzenie narracji rozprawy z uwypukleniem istoty procesu zjawiska synodalności może stanowić o interdyscyplinarnym charakterze publikacji naukowej, co w merytorycznej ocenie powinno być postrzegane jako jedna z podstawowych zalet tego opracowania. Tendencje prezentowane we współczesnej nauce przez wielu autorów wskazują na to, by nie rezygnując z niezbędnej specjalizacji w badaniach, sumiennie i zdecydowanie zmierzać w kierunku poszukiwań na pograniczu różnych dyscyplin, a nawet dziedzin naukowych.

Niewątpliwie pozytywnym walorem publikacji jest sięgnięcie przez autora do najszerszego i najnowszego dorobku legislacyjnego zawartego w Kodeksie prawa kanonicznego i prawa Kościołów partykularnych, szczególnie w aspekcie norm odnoszących się do prawnej i kanonicznej instytucji synodu, która bazuje na bogatej spuściznie myśli kanonistycznej Kościoła, postrzeganej jako odpowiedzialne wytyczanie szlaków zbawczej posługi w Kościołach partykularnych.

Przez tę publikację ks. Kazimierz Dullak dołączył niewątpliwie do badaczy problematyki teologii prawa, a ściślej: norm prawa kanonicznego w zakresie dobrze ukonstytuowanych instytucji kanonicznych w systemie prawa kościelnego. W swoich badaniach

obrał ścieżkę dość oryginalną, a równocześnie właściwie i dobrze dopasowaną do zdobytej wiedzy oraz praktycznego jej wykorzystania. Dotąd raczej nie zajmowano się szerzej badaniem zjawiska synodalności według klucza badań metodologicznych zaproponowanych w tym opracowaniu. Stąd w podjętych i opublikowanych badaniach ks. Dullak miał okazję wskazać na istniejącą zależność i integralność instytucji Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych w zakresie ich urzeczywistniania się w kontekście możliwości działań prawnych, wpisanych w instytucję synodu diecezjalnego i innych synodów. Publikacja prezentuje nowy opis rzeczywistości eklesjalnej, która jednak nie zawsze przez Kościoły partykularne zostaje wykorzystana jako faktyczne obdarowanie wspólnoty kościelnej w konkretnym czasie i miejscu. Prezentowana publikacja zajmuje ważne miejsce w refleksji tego autora jako teologa i kanonisty.

Mając na względzie naukowe przygotowanie ks. Dullaka, wybór tematu prezentowanej publikacji należy uznać w pełni za zasadny. Autor prawidłowo określił problem badań w publikowanej dysertacji. Uważam jednak, że autor niezbyt szczęśliwie wybrał z zamieszczonego w temacie badań i inspirująco brzmiącego przedtytułu: *Ecclesia semper reformanda*. W tekście bowiem autor raczej nie podjął się wiarygodnego uzasadnienia, na ile działania synodów Kościołów partykularnych były realizacją tej zdolności, posiadanej przecież jako bezpośredni dar, otrzymany z mandatu Opatrzności Bożej.

Prezentując publikację, należy zauważyć, że we wstępie do rozprawy autor nakreślił strukturę całej pracy. Wyjaśnił i uzasadnił podział na sześć rozdziałów: pierwszy: *Terminologia i ogólna charakterystyka synodów posoborowych w Polsce* (s. 13-82); drugi: *Przygotowanie i zwołanie synodów* (s. 83-134); trzeci: *Uczestnicy synodu* (s. 135-204); czwarty: *Organy synodów* (s. 205-286); piąty: *Metoda pracy synodalnej* (s. 287-374); szósty: *Deklaracje i dekryty synodalne* (s. 375-442). Autor stwierdził, że merytoryczne wyczerpanie przyjętego tematu rozprawy bezpośrednio wpłynęło na jej strukturę podzieloną na sześć rozdziałów.

Zaproponowana struktura i jej uzasadnienie nie powinny budzić większych zastrzeżeń. Pragnę jednak wyrazić w tym miejscu swą wątpliwość, a mianowicie: Czy jednak autor dostatecznie wyeksponował zasadniczy problem rozprawy w sensie dynamicznym? Bowiem sens statyczny został ujęty w części zasadniczej tematu: *Zjawisko synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II*, natomiast sens dynamiczny w przedtytule: *Ecclesia semper reformanda*. Po lekturze opracowania mam wrażenie, że owo *Ecclesia semper reformanda* pozostało wyłącznie jako piękne stwierdzenie, nie inspirując wystarczająco autora w zakresie głębokości i naukowej wartości proponowanych przemyśleń. Niewątpliwie wartość publikacji jako rozprawy habilitacyjnej byłaby o wiele znakomitsza i bardziej oczekiwana, gdyby pozwoliła na unaocznienie głębszych skutków tchnienia Ducha Świętego w Kościołach partykularnych i doświadczenia wrażliwości osób odpowiedzialnych za wspólnoty.

Jednakże proponowana treść publikacji poprawnie i merytorycznie rozwija zapowiedziany temat. Autor bowiem w sposób faktograficzny, według dobrze skonstruowanego planu opracowania zaprezentował przebieg synodów w Polsce w określonym przedziale czasowym, zwłaszcza po II Soborze Watykańskim. Badając treść propozycji autora, szukałem odpowiedzi na zasadnicze pytanie, problem, który ku mojej radości został postawiony we wstępie do rozprawy na s. 6, w pierwszym akapicie, z pięknej i dojrzałej inspiracji ks. prof. Remigiusza Sobańskiego, co autor uczciwie udokumentował pod kreską: „synody stanowiły forum twórczego rozładowywania napięć i dochodzenia do konsensusu w sprawach wiary i obyczajów. Ta rola synodów

i wynikająca z niej implikacja dla współczesnego Kościoła mają ogromne znaczenie dla współczesności. Kontekst dzisiejszy to konfrontacja chrześcijaństwa z kulturami, problemami i mentalnością ludzi w świecie, który współstanowi i który zagospodarowują. Ta sytuacja stanowi nowe wezwanie pod adresem świadectwa chrześcijańskiego, świadectwa całego Kościoła, jak również Kościoła partykularnego. Synodalność to oryginalne chrześcijańskie forum, na którym kształtuje i artykułuje się świadectwo w formie, w której wszyscy wierni się odnajdują”. Zbyt powierzchowne odniesienie się w publikacji do tak poważnego postrzegania synodalności doprowadziło do tego, że autor uniknął udzielenia wyczerpującej odpowiedzi, choćby na podstawowe pytania, np.: Po co były zwoływane synody w Polsce? Jaki cel fundamentalny im przyświecał? Co konkretnie wniosły do życia, dyscypliny, praktyk i zwyczajów Kościoła partykularnego? Po lekturze opracowania można odnieść wrażenie, że: „wszyscy się natrudzili, podjęli ogromny trud duchowy, intelektualny, nawet fizyczny i materialny, czy czasami nie po to, aby wyważyć otwarte już drzwi?”.

Uważam, że bardzo dokładna, a nawet skrupulatna prezentacja zjawiska stanowiła dla autora publikacji najlepszą okazję, aby odważyć się na dokonanie oczekiwanych analiz, porównań, nawet wskazania niedociągnięć formalnych, które w późniejszej praktyce zawsze można udoskonalić.

Postawione powyżej wątpliwości i pytania nie kwestionują w sposób zasadniczy struktury opracowania naukowego. W zamyśle i intencji autora, jak również w obiektywnej ocenie merytorycznej jest ona przejrzysta i logiczna. Posiada bowiem rozdział wprowadzający w samą terminologię, jak również dający wystarczającą charakterystykę synodów posoborowych w Polsce: synod plenarny, prowincjalny, diecezjalny, łącznie z ciekawą propozycją tzw. synodu parafialnego.

Następnie zgodnie z przyjętą strukturą autor odnosi się w pierwszym rozdziale rozprawy do czasu i miejsca odbywania synodów partykularnych, rozgraniczając czasowo synody odbyte przed 1983 rokiem od synodów po 1983 roku, wskazując także na synody kanonicznie zawieszane lub trwające nadal. Rozdział został zakończony krótkim podsumowaniem. Rozdział II to refleksja autora nad zagadnieniem przygotowania i zwoływania synodów. Słusznie wskazano na wymagania kodeksowe, owocność płynącą z obowiązku konsultacji przedsynodalnych, utworzenia komisji przygotowawczych i ich działań, jak również przygotowanie informacyjno-katechetyczne i duchowe. W paragrafie 2 autor zajął się procedurą zwoływania synodów, opracowania dokumentów, które powinny już zawierać wytyczne wskazujące główne kierunki pracy Kościoła partykularnego, i dokonał podsumowania. Rozdział III to sumienne rozpracowanie tematu uczestników zwołania synodalnego i skrupulatna charakterystyka członków z głosem decydującym, doradczym, uczestników zaproszonych i podsumowanie. Po tej charakterystyce w IV rozdziale rozprawy autor zajął się charakterystyką poszczególnych organów synodów, odnosząc się do osób i instytucji prawnych stanowiących organy centralne, komisje problemowe i zespoły synodalne, by w końcowej części dokonać podsumowania. Natomiast rozdział V pochłonął autora pod względem charakterystyki metody pracy synodalnej. Dlatego w rozprawie znajdziemy dokładny opis sesji plenarnych, posiedzeń gremiów synodalnych oraz form duszpasterstwa synodalnego. Wszystko spięte podsumowaniem. Ostatni, VI rozdział stanowi odniesienie autora do zwieńczenia uprzednio zwołanych synodów, dokonujące się przez przygotowanie i wydanie deklaracji oraz dekretów synodalnych, promulgację norm synodalnych i zaplanowanie działalności posynodalnej, celem dokonania recepcji prawa synodalnego



w podstawowych wspólnotach kościelnych i w życiu wszystkich wiernych. Na uwagę zasługuje próba dokonania oceny recepcji tak soborowej, jak i kodeksowej w dokumentach synodalnych. Rozprawę kończy formalne zakończenie, w którym autor prowokuje czytelnika słowami: „niniejsza publikacja, mam nadzieję, również posłuży do wyłonienia tych sposobów realizacji synodu, które będą najbardziej adekwatne dla środowiska, w którym synod zostanie zamierzony” (s. 445). No właśnie, dla pożytku czytelnika zakończenie tej pracy powinno obfitować w prezentację najbardziej adekwatnych, zdaniem autora, sposobów i form realizacji synodalności w Kościołach partykularnych. Wtedy doświadczenie autora nabyte w czasie jego naukowej kwerendy i przygotowywania niniejszej publikacji otrzymałoby praktyczny wymiar i lepiej posłużyłoby wspólnotom Kościoła, które chcą wejść na drogę chrześcijańskiej odnowy.

Należy również zauważyć, że w pierwszym momencie zasadniczy tytuł rozprawy: *Zjawisko synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II* może zasugerować czytelnikowi, że będzie to praca typowo opisowa. Jednakże lektura treści pozwala w wielu miejscach zauważyć, że w rzeczywistości jest to studium porównawcze koncepcji obecnych w normach prawa kanonicznego z ich praktycznym zastosowaniem. Właśnie w takim układzie i kontekście niniejsza publikacja jest bardzo cenna i pożyteczna, również z naukowego punktu widzenia. Konfrontuje bowiem wypracowane przez prawodawcę rozwiązania, ukazuje ich praktyczne konsekwencje, pozytywy oraz mogące zaistnieć trudności. Dzięki temu stanowi pouczającą lekturę zarówno dla prawodawcy w zakresie *zjawiska synodalności*, dostarczając dowodów na skuteczność jednych rozwiązań, jak i pobudzając wszystkich do refleksji nad innymi rozwiązaniami aktualnie obowiązującymi.

Układ publikacji jest bardzo jasny i logiczny, a przy tym w mojej ocenie wyczerpujący. Jednakże autor czasami zbyt drobiazgowo odnosi się do ustalonego przedmiotu badań, zawsze jednak zgodnie z ujęciem kodeksowym. Poszukiwania naukowe w prezentowanej publikacji zostały udokumentowane bardzo obfitymi przypisami, w których można znaleźć tylko kilka nieprawidłowości. Warto też podkreślić, że autor publikowanej rozprawy habilitacyjnej podjął wszelkie starania, aby wykorzystał jak najobszerniejszą bibliografię. W tym celu korzystał również ze stron internetowych, cytując je według przyjętych w tym względzie zasad.

Autor podzielił źródła według poszczególnych synodów, co pozwala łatwo zorientować się w ilości i jakości źródeł, na podstawie których dany synod był omawiany. Mam jednak wrażenie, że autor – mimo swojej ogromnej staranności i dokładności – padł ofiarą automatycznego formatowania bibliografii. Braki i niedoskonałości zdarzają się w każdej pracy czy publikacji, jednakże w tym przypadku nie niszczą merytorycznej treści i wartości opracowania. Przeprowadzone analizy i projekty podbudowane zostały odniesieniami do właściwych tekstów teologicznych i norm obowiązującego prawa. Należy ponadto zauważyć, że autor w tekście publikacji zawarł też własne interpretacje wypowiedzi źródłowych, które umiejętnie skonfrontował z obficie przytaczanymi komentarzami i opracowaniami w dostępnej literaturze. Znajomość i wykorzystanie tak licznych źródeł pomogło mu z pewnością w bardziej obiektywnym podejściu do podjętego tematu. Pomimo braków i niedociągnięć widać rzetelność naukową i obiektywizm w podejściu do literatury przedmiotu. To są cechy, którymi habilitant wykazał się w toku pisania niniejszej rozprawy, a co jest znaczące i bardzo istotne dla samodzielnego pracownika naukowego i odpowiedzialnego oraz rzetelnego badacza.

Analiza publikacji ks. Kazimierza Dullaka upewnia o jej walorach bardzo pozytywnych i obiektywnych osiągnięciach badawczych jej autora. Publikacja jest pracą dojrzałą, samodzielną i twórczą, a także poprawną pod względem metodologicznym. Można uznać, że stanowi ona znaczący wkład we współczesne badania teologiczno-kanoniczne i może być postrzegana jako ważna pomoc naukowa dla studentów teologii, prawa kanonicznego czy historii instytucji kościelnych.

Ks. Wiesław Wenz

KS. PIOTR NITECKI, *Każdy ma swoje Emaus. Wybór kazań o kapłaństwie*, TUM, Wrocław 2007, ss. 248

„Wiara rodzi się z tego, co się słyszy” – przekonywał Rzymian św. Paweł. Podobnie – powołania kielkują z zasianego słowa. Wczytując się w życiorysy wielu duchownych, co rusz natrafiamy na przywoływaną wspomnieniem postać księdza czy zakonnika, który czy to słowem głoszonym z ambony, czy własną postawą otworzył serce wrażliwego młodego człowieka na Chrystusowe wezwanie, by pójść za Nim.

W tym rytmie kapłańskiej i powołaniowej spolegliwości toczą się rozważania ks. Piotra Niteckiego, profesora PWT we Wrocławiu, zgromadzone w książce zatytułowanej: *Każdy ma swoje Emaus. Wybór kazań o kapłaństwie*. Antologia obejmuje 45 kazań wygłoszonych w ciągu dziesięciu (1996-2006) lat kapłańskiej posługi. Ich bezpośrednimi adresatami byli młodzi księża przeżywający Mszę prymicyjną, klerycy wrocławskiego seminarium oraz kapłani obchodzący swoje duszpasterskie jubileusze, ale także różne inne grupy społeczne, m.in. młodzież ze Stowarzyszenia „Soli Deo”.

Tym, co tematycznie scala te wszystkie kazania, jest obraz kapłana. Autor ukazuje to, co uwzniośla księdza i co czyni go autentycznym naśladowcą Chrystusa, oraz to, co stanowi degradację dla jego powołania, co w jego zachowaniu nie służy ani Bogu, ani ludziom, do których został posłany. Oczywiście nie mamy tu do czynienia z systematycznym wykładem na temat kapłaństwa i jego roli w Kościele i świecie. Jest to raczej szkicowanie, ale szkicowanie wyrazistą i zdecydowaną kreską, przemyślaną i przemodloną. Ma to swoją siłę, wyczuwalną dla każdego, kto wsłuchał się w ich treść.

Pedagogiczny posmak zebranych tu kazań każe postawić pytanie o to, jak ks. Nitecki radzi sobie z naturalnie rodzącym się napięciem między wyznaczaniem szczytnych ideałów a zwykłym życiem. Czy wysokość poprzeczki postawionej kapłanom i klerykom nie podziela na nich obezwładniająco? Autor nie oszczędza swoich słuchaczy, ale pewnie i siebie. Nie chowa kapłańskich ideałów pod sutannę, lecz formułuje je otwarcie i wyraziście. Zmusza do refleksji nad własnym powołaniem tych, którzy dopiero zaczynają je realizować: „Czy staram się już teraz, na pierwszym roku, być mądrym kapłanem, świadomym, że od oficjalnego reprezentanta Kościoła wierni i niewierni mają prawo wymagać wiele pod względem osobistej kultury, wiedzy, kompetencji w rozumieniu problemów świata i nauki Kościoła? Czy wykorzystuję dane mi szanse, czy też zadowolam się pewnym minimum wystarczającym do zaliczenia kolejnego egzaminu? A jednocześnie czy staram się być kapłanem świętym, w przekonaniu, że tylko taki kapłan może godnie reprezentować Boga objawiającego się w Chrystusie, czy wykorzystuję szanse dane mi w seminarium dla rozwoju mojej własnej pobożności?” (s. 16).

Mówi o wzniosłości powołania, które nie może zapomnieć o swych zwyczajnie ludzkich, moralnych i duchowych wymaganiach. „Aby być zatem gorliwym księdzem – mówi do alumnów pierwszego roku seminarium – trzeba być najpierw dobrym chrześcijaninem, a jeszcze wcześniej zwyczajnie porządnym człowiekiem” (s. 11). To tak oczywiście, że... łatwo o tym zapomnieć. I dobrze, że ktoś nam o tym przypomina. Podobnie jak to: „Każdy chrześcijanin, ale zwłaszcza kapłan, ma być zatem ikoną Boga pochylającego się nad człowiekiem przez posługę Jezusa Chrystusa” (s. 142). I dodaje jeszcze: „Kapłaństwo bowiem i cały Kościół, w ramach którego ono się realizuje, nie są przecież celem samym dla siebie, lecz służyć mają dobru człowieka” (s. 12).

Takich krótkich, czasem złożonych tylko z kilku słów mądrości jest w książce bardzo dużo. Każde z nich zasługuje na temat rekolekcyjnej konferencji, nad którymi nie tylko kapłani, ale i świeccy powinni się zadumać i wedle których uczynić swój własny rachunek sumienia. Zauważmy, że mają one nie tylko charakter eklezjalny, ale także głęboko humanistyczny.

Ks. Nitecki stawia trudne pytania o jakość kapłaństwa także tym, którzy mają już za sobą kilkuletnie doświadczenie realizowanego powołania. Czyni tak choćby w kazaniu wygłoszonym podczas uroczystości drugiej rocznicy święceń grupy księży w kościele w Nowej Rudzie (s. 69). Zachęca słuchaczy do zastanowienia się na tym, jakimi są ludźmi dla tych, których spotykają na plebanii, w szkole, w kancelarii, we własnej rodzinie, wśród przyjaciół i duchownych. Czy mają opinię „kumpla”, człowieka „postępowego”, „nowoczesnego”, „równego”, czy raczej pozują na kogoś stąpającego po obłokach, unoszonego manierą „wielebności” i „czcigodności” własnej osoby. Czy patrzą na innych z góry, przekonani o posiadaniu prawdy, wedle której mogą odmierzać wartość innych ludzi? Czy też wzorów swojego kapłaństwa szukają w prorokach, którzy z pokorą realizują Boże posłannictwo do ludzi? Czy są wystarczająco wymagający dla siebie? Czy kapłaństwo nie zamyka się dla nich w liturgicznych formułach, szatach, rubrykach?... Na ile kapłaństwo jest realizacją Ewangelii?

Wszystkie te pytania dotyczą często podnoszonego przez ks. Niteckiego problemu autentyczności kapłana. Oczywiście, ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że miarą tej autentyczności jest stopień przyłgnięcia kapłana do Chrystusa. Bo któż jak nie kapłan powinien być ikoną samego Jezusa, Jego odbiciem łatwym do rozpoznania dla wierzących i niewierzących. To jednak, choć słuszne, domaga się uszczegółowienia.

A zatem autentyczność kapłana winna być budowana na bazie prawego sumienia, przez które może przemawiać Bóg. Ta autentyczność będzie się wyrażać w jasnym stawianiu granicy między dobrem i złem. Kapłan bowiem ma być sługą Prawdy i z tego źródła ma wypływać jego osobista i kapłańska uczciwość. Inaczej nie będzie w stanie kształtować sumień ludzi, do których został posłany. Kapłan musi być także „człowiekiem wolnym, to znaczy zdolnym do wybierania dobra i odrzucania zła mimo zewnętrznych trudności, panującej mody czy doraźnych, koniunkturalnych interesów” (s. 25). A w kwestii tak wrażliwej jak dobra materialne ks. Nitecki radzi i ostrzega: „jeśli naprawdę chcesz, by cię ludzie uważali za sługę Chrystusa, to kapłaństwo w wymiarach czysto ludzkich musi ci się nie opłacać!” (s. 81).

Tylko wówczas kapłan będzie panował nad sobą, gdy zachowa ład sumienia. I tylko w ten sposób będzie mógł szczerze otwierać się na innych ludzi i służyć im pomocą, gdy nie będzie skrępowany żadnym zniewoleniem. Kapłan bowiem powinien być „znakiem bezinteresownego daru z siebie, którego pełnia jest w Bogu i który nazywa się

miłością” (s. 26). A ofiarować siebie może tylko ten, kto wyzbył się egoizmu, kto zerwał więzy zaborczego przywiązania – także do siebie samego.

„Sutanna czy koloratka – mówi ks. Nitecki do alumnów trzeciego roku – to nie tylko przywileje w oczach ludzkich, to także znak sprzeciwu, czasem nawet powód do agresji wobec wartości, które będziecie reprezentować swoim nowym strojem” (s. 46). Ten strój zobowiązuje do tego, by noszący go głosił prawdę w duchu i mocy proroków. Jak mówi ks. Nitecki, nie można być kapłanem bez proroctwa. Ono jest wpisane w istotę tego powołania. Dlatego kapłan ma pełen Ducha i bez kompleksów wobec świata głosić prawdę o Bogu.

Jednak w kapłańskim powołaniu mieści się nie tylko grzmiący prorok, ale także miłujący ojciec. I kto wie, czy ta druga tożsamość nie jest trudniejsza niż pierwsza. Postawa ojcostwa bowiem wymaga umiejętności dawania świadectwa swej miłości nawet wówczas, gdy jest ona tak bardzo przez drugą stronę sponiewierana. Doskonale tłumaczy to ks. Nitecki w jednym z prymicyjnych kazania: „Nie pytaj więc nigdy, czy twoi wierni cię popierają, czy stają po twojej stronie, bo nie to jest ważne, ale ważne jest tylko to, czy ty jesteś po ich stronie. Ojciec, to bowiem ten, kto zawsze ma stać po stronie swojego dziecka, niezależnie od tego, jak toczą się jego losy. Nawet wtedy, kiedy własne dziecko staje przeciw niemu” (s. 110). Ten ojcowski charakter powołania kapłańskiego jest realizacją miłości, którą ks. Nitecki określa jako „kwintesencję sacrum” (s. 226). A skoro nie ma chrześcijaństwa bez miłości, tak też i nie ma autentycznego kapłana, który nie byłby znakiem miłującego Ojca. Przecież kapłan nie idzie do świata, by go potępić, ale by go zwyciężać. Dlatego miłość jest kluczem do zrozumienia sensu kapłaństwa, bo tylko tak można ten świat „zwyciężać”.

Chrystusowe zwycięstwo nad tym światem uobecnia się w eucharystycznym znaku, który już sam w sobie jest tajemnicą Bożej miłości. Znak kapłana można odczytywać tylko w znaku Eucharystii – mówi ks. Nitecki w kazaniu wygłoszonym podczas jednej z Mszy prymicyjnych. Stąd Eucharystia ma być stylem życia kapłana, tzn. kapłan sam ma być ofiarą i darem życia na wzór Chrystusa. Dopiero wówczas kapłan będzie autentyczny przy sprawowaniu świętych obrzędów.

W swych kazaniach ks. Nitecki bardzo dużo miejsca poświęca analizie jedności kapłaństwa i Eucharystii. Najpiękniejsze i – co łatwo wyczuć – najbardziej osobiste rozważania na ten temat znajdują się w kazaniu *Eucharystia i kapłaństwo*, wygłoszonym w Wielki Czwartek 1997 roku: „Nie jest o tym łatwo mówić żadnemu kapłanowi, który ma poczucie owego misterium [Eucharystii – przyp. P.W.]. W sposób ogólny to jeszcze jakoś jest zrozumiałe, że nie można sprawować Bożych tajemnic w naszych ludzkich wymiarach bez pomocy i pośrednictwa człowieka. Trudniej jest natomiast zrozumieć kapłanowi, że Pan Bóg sprawuje to misterium właśnie przez niego, i trudne jest to pytanie, dlaczego wybrał właśnie jego do udziału w tej wielkiej tajemnicy wiary. Dlaczego wybrał spośród wielu nie zawsze najlepszych, najmądrzejszych, najbardziej świętych? My, kapłani, niezależnie od tego, ile czasu trwa nasze kapłaństwo, stale stajemy zdumieni i upokorzeni tym Bożym ryzykiem i Bożym zaufaniem. Tym, że to my, zwykli ludzie wybrani do niezwykłych zadań w Jego imię przez posługę Kościoła, w łączności z własnym biskupem, sprawować mamy misję nauczania, w sposób oficjalny, wskazując, gdzie jest granica między dobrem i złem, prawdą i kłamstwem, miłością i nienawiścią. Realizować jednocześnie mamy misję uświęcania przez sprawowanie kultu Bożego, zwłaszcza posługę Eucharystii, stanowiącej centrum życia Kościoła.

Sprawować także mamy misję rządzenia, która jest służbą jedności całej kościelnej wspólnoty” (s. 30-31).

Eucharystia, wedle ks. Niteckiego, niesie w sobie coś dramatycznego (por. s. 208). Z jednej strony „jest zawsze ową piętnastą stacją Drogi krzyżowej uobecniającą Zmartwychwstałego Chrystusa i zapowiadającą nasze zmartwychwstanie” (s. 192). Z drugiej jest esencją dialogu człowieka z Bogiem i adoracji Chrystusa. Dlatego winna stać w centrum życia Kościoła – w centrum duchowości zarówno kapłanów, jak i świeckich.

Zwróćmy jeszcze uwagę na tytuł książki, gdyż w jego świetle trzeba nam odczytać zawartą w niej treść. W rozważaniach ks. Profesora Emaus to miejsce ucieczki, schronienie przed podłością świata, to miejsce rejterady ludzi, którzy uważają się za przegranych. Takimi motywami kierowali się Apostołowie z Ewangelii św. Łukasza. Szli ze spuszczoną głową do Emaus i jękliwie powtarzali: „a myśmy się spodziewali...”. Można by zapytać: Czego? Przecież słyszeli od swego Mistrza, że: „Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi. Oni zabiją Go, ale trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Mt 17,22-23), i to, że „podniosą na was ręce i będą was prześladować. Wydadzą was do synagog i do więzień oraz z powodu mojego imienia wlec was będą do królów i namiestników” (Łk 21,12). Tak, słyszeli, ale jakby nie do końca to rozumieli. A teraz przyszedł czas bolesnej próby ich wiary.

Ten sam klimat duchowych rozterek i życiowych dramatów towarzyszy wielu dzisiejszym naśladowcom Chrystusa. I oni, jak niegdyś Apostołowie, z bólem serca mówią o niespełnionych oczekiwaniach, o jałowości posługi i nędznych owocach swej pracy. Chcą uciec, bo doświadczyli smaku zawodu, wypadli z utartej koleiny swojego życia i stanęli przed ścianą, której nie potrafią ominąć ani rozbić.

Do Emaus idzie się więc po to, by zacząć wszystko od nowa. Ale w drodze wszystko może się zdarzyć. Można spotkać kogoś, kto wyjaśni, wytłumaczy, odkryje na nowo sens i wskaże drogę powrotu. „Tylko aby tak się stało – mówi ks. Nitecki – serce musi pałać...” (s. 215), a kapłan będzie dobrym księdzem, gdy jego serce będzie pałać żarliwą miłością do Chrystusa.

Czy w tych kazaniach odnajdujemy rozwiązania nowe, zaskakujące, niestereotypowe? Raczej nie. Wartość tych kazań należy mierzyć przenikliwością analizy kapłańskiego powołania i mądrością rad, które autor dyskretnie podsuwa słuchaczom. Nie wyczuwamy tu nachalnego mentorstwa. Wydaje się raczej, że ks. Nitecki, zwracając się do słuchaczy, przez cały czas powtarza: *Jeśli chcesz...* Siłą tych kazań jest również i to, że stanowią duchową pożywkę także dla ludzi świeckich. Przecież w drodze do Emaus spotkać można nie tylko księży. Ten mocno udeptany szlak zna wielu świeckich. A kryzys wiary i powołania może być podobny. I podobna jest droga powrotu. Tylko „serce musi pałać”...

Piotr Wróbel



## NOTATKI O AUTORACH

KS. STANISŁAW DYK, ur. w 1967 r. w Bodzentynie, dr. Studia na PAT, KUL, UJ. Wykładowca homiletyki i teologii ewangelizacji, adiunkt w Katedrze Homiletyki Instytutu Teologii Pastoralnej KUL, redaktor naczelny „Przeglądu Homiletycznego”. Autor książki pt. *Duch-Słowo-Kościół. Biblijny model ewangelizacji* (Lublin 2007), „Współczesne przepowiadanie homilijne misteriów publicznego życia Jezusa” (Lublin 2008), oraz wielu artykułów naukowych.

KS. BOGDAN FERDEK, ur. Ziomku 1956 r. w Ozimku, prof. dr hab., wykładowca teologii dogmatycznej na PWT we Wrocławiu. Członek rady naukowej WPT. Autor następujących publikacji: *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny* (1997), *Zukunft als theologisches Problem* (2000), *Teologiczna futurologia* (2001), *Eschatologia Taboru* (2005), *Nasza Siostra – Córka i Matką Pana* (2007).

KS. BOGDAN GIEMZA SDS, ur. w 1957 r. w Chęcinach, dr, rektor WSD Salvatoriaków w Bagnie, adiunkt w Katedrze Teologii Pastoralnej PWT we Wrocławiu, redaktor naczelny *Studia Salvatoriana Polonica*. Główne obszary badań: teologia pastoralna, teologia i ortopraksja życia konsekrowanego. Publikacje: *Kurendy z wyższej grzędy* (2004), *Antologia modlitw maryjnych Jana Pawła II* (2006), *Wędrowki przez rok kościelny z Benedyktem XVI* (2007), artykuły z zakresu zagadnień pastoralnych, duchowości i formacji zakonnej.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, prof. dr hab. filozofii, dr h.c. teologii. Od 1993 r. kieruje katedrą filozofii Religii na Uniwersytecie Technicznym w Dreźnie. Wykłady gościnne na uniwersytecie w Monachium, Bayreuth, Tybindze i Eichstätt. Zapraszana z referatami przez Papieską Radę ds. Świeckich. Obszar zainteresowań: filozofia religii XIX i XX wieku, zwłaszcza Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Guardini, Weil. Autorka prawie 600 prac, m. in. książek o Edycie Stein: *Die bekannte Unbekannte. Frauen-Bilder aus der Kultur- und Geistesgeschichte*, Mainz 1988; *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz 1991; *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*, Würzburg 2003. Współwydawca 24-tomowego wydania dzieł wszystkich Edyty Stein /ESGA/

KS. FRANCISZEK GŁÓD, ur. w 1939 r., dr filozofii chrześcijańskiej, adiunkt w Katedrze Psychologii PWT we Wrocławiu. Wykłada psychologię ogólną i psychologię pastoralną. Proboszcz parafii św. Elżbiety we Wrocławiu. Wcześniej wykładowca psychologii w ISNaR w Łomiankach, twórca (1972) Specjalistycznej Poradni Rodzinnej przy ul. Katedralnej 4 we Wrocławiu. Społecznik. Fundator i założyciel domu dla bezdomnych „Albertówka” w Jugowicach (Góry Sowie).

O. EMILIAN GOŁĄBEK OFM, ur. w. 1970 r., we Wrocławiu, dr teologii (katechetyka), wykładowca pedagogiki, dydaktyki i katechetyki w WSD Franciszkanów we Wrocławiu, prowadzi wykłady fakultatywne na PWT we Wrocławiu z zakresu ewangelizacji kultury młodzieży. Studia specjalistyczne na UO (1996-1998) i KUL (1998-2001). Od 2004 duszpasterz Franciszkańskiego Duszpasterstwa Akademickiego *Antoni*. Autor licznych artykułów na temat katechetycznej dydaktyki modlitwy oraz katechezy młodzieży i jej znaczenia dla nowej ewangelizacji.

KS. WALDEMAR IREK, ur. w 1957 r. w Oławie, prof. ndzw. dr hab. teologii. Od 28 maja 2007 r. rektor PWT we Wrocławiu. Kierownik Katedry Teologii Pastoralnej PWT. W latach 1990-1991 duszpasterz akademicki w Centralnym Ośrodku Akademickim we Wrocławiu, współorganizator Tygodni Kultury Chrześcijańskiej. Od 1991 do 1994 kapelan Garnizonu WP we Wrocławiu i dziekan Śląskiego Okręgu Wojskowego. Redaktor pisma wojskowego *Nasza Służba* (1991-1992). Od 1992 wykłady z zakresu filozofii społecznej na Politechnice Wrocławskiej. W 2002 r. w Szkole Ojców Duchownych w Krakowie. Od 1995 r. wykłada historię filozofii i etykę na Akademii Muzycznej we Wrocławiu. Od 2004 do chwili wyboru na rektora PWT – dyrektor Studium Nauk Humanistycznych Politechniki Wrocławskiej. Od 2006 r. konsultor Rady Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Świeckich oraz członek Komisji ds. GMO Ministerstwa Środowiska. Od 2007 członek Komisji Teologicznej przy PAN oraz Rady Naukowej Episkopatu Polski.

KS. RYSZARD KEMPIAK SDB, ur. w 1959 r., w Zdunach, dr teologii ze specjalizacją biblijną. Studia teologiczne w Cremisan-Bethlehem (1982-1986), zaś specjalistyczne w Jerozolimie, w Studium Biblicum Franciscanum (1986-1989) oraz na PAT. Od 1995 wykładowca Pisma Świętego na PWT we Wrocławiu oraz w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Od 2006 r. prowadzi wykłady z Pisma Świętego na Politechnice Wrocławskiej. Ostatnio opublikował *Józef, mąż Maryi* oraz *Jan-umiłowany uczeń Jezusa. Rozważania biblijne*.

O. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI, ur. w 1958 r. w Brańsku, dr hab. Studia specjalistyczne na *Teresianum* w Rzymie. Stypendium naukowe w Aix-en-Provence we Francji (1985-1990). Pierwszy Kierownik Katedry Duchowości i Duszpasterstwa Rodziny PWT we Wrocławiu. Redaktor naczelny *Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego*, założyciel (1992) wspólnoty rodzin *Umiłowany i umiłowana*, wicepostulator, członek pierwszej redakcji *Misyjnych Dróg* (1980-1984). W latach 1994-1996 redaktor redakcji rodzinnej w *Radiu Rodzina* archidiecezji wrocławskiej. Autor ponad 20 książek, tłumacz dokumentów Stolicy Apostolskiej.

KS. MIECZYSLAW KOGUT, ur. w. 1955 r. w Kluczborku, prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Historii Kościoła w Średniowieczu PWT we Wrocławiu. Główne zainteresowania to dzieje duszpasterstwa parafialnego i życie religijne wiernych w archidiecezji wrocławskiej do 1945 r.

KS. JERZY MACHNACZ, ur. w 1949 r. we Wrocławiu, prof. ndzw. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Systematycznej PWT we Wrocławiu. Stypendysta u prof. Roberta Spaemanna w Monachium. Zainteresowanie: antropologia filozoficzna, filozofia religii, filozofia nowożytna, osoba i dzieło Edyty Stein. Popularny autor pomocy duszpasterskich. Ostatnia publikacja: *Die Aktualität Edith Steins auf dem Weg zur Einigung Europas*, w: *Polis und Kosmos*, red. D. Gottstein / H. R. Sepp, Würzburg 2008.



O. LEON NIEŚCIOR OMI, ur. w 1962 r., prof. ndzw. dr hab. Studia specjalistyczne na UKSW, stypendysta DAAD. Pracownik naukowy na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu, Zakład Teologii Patrystycznej. Wykładowca patrologii w WSD Misjonarzy Oblatów M.N. w Obrze, WSD diec. Zielonogórsko-Gorzowskiej w Paradyżu oraz w Instytucie Teologicznym św. Edyty Stein w Zielonej Górze. Pełnomocnik dziekana WT UAM ds. organizacji studiów w Sekcji w Obrze. Główne obszary badań: monastycyzm wczesnochrześcijański. Główne publikacje: *Asceza chrześcijańska i filozofia w pismach Nila z Ancyry*. Przekład i opracowanie: *Nil z Ancyry. Pisma ascetyczne; Ewagriusz z Pontu. Pisma ascetyczne, t. 1-2*.

KS. ANDRZEJ NOWICKI, ur. w 1947 r. w Węglińcu, prof. ndzw. dr hab., kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religiologii PWT we Wrocławiu. Po ukończeniu studiów w Seminarium Duchownym we Wrocławiu, które w latach 1966-1968 przerwała służba wojskowa, przyjął 27 maja 1972 roku święcenia kapłańskie. W latach 1972-1973 był wikariuszem i katechetą w parafii Zmartwychwstania Pańskiego w Wałbrzychu. Następnie studiował na KUL, zdobywając w roku 1976 licencjat, a w 1980 doktorat z teologii fundamentalnej na podstawie rozprawy *Problem weryfikacji Kościoła i jego struktury u G. Philips'a*. W 1980 roku został adiunktem na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu i prowadził wykłady z metodologii, nauki o religii, teologii fundamentalnej i dogmatycznej. W latach 1981-1982 przebywał jako stypendysta na Uniwersytecie w Louvain-la-Neuve. Od 1984 roku pełnił funkcję cenzora wydawnictw kościelnych. W roku 1986 został ekspertem Komisji ds. Struktur Kościelnych Synodu Wrocławskiego, a w roku 1989 członkiem Komisji Przygotowawczej do II Synodu Plenarnego. W 1995 roku habilitował się na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, na podstawie dorobku naukowego i rozprawy *Kościół w horyzoncie królestwa Bożego. Studium eklezjologiczno-biblijne*. W latach 1997-2005 był wicedyrektorem Drukarni Tumskiej oraz redaktorem naczelnym Wydawnictwa Archidiecezji Wrocławskiej TUM. Jest członkiem Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. W pracy naukowej zajmuje się przede wszystkim eklezjologią fundamentalną, głównie zagadnieniami misterium, genezy, struktury Kościoła jako wspólnoty zbawienia, a także kwestiami związanymi z dialogiem oraz problematyką metodologiczną w teologii fundamentalnej.

KS. TADEUSZ REROŃ, ur. w 1950 r. we Wrocławiu, prof. ndzw. dr hab., Katedra Teologii Moralnej Ogólnej PWT we Wrocławiu. Studia specjalistyczne z zakresu t. moralnej na KUL (1985-1989). W latach 1989-1999 diecezjalny duszpasterz akademicki, od 1995 duszpasterz nauczycieli akademickich we Wrocławiu. Organizator Tygodni Kultury Chrześcijańskiej (1989-1996). Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów Polskich, Towarzystwa Naukowego PWT i Komisji ds. Środków Społecznego Przekazu Archidiecezji Wrocławskiej. Cenzor wydawnictw kościelnych. Autor publikacji z zakresu teologii moralnej, bioetyki i mass mediów.

BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI ur. w 1957 r. we Wrocławiu, prof. zw. dr hab. teologii. Kierownik Katedry Duchowości PWT we Wrocławiu. Studia specjalistyczne na *Angelicum* w Rzymie (1987-1991), ojciec duchowny w MWSD we Wrocławiu (1991-1998), prorektor PWT (1998-2001), asystent kościelny Katolickiej Wspólnoty Hallelu Jah (1994-2006). Od początku należy do redakcji *Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego*, a obecnie jest przewodniczącym rady naukowej tego periodyku. Autor licznych książek i artykułów.

KS. PIOTR SROCYŃSKI, ur 1960 we Wrocławiu, dr, adiunkt przy Katedrze Katechetyki i Pedagogiki PWT we Wrocławiu. Studia specjalistyczne na KUL-u (1995-2000). Przedmiot badań naukowych: nowoczesne środki dydaktyczne w katechezie. Od 2000 diecezjalny wizytator katechetyczny. W latach 1988-1995 wicedyrektor Drukarni i Księgarni Archidiecezji Wrocławskiej.

KS. WIESŁAW WENZ, ur w 1957 r. w Tarnowie, prof. ndzw., dr hab., kierownik Katedry Prawa Kanonicznego. Wykłada prawo kanoniczne i wyznaniowe na PWT i w WSD Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. Członek Podkomisji Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski ds. dostosowania nauk kościelnych do Procesu Bolońskiego. W archidiecezji wrocławskiej obrońca węzła małżeńskiego, wikariusz biskupi ds. życia konsekrowanego, cenzor wydawnictw katolickich, członek Metropolitalnej Komisji Historycznej do zbadania najnowszej historii Archidiecezji Wrocławskiej. W latach 2001-2007 prorektor ds. naukowo-dydaktycznych i koordynator uczelniany Dolnośląskiego Festiwalu Nauki. Autor wielu publikacji zakresu prawa kanonicznego.

KS. ROBERT ZAPOTOCZNY, ur w 1968 r. w Gubinie, dr, wykłada pedagogikę specjalną na PWT we Wrocławiu oraz w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Wałbrzychu. Dyrektor Podyplomowych Studiów Teologii. W latach 1997-2006 prefekt MWSD we Wrocławiu, oraz diecezjalny duszpasterz nauczycieli i diecezjalny wizytator katechetyczny. Duszpasterz środowisk twórczych (2004-2006).

## SPIS TREŚCI

Od Redakcji .....	5
-------------------	---

### ROZPRAWY I ARTYKUŁY

#### Teologia systematyczna

KS. BOGDAN FERDEK, <i>Ekumeniczna lektura chrystologii Dietricha Bonhoeffera</i> .....	7
KS. RYSZARD KEMPIAK SDB, „Prawo wolności” w liście św. Jakuba Apostoła .....	19
O. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI, <i>L’esperienza spirituale delle quinte mansioni del „Castello interiore”</i> .....	47
BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI, <i>Wiara, rozum i lektura Biblii</i> .....	63

#### Teologia pastoralna

KS. STANISŁAW DYK, <i>Homilijny przekaz prawd wiary</i> .....	77
KS. BOGDAN GIEMZA SDS, <i>Kościół wobec dyktatury relatywizmu</i> .....	91
KS. FRANCISZEK GŁÓD, <i>Życie religijne narzeczonych po bezpośrednim przygotowaniu do małżeństwa</i> .....	107
O. EMILIAN GOŁĄBEK OFM, <i>O zadaniach katechezy w spotkaniu z muzyką młodzieżową</i> .....	133
KS. WALDEMAR IREK, <i>Uczestnictwo laikatu w podstawowych funkcjach Kościoła</i> .....	149
KS. WIEŚLAW WENZ, MICHAŁ JANUSIEWICZ, <i>Poszanowanie i ochrona prawna tajemnicy sakramentalnej w polskim systemie prawa</i> .....	163
KS. ROBERT ZAPOTOCZNY, <i>Harmonijne doskonalenie człowieka – ideał wychowania propagowany przez bł. Marcelinę Darowską</i> .....	187

### Historia Kościoła

- KS. MIECZYSLAW KOGUT, *Początki klasztoru Kanoników Regularnych Nowogrodzie Bobrzańskim*.....205
- O. LEON NIEŚCIOR OMI, *Cierpienie sprawiedliwego w „Komentarzu do Księgi Hioba” św. Jana Chryzostoma* .....213

### Filozofia chrześcijańska

- KS. JERZY MACHNACZ, *Antropologia dziecięstwa Bożego*.....233

### DZIEDZICTWO ŚW. EDYTY STEIN

- HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Od daru do darczyńcy* .....249
- KS. JERZY MACHNACZ (rec.): Magdalena Börsig-Hover, *Zur Ontologie und Metaphysik der Wahrheit. Der Wahrheitsbegriff Edith Steins in Auseinandersetzung mit Aristoteles, Thomas von Aquin und Edmund Husserl*, Peter Lang .....259

### OMÓWIENIA I RECENZJE

- KS. BOGDAN GIEMZA SDS, *Sprawozdanie z sympozjum pastoralnego. Warszawa, 7-8 kwietnia 2008 roku*.....265
- O. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI (rec.): Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Listy*.....266
- KS. ANDRZEJ NOWICKI (rec.): Mauro-Giuseppe Lepowi, *Simon appelé Pierre. Sur les pas d'un homme à la suite de Dieu* .....269
- KS. TADEUSZ REROŃ (rec.): Manu Keirse, *Życie z chorobą. Przewodnik dla pacjenta, rodziny oraz osób zajmujących się zawodowo udzielaniem pomocy*.....271
- KS. PIOTR SRCZYŃSKI (rec.): Zbigniew Marek, *Podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej*.....273
- KS. WIESŁAW WENZ (rec.): Kazimierz Dullak, *Ecclesiae temper reformanda. Zjawisko synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II*.....274
- PIOTR WRÓBEL (rec.): Ks. Piotr Nitecki, *Każdy ma swoje Emmaus. Wybór kazań o kapłaństwie* .....278
- Notatki o Autorach .....283

## CONTENTS

From the Editor.....	5
----------------------	---

### ARTICLES

#### **Systematic Theology**

REV. BOGDAN FERDEK, <i>An Ecumenical Reading of Bonhoeffer's Christology</i> .....	7
REV. RYSZARD KEMPIAK SDB, <i>Right to be free in the Letter of St. Jacob the Apostle</i> .....	19
FR. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI, <i>Spiritual Experience in the Fifth Mansion of the "Interior Castle"</i> .....	47
MSGR ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI, <i>Fides, Ratio and the Bible</i> .....	63

#### **Pastoral Theology**

REV. STANISŁAW DYK, <i>Truths of Faith in Homilies</i> .....	77
REV. BOGDAN GIEMZA SDS, <i>The Church's Response to the Dictatorship of Relativism</i> .....	91
REV. FRANCISZEK GŁÓD, <i>Religious Life of Nupturients after their Preparation for the Sacrament of Marriage</i> .....	107
FR. EMILIAN GOŁĄBEK OFM, <i>Catachesis and youth music</i> .....	133
REV. WALDEMAR IREK, <i>Lay people Participation in the Fundamental Functions of the Church</i> .....	149
REV. WIESŁAW WENZ, MICHAŁ JANUSIEWICZ, <i>Assurance of Respect for and Legal Protection of Sacramental Confidentiality in the Polish Judiciary</i> .....	163
REV. ROBERT ZAPOTOCZNY, <i>Harmonious Perfection: The Educational Ideal of Blessed Marcelina Darowska</i> .....	187

### Church History

- REV. MIECZYSLAW KOGUT, *Beginnings of the Monastery of the Canons Regular in Nowogród Bobrzański*.....205
- FR. LEON NIEŚCIOR OMI, *The Suffering of the Just in «The Commentary on the Book of Job» St. John Chrysostom*.....213

### Christian Philosophy

- REV. JERZY MACHNACZ, *Anthropology of Spiritual Childhood* .....233

## THE HERITAGE OF ST. EDITH STEIN

- HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *From Gift to Giver*.....249
- REV. JERZY MACHNACZ (rec.): Magdalena Börsig-Hover, *Zur Ontologie und Metaphysik der Wahrheit. Der Wahrheitsbegriff Edith Steins in Auseinandersetzung mit Aristoteles, Thomas von Aquin und Edmund Husserl, Peter Lang*.....259

## COMMENTS AND REVIEWS

- REV. BOGDAN GIEMZA SDS, *Pastoral Conference Report: Warsaw, 7-8 IV 2008* .....265
- FR. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI (rec.): Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Listy*.....266
- REV. ANDRZEJ NOWICKI (rec.): Mauro-Giuseppe Lepori, *Simon appelé Pierre. Sur les pas d'un homme à la suite de Dieu* .....269
- REV. TADEUSZ REROŃ (rec.): Manu Keirse, *Życie z chorobą. Przewodnik dla pacjenta, rodziny oraz osób zajmujących się zawodowo udzielaniem pomocy*.....271
- REV. PIOTR SROCZYŃSKI (rec.): Zbigniew Marek, *Podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej* .....273
- REV. WIESŁAW WENZ (rec.): Kazimierz Dullak, *Ecclesiae semper reformanda. Zjawisko synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II*.....274
- PIOTR WRÓBEL (rec.): Ks. Piotr Nitecki, *Każdy ma swoje Emmaus. Wybór kazań o kapłaństwie* .....278



# WROCLAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCLAWIU  
pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70

## RADA NAUKOWA

Bp prof. Andrzej Siemieniewski (przewodniczący),  
ks. prof. Bogdan Ferdek, ks. prof. ndzw. dr hab. Mariusz Rosik,  
ks. prof. ndzw. dr hab. Włodzimierz Wołyniec

## REDAKCJA

o. prof. ndzw. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI (redaktor naczelny),  
o. dr Jacek Kiciński CMF, mgr Radosław Michalski (sekretarz redakcji)

## RECENZENCI

## KOREKTA

Aleksandra Kowal

## DRUK

Wydawnictwo i Drukarnia „Akcydens”, ul. Wejherowska 28, 54-239 Wrocław  
tel (0-71) 790 56 30