

OD REDAKCJI

Wraz z tym numerem upływa piętnaście lat istnienia naszego półrocznika. Jego pierwszym redaktorem naczelnym był ówczesny rektor PWT, ks. prof. zw. dr hab. Ignacy Dec, który kierował tym pismem przez dwanaście lat (1993-2004), aż do wyniesienia go do godności pierwszego biskupa świdnickiego. Miarą jego zaangażowania może być proste stwierdzenie, że żaden z Autorów nie opublikował tutaj tytułu artykułów i recenzji, co Ksiądz Biskup Dec. Kolejne trzy lata funkcję tę pełnił ks. prof. ndzw. dr hab. Józef Pater, Rektor PWT w latach 2005-2007.

Redaktorów naczelnych wspomagali członkowie redakcji. W latach 1993-1996 tworzyli ją ks. Adam Bałabuch, ks. Andrzej Siemieniewski, ks. Jerzy Witczak. W 1997 roku dołączył do nich na rok ks. Wiesław Szczęch. W latach 1998-2000 redakcję stanowili ks. Siemieniewski i ks. Małachowski. Od drugiego półrocza roku 2000 do roku 2004 pismo tworzyli ks. Siemieniewski oraz p. Jan Wadowski. Natomiast w latach 2005-2007 ponownie Księża Siemieniewski i Małachowski. Łatwo zauważyć, że obecny Ksiądz Biskup prof. zw. dr hab. Andrzej Siemieniewski związany jest z „Wrocławskim Przeglądem Teologicznym” od pierwszego numeru do dzisiaj. Również obecny Prorektor, ks. dr hab. Andrzej Małachowski, i ks. dr Jerzy Witczak oddali naszemu piśmie po pięć lat swego zaangażowania.

W tym czasie 187 różnych Autorów zamieściło w naszym „Przeglądzie Teologicznym” swoje teksty. Dziękujemy każdemu z nich i zapraszamy do dalszej współpracy.

Nowy Rektor PWT, ks. prof. ndzw. dr hab. Waldemar Irek, mianował nową Redakcję w składzie: o. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI (redaktor naczelny), o. Jacek Kiciński CMF, p. mgr Radosław Michalski (sekretarz redakcji). Powołał też Radę naukową naszego pisma, w składzie: bp prof. zw. dr hab. Andrzej Siemieniewski (przewodniczący), ks. prof. zw. dr hab. Bogdan Ferdek, ks. prof. ndzw. dr hab. Mariusz Rosik, ks. dr Jerzy Witczak, ks. prof. ndzw. dr hab. Włodzimierz Wołyniec.

Jako nowy redaktor naczelny „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” pragnę na pierwszym miejscu wyrazić publicznie – w imieniu własnym i całej Redakcji – mój najgłębszy szacunek i szczerze uznanie wszystkim, którzy do tej pory tworzyli to pismo. Oni to nadali mu kształt i skupili wokół niego wybitnych teologów. Dzięki ich cichej pracy i trosce mamy półrocznik na wysokim poziomie naukowym i edytorskim. Piszę w ten sposób, gdyż najlepsze tradycje uniwersyteckie, a szczególnie wielcy teologowie każą z pokorą, wdzięcznością i szacunkiem spoglądać na osiągnięcia poprzedników. Jest to wprawdzie jedno z imponderabiliów, ale tworzy taką atmosferę dla poszukiwań teologicznych, jaka chcemy, aby panowała w środowisku teologów skupionych wokół naszego pisma.

Liczę też na rzeczywistą współpracę ze wszystkimi członkami Rady naukowej naszego półrocznika. Powszechnie znane kompetencje każdego z nich pozwalają się wiele spodziewać i niosą wiele nadziei.

Profil pisma pozostaje bez zmian. Proszę pozwolić, że – aby go uwypuklić – podzielę się moim, może drobnym, ale wymownym przeżyciem osobistym: Podczas każdej Eucharystii na inaugurację roku akademickiego porusza mnie moment, gdy ubrani w uroczyste togi rektorzy, dziekani oraz profesorowie klękają na przeistoczenie i chylą przed Chrystusem odkryte głowy. Widzę w tym żywy obraz „powołania i misji teologa w Kościele”. Aby „służyć Prawdzie”, musimy pracowicie i jak najbardziej kompetentnie prowadzić dogłębne poszukiwania. Równocześnie jednak – powtórzmy za abp. Brunonem Forte – musi to być „teologia uprawiana na kolanach”. Jest to warunek *sine qua non*, aby – jak mówił ostatnio do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej Ojciec Święty Benedykt XVI – w zalewie słów „było obecne Słowo, Słowo pochodzące od Boga, Słowo, które jest Bogiem”.

Jak przystało na pismo wydawane przez Papieski Wydział Teologiczny, pragniemy nasze badania prowadzić w Kościele instytucjonalnym i dla Kościoła. Dla nas to nie jest ograniczenie, ale rzeczywista wartość i powód do dumy. Nazwa naszego wydziału nas zobowiązuje.

O. Kazimierz Lubowicki OMI

Redaktor naczelny

REV. MARIUSZ ROSIK

THE GREEK MOTIF OF THE CYCLIC JOURNEY IN THE GOSPEL OF LUKE?

The motif of the cyclical journey appears not only in Greek works but is a motif that is often used by literature in general. Basically, the topographical or geographical composition of a work is such that the story ends in the same place as it began but with the characters changed by what transpired. Their consciousness is usually altered by occurrences that take place somewhere else than the starting or finishing locale. This motif is probably present in the Gospel of Luke in the very structure of the work. Apart from that, it also seems to appear in several pericopes whose geographical form is possibly modelled on Greek narrations of cyclical journeys. But does it really appear as a literary model?

The motif of the cyclical journey is based on the general assumption that the traveller comes back to their starting point enriched by the experiences of their journey. This type of a journey motif is thought by some to be an archetype that is present in every person and which, therefore, may be expressed using the language of myths. M. Eliade claimed that mythical topics and symbols can be found in every person's psyche. It turns out that everyone, regardless of their historical, racial or gender identity, spontaneously discovers archetypes present in primitive symbolism¹. In this paper I would like to present some examples of the motif of the cyclical journey in Greek literature (1) and then I would like

¹ J. KUDASIEWICZ, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1987, p. 210.

to show several pericopes in Luke where this motif could possibly be found in his Gospel (2). Observations made in (1) and (2) lead to the final conclusions (3).

1. THE CYCLICAL JOURNEY MOTIF IN GREEK LITERATURE

The Iliad and *The Odyssey* are, of course, the two main works by the poet referred to as Homer. Both belong to the group of the so-called Trojan myths. *The Iliad* concerns the war between the Greeks and the Trojans while *The Odyssey* deals with the main hero's return from Troy. Odysseus' journey presented by Homer takes the form: Ithaka – Troy – Ithaka. The hero sets off from his home in Ithaka to take part in the Trojan war and returns after many adventures as a man enriched by the experiences he met on the way. There are the experiences on the journey which speak of the change in the hero's consciousness. During the ten-year-long return journey he is repeatedly in peril: he is attacked a number of times, is almost killed by a cannibal, fights against opposing winds. When he returns home in disguise he is recognised because of an old wound and because he recalls old events in which only he and those closest to him participated. Odysseus' return becomes possible only thanks to the intervention of the gods:

„But when, as the seasons revolved,
the year came in which the gods had ordained
that he should return home to Ithaca”².

All together, Odysseus spends twenty years away from his home in Ithaka. In short, this is the motif of the cyclical journey that, having been formulated by Homer, returned later in many classic Greeks works and in Hellenistic literature. It is enough to mention the Orpheus and Eurydice myth: the main hero goes to Hades to meet his wife in hope to bring her again to life. His plan fails, but Orpheus makes his cyclic journey³. The cyclic journey motif was also used in historical literature. Diogenes

² *The Odyssey*, I, 19-21.

³ Eurydice was also known as Agriope. She ran into a nest of snakes which bit her fatally on her legs. Distraught, Orpheus played such sad songs and that all the nymphs and gods wept. On their advice, Orpheus travelled to the underworld and by his music softened the hearts of Hades and Persephone. They agreed to allow Eurydice to return with him to earth on one condition: he should walk in front of her and not look back until he had reached the upper world. But Orpheus broke his promise, and Eurydice vanished again from his sight.

Laertius in his work *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers* tells the story of Plato's cyclic journey from Athens to Egypt, and then again to Athens⁴. The cyclical journey motif also appears in Luke's text.

2. THE CYCLICAL JOURNEY MOTIF IN THE GOSPEL OF LUKE?

It is not only in general structure of the Gospel, where Luke seems to use the motif of cyclical journey. This motif is possibly present in several pericopes: the mission of the Twelve (9,1-11), the mission of the seventy-two disciples (10,1-20), the lost sheep (15,4-7), the prodigal son (15,11-32), the wicked tenants (20,9-19), the Emmaus story (24,13-35). Let us consider first the general structure of Luke's Gospel, then two of the mentioned pericopes and finally the theological idea of the incarnation of the Son of God.

a. General Structure of the Luke's Gospel: Judea – Galilee – Judea

Luke framed his Gospel geographically. The text begins by describing a scene that takes place in the Temple in Jerusalem (Zechariah sees the birth of John the Baptist in a vision) and that is also where it ends (the disciples maintain their prayer). In between the events that bracket the whole narrative, the Gospel contains the most significant events of Jesus' life described in the form of a journey. The geographical axis of the third Gospel has, therefore, the form: Jerusalem – Galilee – Jerusalem:

Events in Jerusalem: 1,5-2,53;

Jesus' life in Galilee: 3,1-9,50;

The decision to travel from Galilee to Jerusalem: 9,51;

⁴ Diogenes describes the journey of Plato in 4 words: „Afterwards, when he was eight and twenty years of age, as Hermodorus tells us, he withdrew to Megara to Euclid, with certain others of the pupils of Socrates; and subsequently, he went to Cyrene to Theodorus the mathematician; and from thence he proceeded to Italy to the Pythagoreans, Philolaus and Eurytus, and from thence he went to Eurytus to the priests there; and having fallen sick at that place, he was cured by the priests by the application of sea water, in reference to which he said: The sea doth wash away all human evils. And he said too, that, according to Homer, all the Egyptians were physicians. Plato had also formed the idea of making the acquaintance of the Magi; but he abandoned it on account of the wars in Asia”; DIOGENES, *Filosofon bion kai dogmaton synagogē*, III, p. 8).

Jesus' journey to Jerusalem: 9,52-19,27;

Events in Jerusalem: 19,28-24,53.

The Holy City is not just a historically significant city but takes on for the author and the readers an ideological meaning⁵. It is in Jerusalem that Jesus first overcomes Satan when tempted, and it is also there that Jesus finally triumphs over the forces of evil by dying and being resurrected. The victory over Satan when he tempts Jesus foretells Jesus' final victory over the Lord of Darkness. By placing one of the temptation scenes in Jerusalem, Luke disrupts the form Jerusalem – Galilee – Jerusalem.

The idea of the road from Jerusalem through Galilee back to Jerusalem becomes very distinct in the ninth chapter: „Now when the days drew near for him to be taken up, Jesus set out resolutely to go to Jerusalem” (9,51). This decision is confirmed by Jesus during his journey: „Nevertheless I must go on my way today and tomorrow and the next day, because it is impossible that a prophet should be killed outside Jerusalem” (13,33). Exegetical writers believe that the references to «today», «tomorrow» and «the next day» refer to the three times it is mentioned that Jesus knowingly headed for the Holy City (13,22; 17,11; 19,28)⁶. One may ask: Why Jerusalem is so important in Luke's Gospel?

It is known that the author of the third Gospel for some time accompanied Paul in his missionary journeys. It is possible that it was from him that he took over and developed the notion of Jerusalem as a symbolic city, the city of revelation and redemption⁷. After all, Paul explained to Galatians: „But the Jerusalem above is free, and she is our mother” (Gal 4,26)⁸. In other words, just as Jesus headed for Jerusalem so as to redeem humanity, so Christians head to the heavenly Jerusalem

⁵ P. Borgman demonstrates however that that in the center of the journey section (9,51-19,44) Jerusalem represents the human kingdom. According to him the structure of this section shows this clearly, because at the center of this journey is a hub of meaning for the two-part story: strive to enter God's kingdom, not the human kingdom (represented by Jerusalem); P. BORGMAN, *The Way according to Luke. Hearing the Whole Story of Luke-Acts*, Grand Rapids – Cambridge 2006, p. 8-9.

⁶ „Nella trasfigurazione, Gesù parlava con Mosè ed Elia dell'exodos che egli era in procinto di compiere a Gerusalemme (9,31). Ora, con grande solennità, Gesù «si diresse verso Gerusalemme» dove «sarebbe stato tolto dal mondo» (9,51). Da questo momento fino all'arrivo di Gesù in città (19,28), viene continuamente ricordato al lettore che Gesù è «in viaggio» (9,52.56.57; 10,38; 13,33) e specificamente «in viaggio verso Gerusalemme» (14,25; 17,11; 18,31.35; 19,1.11.28)”; L.T. JOHNSON, *Il Vangelo di Luca*, Sacra Pagina 3, Torino 2004, p. 147.

⁷ Luke mentions the city of Jerusalem 31 times in his Gospel.

⁸ M. ROSIK, *Trzy portrety Jezusa*, Tarnów 2006, p. 35-36.

in order to be fully redeemed. When Luke was writing his work, Jerusalem was already in ruins, destroyed by the army of Titus, the future Roman Emperor. So, this city could not have just had historical meaning for Luke. Since he stresses its significance so much it must be so as to make clear the symbolic, spiritual character of the place. It is the city of redemption and, since redemption is eternal, the new Jerusalem will also last for ever. It is there that all those who believe in Jesus are heading to.

Concluding, the structure of Luke's Gospel is possibly modelled on the cyclical journey motif. It starts in Jerusalem and it ends in Jerusalem, and in between the most important events of redemption take place. The unanswered question is: why Luke should use this motif only in his Gospel and not in Acts?

b. The Prodigal Son: The Father's House – the Pagan Land – the Father's House

The idea of a cyclical journey is probably present in Luke's story of the prodigal son (15,11-32). The first part, telling how the son left his father's house, wasted his fortune and returned home, is based on the following geographical form:

In the father's house: 15,11-12;

Journey and time in pagan lands: 15,13-17;

Decision to return: 15,18-19;

Return from pagan lands: 15,20a;

In the father's house: 15,20b-24⁹.

Thus stated, the central element of the story is the son's decision to return to his father (15,18-19)¹⁰. *De facto*, it is a similar motif to that which brackets the whole of Luke's story: Jesus' decision to go to Jerusalem (9,51). However it is not clear if Luke uses this motif as literary scheme or he uses it because the nature of the conversion story demanded it.

⁹ For more elaborated proposition of the structure of this periscope, see: C.E. CARLSTON, *Reminiscence and Redaction in Luke 15,11-32*, „Journal of Biblical Literature” 94 (1975), p. 368-390; and J. JEREMIAS *Tradition und Redaktion in Lukas 15*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” 62 (1971), p. 172-189.

¹⁰ The parable of the prodigal son is preceded by the parables of the lost sheep (15,1-7) and of the lost coin (15,8-10). This context has an influence to the interpretation of the prodigal son story. Sheep and coins can't will themselves to be found, but the prodigal son must choose to turn around (to repent) and to come home. He has to take on the responsibility of his own repenting.

c. Recognising the Resurrected Christ: Jerusalem – Emmaus – Jerusalem

It seems that the motif of the cyclic journey was skilfully included in the story of the christophany on the road to Emmaus (24,13-35). The journey to Emmaus that the disciples set out upon has the very significant trait that, *de facto*, it leads from Jerusalem to Jerusalem. Some think that the disciples are setting out from Jerusalem – the city in which the most significant parts of the redemption story take place – for Emmaus – a city which is meaningless and not described in any detail. That would have been the theological sense of the journey: going on pilgrimage without recognising the resurrected Christ does not lead anywhere¹¹.

Two of Jesus' disciples leave the city where redemption took place headed for an unknown locale whose name had not previously appeared on the pages of Luke's work. When they are joined by Jesus, they are still headed away from the holy city (24,13) leaving behind the places where the dramatic events which caused them to become troubled (24,17-24) took place. Their imagination does not go beyond the cross and the grave. There is no place for hope – it is better to say farewell and return home (24,21). The evening comes as they are on their way from Jerusalem to Emmaus (24,29), they decide to stop for the night since „the day is almost done”.

It turns out, however, that the setting sun is shining strongly once again in the hearts of the travellers who have understood of the old prophecies. Speaking with Jesus, means that the setting sun brings to them his light. The consequence of this discovery is immediate – the disciples recognise the mysterious fellow traveller as the resurrected Christ and return to Jerusalem to find the other disciples. The community which was to have ceased to exist is reformed once again. After Jesus' death his disciples went their ways. After the funeral the temptation to return to the old life, leaving behind the three-year adventure with the Master, must have been very powerful. Maybe this was what the travellers to Emmaus were doing. Discovering the resurrection becomes the event which brings the community back together. When Jesus appears to the gathered disciples, it is soon after the community has come together again. In this way he shows that he is always present when his disciples come together as a community. He intervenes when disciples

¹¹ J. DRURY, *Luke*, in: *The Literary Guide to the Bible*, red. R. ALTER, F. KERMODE, London 1987, p. 424.

distance themselves from the community to lead them back to Jerusalem where their common mission is to begin.

The concentric structure of the narration communicates two ideas: the central idea of Jesus' resurrection set within the journey from Jerusalem to Jerusalem. The disciples recognise the resurrected Jesus through a process described in terms of visual perception: at first „their eyes were kept from recognising him” (24,16) only to be opened in the end (24,31). The individual elements of the concentric structure were constructed in the face of the kerigmatic truth – He is alive (24,23b). The structure can be described in the following way¹²:

Journey from Jerusalem: 24,14-15;

Revelation – eyes kept from seeing – lack of recognition: 24,16;

Dialogue and interaction: 24,17-18;

Description of „these things”: 24,19-21;

Empty grave – vision: 24,22-23a;

Jesus is alive: 24,23b;

Empty grave – no vision: 24,24;

Interpretation of „these things”: 24,25-27;

Dialogue and interaction: 24,28-30;

„Eyes opened” – recognition – disappearance: 24,31-32;

Journey to Jerusalem: 24,33-35.

The disciples journeying to Emmaus decide to return to Jerusalem having recognised the resurrected Jesus in whom God's power to bring back to life and God's wisdom to explain the Holy texts are both revealed. The decision to return is immediate: So they got up that very hour and returned to Jerusalem (24,33). The determination with which it is made is stressed by the gospel as it is mentioned that the disciples are not delayed by the late hour as „it is getting toward evening and the day is almost done” (24,33).

Cleopas and his fellow traveller set out from Jerusalem, the city which is central to Luke's text, for a nondescript town called Emmaus, about which the reader finds out only that it is sixty stadia away from the Holy City. The name of the place only appears in relation to that episode, the other New Testament texts never mention it. Considering the concentration of events related to the redemption in Jerusalem and Luke's conception of the road one can be tempted to interpret the disciples' journey symbolically: they are going to a place of no

¹² J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1997, p. 842

significance and their journey has no determinate goal; they are headed nowhere. Discovering the resurrected Jesus in the mysterious traveller makes them turn around and return to Jerusalem. Jesus' disciples make a journey which is analogous to that which their Lord had gone along. Jesus' journey to Jerusalem was a journey toward death. Death, in itself, seems to have no sense. However, Jesus goes through death to return to life and to create the paradigm of a return in which meaning is found¹³. But just like in the prodigal son pericope we can not be sure if Luke really uses here the motif of cyclical journey as literary scheme or maybe he only registered the historical facts, that the disciples finished their journey in the started point.

d. The Incarnation Model: the *Kenosis* of the Son of God

More broadly, it is possible to look at this paradigm of the cyclical journey in terms of incarnation: by becoming incarnate the Son of God becomes a human, accepts death of the cross and, thereby, resurrection and ascension to return to live heavenly glory¹⁴. So, the journey ends where it began – at his Father's right hand – but its goal of redemption has been achieved. We should however be conscious that in this case it is not Luke the first one who uses this paradigm; it is present in all the four Gospels and in other New Testaments writings which show this incarnational model in which Christ's *kenosis* that leads to the cross becomes the breakthrough point – the point of redemption.

¹³ „La via di Gesù verso la croce è stata determinata dalla volontà di Dio, rivelata nelle Scritture. La sua morte in croce non manifesta il suo fallimento, ma la sua incondizionata fedeltà a Dio. Il suo cammino non finisce con la morte, ma attraverso di essa conduce alla gloria, alla comunione eterna con Dio”; K. STOCK, *Gesù. La bontà di Dio*, Bibbia e Preghiera 10, Roma 1991, p. 170-171.

¹⁴ It is important to notice that the ascension took place in Jerusalem. „Luke 9,51 introduces the journey which underlines the remainder of the gospel and defines that journey in terms of its destination, namely Jerusalem. Jerusalem, however, is no mere geographical locus. Luke presents the city which in fact marked the journey's end as the place where Jesus would «be received up», an expression which refers to the ascension. Jesus' journey is thus a journey to God”; E. LAVERDIERE, *Luke*, New Testament Message 5, Colledgeville 1990, p. 142.

3. CONCLUSIONS

As noticed above, Luke seems to use the cyclical journey motif in the structure of his Gospel, probably in three parables (the parable of the lost sheep, the story of prodigal son, the parable of the wicked tenants), in two pericopes about disciples (the mission of the Twelve and the mission of the seventy-two disciples), in the Emmaus story and maybe also in his theological idea of incarnation. It is hard, however, to be sure whether the writer of the Gospel took this motif consciously from Greek literature. It is better to point out that the motif of the cyclic journey appears in the ancient Greek-Hellenistic literature and it seems to appear in Luke. The motif could have been developed in parallel in those cases and does not necessarily indicate the direct influence of ancient literature on the Gospel of Luke. Until now we can not to point out any direct influence of the Greek works that use the cyclical journey motif on the Luke's Gospel.

What is important is the statement that the motif of cyclical journey which possibly is used by Luke was known among the Greek readers of his Gospel. It was known among them because it was present in their literature. So the possible use of the motif of cyclical journey by Luke probably made easier (facilitated) the reception of the Good News about salvation in Hellenistic world.

KS. JAN KLINKOWSKI

KONCEPCJE TEOLOGICZNE POSZCZEGÓLNYCH EWANGELII W ŚWIETLE INAUGURACYJNYCH WYSTĄPIEŃ JEZUSA

Każdy z ewangelistów posiadał własny cel teologiczny przy prezentacji osoby Jezusa. Cel ten w dużej mierze wynikał z konieczności dostosowania orędzia do specyfiki percepcji środowiska adresatów. Analizując Ewangelie, zauważamy, że przewodnie misji Jezusa ewangelista idee umieścili w Jego inauguracyjnych wystąpieniach. Ewangelista Marek umieszcza pierwsze wystąpienie Jezusa w Kafarnaum (Mk 1,21-39), gdzie jesteśmy świadkami egzorcyzmu. Ewangelista Mateusz umieszcza pierwsze wystąpienie Jezusa na górze (Mt 5,1-48)¹, gdzie słyszymy naukę błogosławieństw. Treść wspomnianego nauczania wcześniejszego w synagogach Galilei jest zaprezentowana lapidarnym stwierdzeniem, że Jezus głosił Ewangelię o królestwie, leczył wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu (Mt 4,23). Ewangelista Łukasz umieszcza pierwsze wystąpienie Jezusa w synagodze w Nazarecie (Łk 4,16-29), chociaż wspomniane jest wcześniejsze wystąpienie Jezusa w Kafarnaum (Łk 4,23). Ewangelista Jan pierwsze wystąpienie Jezusa łączy z Kana Galilejską i z cudem przemiany wody w wino (J 2,1-12). Każda z tych perykop jest wkomponowana w strukturę Ewangelii i zawiera główne idee teologiczne, które pragnie zaprezentować Ewangelista.

¹ *Kazanie na górze* składa się z kilku jednostek literackich i obejmuje fragment Mt 5,1-7,28. Centralne orędzie prezentacji nowego Prawa zostało uwypuklone w błogosławieństwach i antytezach obejmujących fragment 5,1-48.

1. JEZUS OBJAWIA SWOJE POSŁANNICTWO POPURZEC NAUKĘ Z MOCĄ (MK 1,21-39)

Ewangelista Marek w perykopie 1,21-39² przedstawia program Jezusowego objawienia się światu i zaprasza do włączenia się w grono uczniów, czyli do wspólnoty Kościoła. Już z wiersza 21, otwierającego perykopę, dowiadujemy się, że Jezus naucza z mocą, a więc jest kimś większym niż uczeni w Piśmie. Następnie Jezusowa moc zostaje zaprezentowana poprzez wyrzucenie ducha nieczystego³. Nie przypadkiem na pierwszy cud Jezusa został wybrany egzorcyzm. Opętanie przez złego ducha oznaczało, że świat uległ jego wpływom. Prorok Zachariasz zapowiedział w czasach mesjańskich oczyszczenie ziemi: „Wówczas – wyrocznia Pana Zastępów – wyniszczę imiona bożków w kraju, aby już nikt o nich nie wspominał. I wypędzę z kraju wróżbitów i ducha nieczystego” (Za 13,2). Jezus, pokonując królestwo zła i grzechu, wprowadza panowanie królestwa Bożego i wypełnia oczekiwania prorockie. Egzorcyzm zatem stanie się okazją do zaprezentowania mocy Jezusa, która poszerza przestrzeń królestwa Bożego. W pełni pokonać złego ducha może tylko Bóg, a więc pośrednio Jezus przedstawia również swoje bóstwo. Okrzyk demona „Czego chcesz od nas?”, to formuła wywodząca się ze Starego Testamentu (2 Sm 16,10; 19,23; 1 Krl 17,18; 2 Krl 3,13; Sdz 11,12; 2 Krm 35,21)⁴. Zwrot ten często oznacza działanie Boże, które ma służyć objawieniu Jego woli. Bóg może działać poprzez postacie, które często przez zamierzone zło prowadzą do objawienia dobra. Demony, sprzeciwiając się Jezusowi,

² Za jednością literacką tego fragmentu opowiada się J.A. BROOKS, *Mark*, The New American Commentary 23, Nashville (Tennessee) 1999, s. 49. Fragment 1,40-45 jest bardzo luźno związany zarówno z sekcją poprzednią, jak i następną. Por. S. MĘDALA, *Ewangelia o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. FRANKOWSKI, t. VIII: *Ewangelie synoptyczne*, Warszawa 2006, s. 181.

³ Określenie „duch nieczysty” znane jest z *Testamentu Beniamina* 5,2 oraz w literaturze rabinicznej, na przykład b. Hag. 3b; b. Sota 3a. Analogiczne określenie „duch Beliala” spotykamy w 1QM 13,5. Por. J. MARCUS, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 27, New York 2000, s. 187.

⁴ Por. F.J. MOLONEY, *The Gospel of Mark. A Commentary*, Peabody (Massachusetts) 2002, s. 54. Zwrot ten znany jest również w papyrusach magicznych. Zob. K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, Studien zum Alten und Neuen Testament 23, München 1970, s. 53.

umożliwiają objawienie istoty posłannictwa Jezusa⁵. Podobnie sprzeciw faryzeuszów i uczonych w Piśmie doprowadzi do prezentacji nauki Jezusa.

Świadkowie egzorcyzmu stwierdzają, że jest to jakaś nauka z mocą (1,27). Nauki tej jeszcze nie znamy, wiemy tylko, że Jezus nauczał w synagodze (1,21). Jednak gdy Marek komponował swoją Ewangelię, znane już było podstawowe kompendium nauczania Jezusa. Nauka ta była już depozytem wiary w pierwotnym Kościele, który udostępniano stopniowo katechumenom. Motyw nauczania pojawia się jeszcze w wierszu 38: „Pójdziemy gdzie indziej, do sąsiednich miejscowości, abym i tam mógł nauczać, bo na to wyszedłem”. Wiersz 39 podsumowujący perykopę stwierdza, że Jezus „chodził po całej Galilei, nauczając w synagogach i wyrzucając złe duchy”. Ewangelista Marek często będzie ukazywał Jezusa jako nauczyciela (1,27; 2,13; 4,1.2; 6,2.6.34; 8,31; 9,31; 10,1; 11,17.18; 12,14.35.38; 14,49)⁶. W ten sposób wzywa uczniów do naśladowania Jezusa w zadaniu nauczania i zaprasza wszystkich do słuchania Jego nauki.

Kolejnym przejawem mocy Jezusa będzie uzdrowienie teściowej Piotra (1,29-31). Choroba w Starym Testamencie często była identyfikowana z przestrzenią grzechu. Pytania kierowane pod adresem Hioba, sugerujące jego grzeszność, pokazują ten tok myślenia, gdzie choroba była traktowana jako konsekwencja grzechu. Jezus, lecząc choroby, pokonuje grzech, a więc wprowadza panowanie Boże. Jezus objawia również w ten sposób swoje bóstwo, ponieważ Bóg został przedstawiony w Starym Testamencie jako Lekarz (Wj 15,26). Czyn Jezusa był zrozumiały nie tylko dla Żydów, ale również dla Greków, którzy wiązali uzdrawianie z kultem Asklepiosa, i Rzymian, którzy analogicznie pojmowali działanie Eskulapa. Warto zauważyć, że teściowa Piotra, leżąc w gorączce nie posiadała mocy, a z chwilą uzdrowienia, zaczęła usługiwać, a więc otrzymała moc.

Termin „moc” pojawia się w Ewangelii Marka 1,22; 1,27; 2,10; 3,15; 6,7; 11,28.29; 13,34⁷. Jezusowe działanie z mocą zapowiada życie sakramentalne pierwotnej wspólnoty Kościoła. W 1,22.27 Jezus proklamuje swoją moc, która jest władzą nad złym duchem. W ten

⁵ Duchy nieczyste wiedzą, kim jest Jezus, ale sprzeciwiają się Jego misji (Mk 1,34; 5,7).

⁶ Por. R.H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids (Michigan) 1992, s. 74.

⁷ Por. tamże, s. 73.

sposób Jezus prezentuje swoje bóstwo, ale także zapowiada przyszłą praktykę chrzcielną, połączoną z egzorcyzmem. W 2,10 Jezus, odpuszczając grzechy, prezentuje swoje bóstwo, ale też zapowiada praktykę odpuszczania grzechów we wspólnocie Kościoła. W 3,15 następuje przekazanie uczniom misji nauczania i udzielania chrztu w symbolicznym geście wypędzenia złych duchów. W tym kontekście należy odczytywać zadania powierzone uczniom przy ich rozesłaniu do działalności misyjnej (6,7). Użycie sformułowania „moc” w 11,28.29 jest związane ideowo ze znakiem oczyszczenia świątyni, który zapowiada powstanie wspólnoty Kościoła. Troskę o tę wspólnotę (dom) Pan (Jezus) powierzył sługom, którzy mają moc, a jak się wydaje, jest ona mocą sakramentalną (13,34). Jezus w ten sposób otwiera przestrzeń nowego życia, które będzie można osiągnąć w nowej wspólnocie, którą On zakłada. Tą nową wspólnotą jest Kościół, do którego będzie się wchodziło przez egzorcyzm, będący oczyszczeniem ze zła.

Wspólnota pierwotnego Kościoła, którą dotyka prześladowanie, musi wytrwać przy Chrystusie, by się mogła objawić Jego moc. Chrześcijanin musi wejść na tę samą drogę, jaką przeszedł Jezus, a droga ta rozpoczyna się od egzorcyzmu, czyli od wyzwolenia się od wpływów złego ducha i od jego skutków, czyli grzechów. To wyzwolenie jest możliwe tylko dzięki mocy Jezusa, który definitywnie pokonał szatana na krzyżu. Zatem programowe wystąpienie Jezusa w Kafarnaum posiada charakter eklezjalny i jest zaproszeniem na drogę stopniowego rozpoznawania bóstwa Jezusa przez katechumena.

Perykopa 1,21-39 uwypukla główne wątki, które Ewangelista będzie przedstawiał poprzez cały utwór w celu zrealizowania tematu postawionego na samym początku: „Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym” (Mk 1,1). Prezentacja Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego dokona się w dwóch odsłonach: 1,14-8,30 – stopniowe rozpoznawanie w Jezusie Mesjasza; 8,31-15,39 – odczytanie, że Syn Człowieczy jest Synem Bożym. Pierwszy etap kończy się wyznaniem wiary Piotra: „Ty jesteś Mesjasz” (8,29). Drugi etap kończy się wyznaniem setnika: „Prawdziwie ten człowiek był Synem Bożym” (15,39)⁸.

⁸ Dyskusję na temat rozumienia tytułu *υἱὸς θεοῦ* w kontekście rozwijającego się kultu imperialnego przedstawia: TAE HUN KIM, *The Anarthrous υἱὸς θεοῦ in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult*, „Biblica” 79 (1998) f. 2, s. 221-241. Szerzej na temat kultu imperialnego pisze: R. SAJKOWSKI, *Divus Augustus Pater. Kult boskiego Augusta za rządów dynastii julijsko-klaudyjskiej*, Olsztyn 2001.

Pierwszy etap wiary prowadzący do uznania w Jezusie Mesjasza w dużej mierze był do zaakceptowania w oficjalnym judaizmie. Dalsza droga wiary nie była możliwa do pogodzenia z judaizmem i dlatego wymagała zerwania z dotychczasowym sposobem myślenia. Setnik, Rzymianin, był tu prekursorem, a każdy, kto chciał później znaleźć się we wspólnocie Kościoła, musiał uczynić podobne wyznanie wiary. Formuła wiary zaprezentowana poprzez wypowiedź setnika była uzupełnieniem starotestamentowego wyznania wiary: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem, Panem jedynym” (Pwt 6,4). Kościół nie mógł się zatrzymać na Piotrowym wyznaniu wiary spod Cezarei Filipowej (8,27-30), ale musiał przyjąć postawę setnika spod krzyża (15,39). Ewangelista Marek proponuje drogę stopniowego rozpoznawania przez katechumena posłannictwa Jezusa i dochodzenia do pełnego wyznania wiary.

2. JEZUS PRZEDSTAWIA IDEAŁ WYPEŁNIENIA PRAWA WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA (Mt 5,1-48).

Pierwsze zdanie Ewangelii św. Mateusza określa aspekt zainteresowania Ewangelisty osobą Jezusa Chrystusa: „Rodowód⁹ Jezusa Chrystusa, syna Dawida¹⁰, syna Abrahama”¹¹. Nagłówek ten przypisuje Jezusowi tytuły mesjańskie: Chrystus, syn Dawida i Abrahama¹². Zamykając rodowód, Mateusz wyjaśni, że będzie przedstawiał Jezusa, który jest zwany Chrystusem. Jezus jest Mesjaszem od początku

⁹ Dla żydowskiego typu myślenia wynikała z rodowodu jednoznaczna symbolika liczb. Ponieważ według hebrajskiej interpretacji imię Dawid (D = 4; W = 6; D = 4) ma wartość liczbową (4 + 6 + 4) = 14, jest ono zbudowane według rytmu liczby 14, która była liczbą Dawida. Potrając świętą liczbę Dawida 14, autor Ewangelii Mateusza chce powiedzieć, że Jezus z Nazaretu jest nie tylko potomkiem Dawida; Jezus jest kimś więcej niż Dawid. Por. A. LÄPPLE, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983, s. 447.

¹⁰ Tytuł „syn Dawida” na określenie Jezusa występuje u Mateusza 9 razy (1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,9.15; 22,45). U Mk natomiast i u zależnego od niego Łk tylko dwa razy (Mk 10,47n – Łk 18,38n; Mk 12,35n – Łk 20,41-44). Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 207.

¹¹ W Abrahamie wszystkie narody miały zapowiedziane błogosławieństwo (Rdz 12,3; 22,18). Por. J. ŁACH, *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dziecięctwa Jezusa*, Częstochowa 2001, s. 16.

¹² Por. J. KUDASIEWICZ, *Problematyka literacka Mt 1-2*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. ŁACH i M. FILIPIAK, Lublin 1974, s. 315.

Ewangelii Mateusza i proklamuje królestwo niebieskie. Już Mędrcy ze Wschodu, gdy przybyli do Jezusa, wyznali swoją wiarę w Niego, oddając Mu pokłon. Mateusz kieruje swoją Ewangelią do tych, którzy już wierzą i potrzebują umocnienia w wierze. Kościół Mateusza potrzebuje ponownego uzasadnienia swojej wiary od chwili, w której synagoga definitywnie odrzuciła Jezusa jako Mesjasza. Potrzebowali tego uzasadnienia przede wszystkim chrześcijanie pochodzący z narodu żydowskiego. Znaleźli się poza wspólnotą narodową i wspólnotą dotychczasowej wiary. Mateusz oferuje im nową wspólnotę, jaką jest Kościół. Przywiązani tak mocno do Prawa otrzymują nowe prawo, nową *Torę*. W centrum *Tory* znajduje się objawienie na Synaju i nadanie *Dekalogu* na górze (19,1-20,21). Jezus przynosi nowe prawo, które zostaje nadane również na górze, a zawarte jest w błogosławieństwach. Kompozycja Ewangelii Mateusza odwzorowuje *Torę*, a wystąpienie Jezusa na górze (Mt 5,1-48) staje się prezentacją programu, który kontynuowany jest aż do 7,28, a uszczegółowiony zostaje w dalszej treści Ewangelii. Realizacja tego prawa jest drogą zbawienia, ponieważ nagroda za ten styl życia jest w niebie (Mt 5,12)¹³. Mateusz zbuduje zatem swoją Ewangelią na fundamencie pięciu ksiąg, skoncentrowanych wokół głównych mów, poprzedzonych prologiem i zakończonych epilogiem¹⁴. Każda z pięciu ksiąg kończy się charakterystyczną formułą:

Prolog: Opowieść o dzieciństwie Jezusa rozdz. 1-2

Księga pierwsza: Program królestwa (*Kazanie na górze*) rozdz. 3-7

„Gdy Jezus dokończył tych mów” (7,28)

¹³ Por. B.W. BACON, *The „Five Books” of Matthew against the Jews*, „The Expositor” 15 (1918), s. 56-66; A. WANSBOROUGH, *St. Matthew*, w: *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, red. R. FULLER, London – Nelson – Nelson 1969, s. 905; W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew*, t. I, *International Critical Commentary*, Edinburgh 1988, s. 59; T. HERGESEL, *Historia zbawienia według św. Mateusza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 44 (1991) nr 1-3, s. 25-36.

¹⁴ J. Kudasiewicz uważa, że nazwanie Ewangelii dzieciństwa oraz opisu męki i zmartwychwstania prologiem i epilogiem nie jest zbyt szczęśliwe. Zob. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. RUBINKIEWICZ, Poznań 1996, s. 183. Posługując się jednak tymi terminami, nie umniejszamy wartości tych części, ale ukazujemy ich pozycję w strukturze całości Ewangelii.

Księga druga: Przepowiadanie królestwa (*Mowa misyjna*) rozdz. 8-10

„Gdy Jezus skończył dawać te wskazania” (11,1)

Księga trzecia: Tajemnica królestwa (*Mowa w przypowieściach*)
rozdz. 11-13

„Gdy Jezus dokończył tych przypowieści” (13,53)

Księga czwarta: Kościół drogą realizacji królestwa (*Mowa eklezjalna*)
rozdz. 14-18

„Gdy Jezus dokończył tych mów” (19,1)

Księga piąta: Wypełnienie się królestwa (*Mowa eschatologiczna*)
rozdz. 19-25

„Gdy Jezus dokończył wszystkich tych mów” (26,1)

Epilog: Męka i zmartwychwstanie. rozdz. 26-28

Struktura Ewangelii Mateusza podkreśla Jezusa jako prawodawcę, który buduje wspólnotę wiary, jaką jest Kościół, na podstawie nowej *Tory*¹⁵. Program królestwa niebieskiego zawarty jest w *Kazaniu na górze* (5,1-7,28), ale jego najważniejsza część jest wyrażona w błogosławieństwach (5,1-12)¹⁶ oraz w antytezach (5,13-48)¹⁷. Te dwa

¹⁵ Por. G.D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to Matthew*, Oxford 1946, s. 107n; podobnie W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, s. 188 oraz A. KOWALCZYK, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii św. Mateusza*, Gdańsk 1993, s. 56n.

¹⁶ Błogosławieństwa doczekały się bardzo bogatej literatury egzegetycznej oraz refleksji z zakresu duchowości. Wśród polskich autorów można wymienić następujące: T. HERGESEL, *Osiem błogosławieństw. Istota życia chrześcijańskiego*, Wrocław 1999; L. STACHOWIAK, *Osiem błogosławieństw na tle pojęć etycznych mieszkańców Palestyny w epoce Chrystusa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (dalej: RTK) 23 (1976) z. 1, s. 49-59.

¹⁷ Na temat antytez szerzej piszą: S. CZYŻ, *Udoskonalenie starotestamentalnego Prawa (Mt 5,21-48)*, „Studia z Biblistyki” 5 (1990), s. 142-196; R. ZAWADZKI, *Antytezy*

fragmenty łącznie możemy traktować jako tekst inauguracyjnego wystąpienia Jezusa (5,1-48) z dalszym rozwinięciem w postaci wskazań szczegółowych dla uczniów Jezusa, którymi są wszyscy wierzący w Niego (6,1-7,28). Kluczem do zrozumienia myśli teologicznej Mateusza jest zdanie zawarte w centrum programowego wystąpienia Jezusa na górze: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17). W ujęciu Mateusza Stary Testament znajduje swoje wypełnienie w Jezusie. Potwierdzają to starotestamentalne cytaty wypełnienia stosowane często przez tego Ewangelistę: 1,23 (Iz 7,14-16); 2,15 (Oz 11,1); 2,18 (Jr 31,15); 2,23 (Iz 11,1); 4,15-16 (Iz 8,23; 9,1); 8,17 (Iz 53,4); 12,18-21 (Iz 42,1-3); 13,35 (Ps 78,2); 21,5 (Za 9,9); 27,9-10 (Za 11,12)¹⁸. W ten sposób Mateusz pragnie powiedzieć, że w Jezusie i w Jego nauczaniu realizują się starotestamentowe oczekiwania. Mateusz wydaje się również uwzględniać oczekiwania, które były często akceptowane przez szerokie kręgi ówczesnego społeczeństwa, ale zostały wyrażone w literaturze apokryficznej. Autor *Dokumentu damasceńskiego* w szczególności sposób był przywiązany do Prawa i podzielał przekonanie, że w czasach interwencji Boga przyjdzie ten, który wyjaśni Prawo (CD 6,6-9). Nowego Prawodawcy na wzór Mojżesza oczekiwali również Samarytanie. Jezus zatem staje na górze i tak jak Mojżesz ogłasza Prawo, które jest programem dla nowego ludu gromadzącego się we wspólnocie Kościoła. Wytyczony program w błogosławieństwach i antytezach jest trudny w realizacji w codziennym życiu, dlatego Ewangelista przytacza słowa Jezusa: „Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (5,20). W ówczesnym społeczeństwie faryzeusze uchodzili za skrupulatnie zachowujących przepisy Prawa, a więc uczniów Jezusa obowiązuje wyższy poziom jego przestrzegania. Poziom ten jednak przebiega na innej płaszczyźnie niż u faryzeuszów i uczonych w Piśmie, którzy koncentrowali się na zachowaniu zewnętrznym przepisów Prawa. Uczeń Jezusa powinien przenieść zobowiązania do swojego serca i w ten sposób stać się światłem świata (5,14). Program Jezusa może się wydawać trudny w realizacji, gdy tylko dostrzegamy w nim udoskonalenie Prawa starotestamentowego, musimy zatem spojrzeć w

Kazania na górze (Mt 5,21-48) we współczesnej egzegezie, „Collectanea Theologica” 68 (1998) nr 1, s. 23-65.

¹⁸ Por. D.S. NEW, *Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels, and the Two-Document Hypothesis*, Atlanta (Georgia) 1993, s. 17n.

kierunku innych gór pojawiających się Ewangelii św. Mateusza. Pierwszym realizującym program *Ośmiu błogosławieństw* jest sam Jezus wspinający się na Golgotę¹⁹ i zapraszający uczniów do pójścia tą samą drogą. Aż dwukrotnie słyszymy słowa zachęty Jezusa, raz w formie negatywnej: „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien. Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10,38-39), drugi raz w formie pozytywnej: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 16,24-25). Słowa te stają się zrozumiałe dopiero z perspektywy Golgoty i wtedy też pełniej rozumie się program zaprezentowany w błogosławieństwach i antytezach. Jednak perspektywa Golgoty jeszcze nie w pełni wyjaśnia trud realizacji ideałów zaprezentowanych w inauguracyjnym wystąpieniu Jezusa, konieczne jest wejście na jeszcze jedną górę: „Jedenastu zaś uczniów udało się do Galilei na górę, tam gdzie Jezus im polecił. A gdy Go ujrzeli, oddali Mu pokłon” (Mt 28,16). Gest adoracji Jezusa jako Syna Bożego na górze zamyka Ewangelię Mateusza. Do tego wyznania wiary Jezusa Zmartwychwstałego prowadziła Góra Przemienienia (17,1), gdzie uczniowie upadli na twarz (17,6), oraz Golgota, gdzie setnik proklamował *credo*: „Prawdziwie, Ten był Synem Bożym” (27,54).

Ewangelia Mateusza zatem została spięta wydarzeniami z dwóch gór. Góra z programem królestwa niebieskiego (5,1-48) prowadzi do góry chwały zmartwychwstania (28,16-17). Góra programu królestwa niebieskiego partycypuje w górze Synaj i zarazem proklamuje górę chwały zmartwychwstania. Uczeń Jezusa jest zaproszony do podjęcia trudu realizacji nauki Jezusa, by osiągnąć chwałę zmartwychwstania. Zapewnienie osiągnięcia tej chwały otrzymaliśmy już w samym tekście programowym: „Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie” (5,12).

¹⁹ Na drodze męki Jezus realizuje również starotestamentowe zapowiedzi: 26,1 (Pwt 32,45); 26,15 (Za 11,12); 26,28b (Jr 31,4); 26,36 (Rdz 22,5); 26,51 (Rdz 22,10); 26,52 (Rdz 9,6); 26,53 (Ps 91,11-12); 26,60 (Pwt 19,15); 26,75 (Iz 22,4; 33,7); 27,12 (Iz 53,7); 27,24 (Ps 25,6; 72,13); 27,25 (2 Sm 1,16; 14,9); 27,34 (Ps 69,22); 27,43 (Ps 22,9; Mdr 2,13); 27,45 (Wj 10,22); 27,49 (Ps 22,6.9.22); 27,50 (Ps 22,3.6.25). Por. D. SENIOR, *The Lure of the Formula Quotations: Re-assessing Matthew's Use of the Old Testament with the Passion Narrative as Test Case*, w: *The Scriptures in the Gospel*, red. C.M. TUCKETT, Leuven 1997, s. 110n.

3. JEZUS OGŁASZA DOBRĄ NOWINĘ O ZBAWIENIU ŚWIATA (Łk 4,16-30).

Łukasz w swojej Ewangelii i Dziejach Apostolskich odzwierciedla rozwój chrześcijaństwa poprzez Samarię w kierunku Syrii hellenistycznej, aż do Grecji i Rzymu. Jezus rozpoczyna działalność od krainy pogan, zmierza w kierunku Jerozolimy, umiera, zmartwychwstaje i wstępuje do nieba, a Kościół wychodzi z Jerozolimy i niesie światu dobrą nowinę o zbawieniu. Oczekiwania mesjańskie Samarytan, koncentrujące się wokół misji prorockiej, wywarły piętno na sposobie prezentacji postaci Jezusa. Łukasz z tradycji wydobył wystąpienie Jezusa w Nazarecie²⁰ i nadał mu charakter programowy (4,16-30)²¹.

Wystąpienie Jezusa zaczyna się od synagogi w dniu szabatu (4,16). Zarówno miejsce akcji, jak i jej czas uświadamiają nam, że Ewangelia jest kontynuacją czasu Starego Testamentu. Wystąpienie Jezusa będzie później powielane przez apostołów, którzy nauczanie będą często rozpoczynali od synagogi. Postępował w ten sposób przede wszystkim Paweł, którego sposób ewangelizacji Łukasz znał dobrze.

Cytat zaprezentowany przez Łukasza składa się z fragmentu proroka Iz 61,1-2, z uzupełnieniem z Iz 58,6: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (4,18-19). Prawdopodobnie Jezus cytował szerszy fragment proroka Izajasza²², a połączenie w formie cytatu może już pochodzić z Jezusowej interpretacji tekstu, którą przejęła tradycja²³. Jezus poprzez ten cytat proklamuje swoją misję mesjańską, która nawiązuje do powołania

²⁰ Marek analogiczny tekst posiada w 6,1-6, a Mateusz w 13,53-58. Łukasz, przenosząc wydarzenie z Nazaretu na początek wystąpienia, nadaje mu charakter programowy dla dwudziela Łk-Dz. Por. H. MARSHAL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids, Michigan 1989, s. 177n.

²¹ U. BUSSE, *Das Nazareth-Manifest Jesu*, Stuttgart 1978; J.N. ALETTI, *Jésus à Nazareth (Lc 4,16-30) prophétie, écriture et typologie*, w: *A cause de l'Évangile*, „Lectio Divina” 123 (1985), s. 431-451.

²² W synagodze czytano Prawo (*sefer*), które było prawdopodobnie podzielone na cykl trzyletni, oraz proroków (*haftara*). Por. C.F. EVANS, *Saint Luke*, TPI New Testament Commentaries, London – Philadelphia 1990, s. 268.

²³ K. MIELCAREK twierdzi: „Treści lekcji czytanej przez Jezusa nie można jednak uznać za historyczną, zwłaszcza jeżeli chodzi o formę”. Tenże, *Problematyka literacko-historyczna Łk 4,16-30*, RTK 35 (1998), z. 1, s. 98.

prorockiego. Rozpoczęcie realizacji proroctwa Izajasza oznacza proklamację czasów mesjańskich. Potwierdza to tekst odpowiadający na poselstwo Jana Chrzciciela: „Idzie i doniesie Janowi to, coście widzieli i słyszeli: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (7,22). Jezusowa odpowiedź uczniom Janowym jest rozwinięciem proklamacji mesjańskiej o wątki nieobecne w tekście Izajaszowym. Należy go zatem traktować jako uzupełnienie proklamacji mesjańskiej z Nazaretu.

Program ten był zaakceptowany przez mieszkańców Nazaretu (4,20-22) i prawdopodobnie dla Jana i jego uczniów stanowił wystarczające potwierdzenie mesjańskiego posłannictwa Jezusa. Następne słowa Jezusa wywołują jednak zgorzenie wśród słuchaczy. Łukasz przytacza słowa Jezusa odwołujące się do działalności dwóch wielkich proroków, Eliasza i Elizeusza, którzy realizowali swoje znaki wobec cudzoziemców. Wydaje się, że wyeksponowanie idei uniwersalnego posłannictwa Jezusa do wszystkich ludzi napotkało na największy opór w środowisku żydowskim. „Porwali Go z miejsca, wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili aż na stok góry, na której ich miasto było zbudowane, aby Go strącić” (4,29). Odrzucenie Jezusa za głoszenie idei zbawienia wszystkich ludzi będzie się powtarzało w życiu Kościoła, który napotka na analogiczny opór synagogi.

Łukasz wykorzystał schemat i w dużej mierze treść Ewangelii Marka²⁴, ale wprowadził również w trzech dużych blokach materiał własny: 1,5-2,52; 6,20-8,3; 9,51-18,14²⁵. W tych fragmentach możemy odnaleźć idee obecne w tekście programowym. Narodziny Jezusa mają charakter uniwersalny i dotyczą wszystkich ludzi, stąd prezentacja czasu narodzin na tle wydarzeń w Imperium Rzymskim (2,1-2). Rodowód Jezusa zaczyna się od Adama, co podkreśla uniwersalizm Jezusowego posłannictwa (3,38). Mateusz wyprowadził rodowód Jezusa od Abrahama, co zamykało posłannictwo Jezusa w ramach Izraela (Mt 1,1). Do nowo narodzonego Jezusa przybywają pasterze reprezentujący warstwy uboższe społeczeństwa, co realizuje Izajaszowe proroctwo o głoszeniu dobrej nowiny ubogim. W Mateuszu Mędrcy ze Wschodu przynoszą iście królewskie dary (Mt 2,11).

²⁴ Łukasz pomija z Mk fragment 6,45-8,26.

²⁵ Por. H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (dalej: PŚSiNT), Lublin 2005, s. 8.

Ewangelista Łukasz przytacza cztery cuda Jezusa, których opisów nie ma w innych Ewangeliach: wskrzeszenie młodzieńca z Nain (7,11-17); uzdrowienie kobiety pochylonej (13,10-17); uzdrowienie człowieka chorego na wodną puchlinę (14,1-6) oraz oczyszczenie dziesięciu trędowatych (17,11-19)²⁶.

Wskrzeszenie zmarłego młodzieńca z Nain jest odpowiedzią na oczekiwania zawarte w odpowiedzi udzielonej uczniom Janowym. W ten sposób Jezus prezentuje swoją moc boską i zapowiada własne zmartwychwstanie (24,7). W tym tekście zgromadzony tłum obdarza Jezusa tytułem „wielki prorok”, co sugeruje Jego mesjańskie posłannictwo. Cudy uzdrowienia kobiety pochylonej i człowieka chorego na wodną puchlinę dokonują się w szabat, w ten sposób Jezus wykracza poza prawo szabatu, które traciło swe znaczenie z chwilą proklamacji czasu łaski. Wyjaśnienie zmiany statusu prawnego wraz z Jezusową proklamacją misji zbawienia ludzi znajdziemy w stwierdzeniu: „Aż do Jana sięgało Prawo im Prorocy; odtąd głosi się Dobrą Nowinę o królestwie Bożym i każdy gwałtem się do niego wdziera” (16,16)²⁷. Warto zauważyć, że przejście między Prawem a Ewangelią nie dokonuje się w momencie wcielenia, ale w chwili proklamacji Dobrej Nowiny przez Jezusa, a więc od momentu wystąpienia Jezusa w Nazarecie.

W uzdrowieniu dziesięciu trędowatych realizuje się zapowiedź skierowana do uczniów Jana, że trędowaci dostąpią oczyszczenia. O wiele jednak ważniejszy wątek to fakt wdzięczności okazany przez Samarytanina, który upadając na twarz przed Jezusem, wyznał wiarę w Niego (17,16). Jezus skieruje słowa do Samarytanina: „Wstań, idź, twoja wiara cię uzdrowiła” (17,19). Zbawienie zatem stało się udziałem przedstawiciela największego spośród ówczesnych wrogów Żydów, a więc jest dostępne dla wszystkich. Podobnie miłosierny Samarytanin realizuje praktycznie Ewangelię Jezusa, okazując pomoc pobitemu człowiekowi przy drodze (10,30-37). Łaska darowania win może być udziałem nawet największych grzeszników, co widzimy na podstawie przypowieści o miłosiernym ojcu (15,11-32). Jest to realizacja proroctwa Izajasza o roku, czyli czasie łaski od Pana, proklamowanym przez Jezusa w Nazarecie.

²⁶ Por. T. HERGESEL, *Jezus Cudotwórca*, Katowice 1987, s. 204.

²⁷ Sformułowanie o zdobywaniu królestwa Bożego gwałtem może posiadać antyzelocki sens. Por. C. MEARNES, *Realized Eschatology in Q? A Consideration of the Sayings in Luke 7.22, 11.20 and 16.16*, „Scottish Journal of Theology” 40 (1987), s. 197.

Ewangelista Łukasz od 9,51 do 8,14 prezentuje nam Jezusa w drodze do Jerozolimy, gdzie dokonają się najważniejsze wydarzenia zbawcze, co zostanie wyrażone w końcowym *credo*: „Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie; w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy” (24,48). To *credo* zostanie uzupełnione w Dziejach Apostolskich o stwierdzenie: „Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba” (Dz 1,11). Tutaj w Jerozolimie w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1-13) Kościół zostaje zaproszony do kontynuacji misji Jezusa proklamowanej w Nazarecie, uwalniania ludzi od grzechu i niesienia łaski mocą Ducha Świętego. Łukasz przedstawia w Dziejach rozszerzanie się Kościoła aż do Rzymu, co jest realizacją misji przedstawionej przez Jezusa w Nazarecie.

4. JEZUSOWA PROKLAMACJA CZASU ŁASKI WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA (J 2,1-12)

Ewangelista Jan, definitywnie zamykający związek pierwotnego Kościoła z judaizmem, nadał charakter programowy Jezusowemu wystąpieniu w Kanie Galilejskiej (J 2,1-12). Wybranie zaślubin na prezentację posłannictwa Jezusa wskazuje na rozpoczęcie nowej relacji między Bogiem a ludźmi. Do pustych stągwi nalewa się nową wodę, która zapowiada chrzest. Puste stągwie oznaczają, że prawo rytualnych obmyć już przeminęło. Wypełnienie stągwi nową wodą „aż po brzegi” sugeruje obfitość darów Bożych przyniesioną przez Jezusa²⁸. Przemiana wody w wino zapowiada czas działania łaski Bożej najpełniej wyrażonej w Ewangelii i Eucharystii²⁹. Znak z Kany Galilejskiej uwypukla myśl prologu: „Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa” (1,17)³⁰. Jesteśmy zatem uczestnikami

²⁸ Por. J.P. MICHAUD, *Le signe de Cana dans son contexte johannique*, Monreale 1964, s. 83.

²⁹ Wczesne chrześcijaństwo często czyniło aluzję do Eucharystii: C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 298. Wielu jednak odrzuca wątek eucharystyczny w symbolice wina z Kany. Por. I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy przymierza*, Częstochowa 2000, s. 209; A. SALAS, *Ewangelia według św. Jana*, Częstochowa 2002, s. 47.

³⁰ Por. C.H. DODD, *The Interpretation...*, dz. cyt., s. 299; A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Jana*, PŚSiNT, Lublin 2000, s. 72. Niektórzy sądzą, że chronologicznie za

uczty mesjańskiej³¹. Boży plan zbawienia jest odmienny od ludzkiego rozumowania, wyraża to starosta weselny słowami: „Każdy człowiek stawia najpierw dobre wino, a gdy się napiją wówczas gorsze”. Przenosząc to sformułowanie na płaszczyznę teologiczną, możemy odczytać opinię wielu przedstawicieli środowiska żydowskiego streszczającą się w tezie, że co było najważniejsze w Objawieniu Bożym, już się wydarzyło, teraz tylko należy zachowywać objawione Prawo. Starosta weselny jednak konkluduje: „Ty zachowałeś dobre wino aż do tej pory”. To dobre wino jest owocem przemiany Jezusowej. Bez interwencji Jezusa nie byłoby tego wina, nie byłoby czasu łaski. Zatem jesteśmy świadkami zawarcia nowego Przymierza, którego elementami konstytutywnymi stanie się zachowanie nauki, którą Jezus będzie głosił, a więc Ewangelii, oraz przypieczętowanie znakiem Eucharystii. Wzorem dla zawarcia Nowego Przymierza pozostaje tekst Księgi Wyjścia 24,1-18. Boga reprezentuje Jezus, ludzkość Maryja, która wypowiada formułę: „Uczyńcie wszystko, cokolwiek wam powie” (por. Wj 24,3.7). Wino staje się zapowiedzią Ewangelii, która wypełnia Księgę Przymierza (por. Wj 24,7) oraz staje się znakiem Eucharystii, która zastępuje krew ofiar starotestamentowych (por. 24,6.8). Młodzieńcy przygotowujący ofiarę starotestamentową (por. Wj 24,5) zostają zastąpieni przez sługi. Po zawarciu Przymierza „wstąpił Mojżesz wraz z Aaronem, Nadabem, Abihu i siedemdziesięciu starszymi Izraela [i] ujrzeni Boga Izraela” (Wj 24,9-10). Teraz uczniowie ujrzeni chwałę Jezusa, czyli zostało im objawione bóstwo Jezusa, mogliby zatem powiedzieć, że ujrzeni Boga. Księga Wyjścia konkluduje „potem jedli i pili” (24,11), czyli uczestniczyli w uczcie, którą uczniowie przeżywali w Kanie Galilejskiej. Ta uczta zapowiada uczestnictwo w chwale Jezusa poprzez przyjmowanie Ewangelii i Eucharystii. Temat ten zostanie rozwinięty w kolejnym znaku rozmnożenia chleba (J 6,1-15), który dokonuje się tak jak nadanie *Dekalogu* na górze (Wj 24,12-18).

W cudownej przemianie wody w wino możemy również dostrzec próbę konfrontacji ze środowiskiem pogańskim, w którym znany był kult

wcześniej jest mówić o Eucharystii, przyjmując w symbolu wina tylko dar Ewangelii. W tym toku rozumowania tkwi niekonsekwencja, ponieważ Jezus rozpoczyna działalność i również jeszcze nie głosił Ewangelii.

³¹ Por. I.H. MARSHALL, *New Testament Theology*, Downers Grove (Illinois) 2004, s. 496.

Dionizosa³². Jeśli nawet jeszcze niedawno uczęszczaliście do jego sanktuariów i doświadczaliście przemiany wody w wino w pogańskim kulcie, to teraz Jezus Chrystus jest waszym Bogiem. Zerwijcie ze starymi zwyczajami, a przyjmijcie dar Eucharystii, w której jest obecny Jezus.

Wydarzenia w Kanie Galilejskiej eksponują również pozycję Maryi w dziele zbawienia. Zastępuje ona Ewę z raj, przez którą przyszedł grzech na świat, a teraz przez kobietę przychodzi zbawienie. Krąg dziejów ludzkości powoli wypełnia się. Kończy się etap zapoczątkowany decyzją Boga w raj. Zamyka się czas wygnania, czas niewoli grzechu, rozpoczyna się czas zbawienia, czas wyzwolenia z grzechu. Dopelnieniem tego procesu wyzwolenia z grzechu będzie wydarzenie na krzyżu, przy którym również będzie kobieta – Maryja (19,25-27). Cud w Kanie Galilejskiej jest cudem programowym uzasadniającym konieczność przyjścia Jezusa na świat, by dokonać przemiany czasu Prawa w czas łaski. Użycie słowa „początek” w 2,11 sugeruje rozpoczęcie nowego etapu w dziejach zbawienia. Słowo „początek” w prologu (1,1) ukazywało preegzystencję Jezusa, teraz rozpoczyna się czas objawienia Jezusa. Ponieważ słowo „początek” – *arche* oznacza też pewną stałą zasadę, może, zatem otwierać stałą przemianę, jaka dokonuje się w Eucharystii, w której Jezus ciągle się objawia we wspólnocie wierzących.

Cud w Kanie Galilejskiej objawił również chwałę Jezusa. Chwała Boża była do tej pory obecna przede wszystkim w świątyni jerozolimskiej. W Miejscu Najświętszym w świątyni jerozolimskiej arcykapłan mógł doświadczyc tej szczególnej obecności Boga tylko raz w roku, w dzień Jom Kippur. Chwała Boża w czasach po niewoli babilońskiej praktycznie została zamknięta w małej przestrzeni świątyni i przestała być dostępna dla przeciętnego Izraelity³³. Wyznawca Boga mógł się do niej zbliżyć, ale bariera transcendencji uniemożliwiała pełne zetknięcie się z obecnością Boga na ziemi. Z chwilą przyjścia Jezusa na

³² Por. J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin 1976, s. 83. O żywotności tego kultu może świadczyć choćby fundacja ołtarza Liber Pater (Bachus-Dionizos) pod L'Aquila w środkowej Italii z ok. 100 r. po Chr. dokonana przez niewolnika Festusa, który był zarządcą majątku senatora Tyberiusza Katiusza Cezjusza Frontana. Por. L. SCHUMACHER, *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, Poznań 2005, s. 246.

³³ Literatura rabiniczna stworzyła pojęcie *szechiny* na określenie obecności Boga pośród ludzi, a w szczególności w świątyni jerozolimskiej. Por. J. DROZD, *Chwała Chrystusa*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. GRYGLEWICZ, Lublin 1992, s. 168.

świat chwała stała się dostępna dla każdego człowieka. Jej pełna emanacja następuje w znakach (2,11). Znak w Kanie Galilejskiej jest początkiem emanacji Bożej mocy, która pełnię osiągnie w Kościele, w Eucharystii. W każdej Eucharystii jest obecna chwała, czyli jest obecny Jezus i udziela swojej mocy wyrażonej w darach łaski. Znak w Kanie Galilejskiej zastępuje również znak szabatu. „Izraelici winni pilnie przestrzegać szabatu jako obowiązku i przymierza wiecznego poprzez pokolenia. To będzie znak wiekiusty między Mną a Izraelitami, bo w sześciu dniach Pan stworzył niebo i ziemię, a w siódmym dniu odpoczął i wychnął” (Wj 31,16-17). Znak z Kany Galilejskiej prawdopodobnie otwiera czas świętowania niedzieli wśród chrześcijan. W centrum niedzieli znajdowała się Eucharystia, którą znak z Kany Galilejskiej zapowiadał. Wydarzenie w Kanie miało miejsce trzeciego dnia, co eksponowało fakt zmartwychwstania, który chrześcijanie uobecniali w niedzielę. Dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego przejście od szabatu do niedzieli mogło być bardzo trudną decyzją, stąd konieczność uzasadnienia teologicznego nowego czasu świętego.

Znak w Kanie Galilejskiej staje się źródłem wiary uczniów (2,11), którzy stanowią pierwociny ludzkości. Uczniowie doświadczyli bezpośredniej obecności Jezusa i Jego mocy, my również mamy tę szansę, ponieważ uczestniczymy w wierze pierwszych uczniów. Znak z Kany zapowiada znak Eucharystii i sugeruje również przyjęcie postawy wiary. W liturgii Eucharystii stajemy się uczniami Jezusa i przyjmujemy postawę uczniów z Kany Galilejskiej³⁴.

Konkluzja znaku w Kanie Galilejskiej zawiera się w stwierdzeniu, że to, co stare, przeminęło. Nie mają już znaczenia rytualne obmycia, nowa woda zapowiada czas łaski przez wodę chrztu. Wino zapowiada czas łaski płynący z Eucharystii i Ewangelii. Przemineły również pogańskie zwyczaje, trzeba z nimi kategorycznie zerwać i otworzyć się na dary łaski płynące z sakramentu chrztu i Eucharystii. To zerwanie radykalne z tym, co stare, i otwarcie się na Jezusa działającego w sakramentach jest centralnym orędziem cudu w Kanie Galilejskiej. Znak z Kany Galilejskiej znajdzie swoje dopełnienie w wydarzeniu krzyża. W momencie śmierci Jezus da światu Ducha (19,30)³⁵, a z Jego przebitego

³⁴ Wątek wiary zapowiedziany jest jednym z głównych tematów teologicznych Ewangelii św. Jana. Por. E. SZYMANEK, *Wiara i niewiara*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, dz. cyt., s. 261-281.

³⁵ Ostatnie tchnienie Jezusa symbolizuje dar Ducha Świętego. Por. I. DE LA POTTERIE, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 153.

boku wypłyne krew i woda, czyli życie sakramentalne najlepiej wyrażone w Eucharystii i chrzcie³⁶.

ZAKOŃCZENIE

Prawdopodobnie tradycja ustna pierwotnego Kościoła była bardzo bogata. Ewangelisci wybierali z tej tradycji te wątki, które według nich były najbardziej dogodne, by przedstawić postać Jezusa i Jego orędzie.

Marek zaprezentował nam Jezusa jako Syna Bożego, który pokonuje królestwo zła i buduje królestwo Boże. Dokonuje się to poprzez Jezusową naukę z mocą. Na tę drogę zaproszeni są uczniowie Jezusa, którzy stopniowo rozpoznają swojego Mistrza i rozpoczynają pokonywanie zła w sobie. Jest to droga wchodzenia do Kościoła.

Mateusz od początku Ewangelii przedstawia nam Jezusa jako Mesjasza, który odbiera cześć boską. Adoracja Jezusa zastępuje kult świątyni jerozolimskiej. *Tora* wypełnia się w Jezusie i otwiera przestrzeń dla Ewangelii, która jest *Nową Torą*. Uczeń Jezusa powinien żyć *Nową Torą*, czyli Ewangelią, i nieść jej orędzie całemu światu.

Łukasz ukazuje nam Jezusa jako zbawiciela, który przynosi nam łaski i wyzwala nas ze wszelkich słabości, a przede wszystkim z grzechu. Uczniów zaprasza do naśladowania Jezusa w niesieniu miłosierdzia bliźnim. Finałem drogi Jezusa jest wniebowstąpienie i na tę drogę dzięki mocy Ducha Świętego zaproszeni są uczniowie. Na tę drogę wszedł nawet żałujący i wyznający wiarę złoczyńca wiszący obok Jezusa (Łk 23,43), a przede wszystkim Szczepan, który mówił: „Widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga” (Dz 7,56).

Jan, pisząc swą Ewangelię, najpóźniej przeprowadza nad wydarzeniem Jezusa najgłębszą refleksję teologiczną. Zastosowany do opisu dzieł Jezusa specyficzny symboliczno-filozoficzny język pozwala Janowi z faktów historycznych wydobyć bogactwo znaczeń teologicznych. W ten sposób znak w Kanie Galilejskiej uświadamia nam zakończenie czasu Prawa poprzez symbol pustych stągwi i rozpoczęcie czasu łaski, który wyrażają woda i wino. Znak z Kany znajdzie swe wypełnienie na krzyżu, gdy z boku Jezusa wypłyne krew i woda (J 19,54).

³⁶ Na temat symboliki w Ewangelii Jana pisze szerzej: C.H. DODD, *The Interpretation...*, dz. cyt., s. 137-139.

SUMMARY

**The Guiding Concepts of Particular Gospels
In the Light of Inaugural Speeches of Jesus**

The theological thought in form of the Gospel emerges from the theological reflection of the incipient Christianity. Influenced by the changing circumstances of external life of the Christians, four different ways of perceiving the work of Jesus were developed. The hereby survey is an attempt of capturing the guiding principles of particular Gospels on the basis of analysis of inaugural speeches of Jesus (Mark 1,21-39; Matthew 5,1-48; Luke 4,16-29; John 2,1-12).

Mark presents Jesus who gradually reveals his divinity via sermons accompanied by demonstrations of power. This power of Jesus defeats the kingdom of evil and paves the way for the Kingdom of God. Matthew presents us the *New Torah* – the Gospel which has been proclaimed on the Mount – in the same way as the Decalogue was proclaimed on Mount Sinai. The Mount was also the place where the disciples were given the divine mission of spreading the Good News all over the world (28,16-20). Luke depicts Jesus as the Saviour, fulfilling the prophecy of Isaiah (Isa 61,1-2; 58,6). He encourages the disciples to participate in spreading God's grace. In Cana of Galilee John adjourns the era of the Law and initiates the era of the Grace, which will be visible in the sacramental life of the community of the Church.

KS. ANDRZEJ MAŁACHOWSKI

TEOLOGIA, JAKĄ UPRAWIA ABP ALFONS NOSSOL

Arcybiskup diecezji opolskiej i profesor teologii dogmatycznej Alfons Nossol jest człowiekiem paradoksu. Jego mitra biskupia i katedra profesorska, jak pisze o. Wacław Hryniewicz, pozostają w stanie ustawicznego napięcia, bowiem obie domagają się pełnego zaangażowania, a umysł, serce, siła i samo życie są tylko w liczbie pojedynczej¹. Próby łączenia tych niejako przeciwieństw (coincidentia oppositorum), finalizują się w sformułowaniach paradoksalnych, takich jak „myślące serce” i „kochający rozum”².

Swoistość teologii uprawianej przez A. Nossola polega na koncentrowaniu wszystkiego na człowieku, który z natury jest religijny – homo religiosus. Teologia bowiem, która jest „mówieniem o Bogu”, musi być równocześnie mówieniem o człowieku. Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* podkreślił, że „wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka”, oraz że „człowiek jest pierwszą i zasadniczą drogą Kościoła” (RH 14). Stąd A. Nossol wyciąga wniosek,

¹ W. HRYNIEWICZ, *Homo dialogi*, w: *Uroczystość nadania doktoratu honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu Jego Ekscelencji Księdzu Arcybiskupowi prof. dr. hab. Alfonsowi Nossolowi, Biskupowi Opolskiemu, oraz Przewielebnemu Księdzu prof. dr. hab. Stanisławowi Olejnikowi*, red. W. IREK, Wrocław 2007, s. 20.

² *Być dla, czyli myśleć sercem. Z księdzem biskupem Alfonsem Nossolem rozmawia ksiądz Jerzy Szymik*, Katowice 1999.

że człowiek to pytanie, a Jezus Chrystus – to ostateczna odpowiedź³. Człowiek to konkretne miejsce Boga na ziemi, homo – locus theologicus.

1. CHRYSOCENTRYZM – EKUMENIZM – ANTROPOCENTRYZM

W ogromie twórczości naukowej A. Nossola można wyróżnić trzy główne kierunki jego badań teologicznych. Pierwszy – uznający, że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem. Stąd jego fundamentalna, wielka fascynacja chrystologią, początkowo w teologii Karla Bartha⁴, a następnie chrystologią integralną, poszerzającą horyzont rozumienia Chrystusa niemalże w nieskończoność⁵ i otwierającą teologom możliwości badawcze w każdym chrystologicznym aspekcie⁶. Jezus Chrystus jest Alfą i Omegą, jest wszystkim.

Drugi kierunek, który z czasem staje się ważniejszy od pierwszego, to ekumenizm, uprawiany teoretycznie i realizowany praktycznie, stosownie do arcykapłańskiej modlitwy i troski Chrystusa „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21), tak jak Ojciec w Synu, a Syn w Ojcu. W Nich również wszyscy chrześcijanie powinni stanowić jedno, aby świat uwierzył w zbawcze posłannictwo Syna, Jezusa Chrystusa. A. Nossol

³ Starochrześcijańskie przekonanie wyrażone w adagium teologicznym: *ubi Christus ibi Ecclesia* oraz *extra Ecclesiam nulla salus* trzeba rozumieć ściśle chrystologicznie, że poza Chrystusem nie ma zbawienia. Pojawia się tu teologiczny problem zakresu pola zbawienia: Czy Kościół to Chrystus? Wobec koncepcji „chrześcijaństwa anonimowego” Karla Rahnera albo „nieznanego Chrystusa hinduizmu” Raimunda Panikara zakres „z Chrystusem” wydaje się szerszy aniżeli „z Kościołem”.

⁴ Rozprawa habilitacyjna KS. ALFONSA NOSSOLA nosi tytuł: *Chrystologia Karla Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979, ss. 215.

⁵ Wśród nowych kierunków chrystologicznych, które A. Nossol szczegółowo omawia, wymienić można następujące chrystologie: w perspektywie uniwersalno-teologicznej, kosmiczno-antropologicznej, historyczno-personalistycznej, eschatyczno-pneumatologicznej i metadogmatycznej. Por. *Chrystus naszym pojednaniem*, red. P. JASKÓŁA, S. KOZA, Opole 1997, s. 31-60.

⁶ Wśród aspektów chrystologii współczesnej A. Nossol wymienia: chrystologię pneumatologiczną oraz chrystocentryczną diakonię z implikacjami eklezjologicznymi. Por. *Chrystus naszym pojednaniem*, dz. cyt., s. 105-142. W sposób szczególny A. Nossol interesuje się tajemnicą Jezusa Chrystusa w teologii protestanckiej (tamże, s. 71-104), O. W. Hryniewicz OMI zajmuje się gruntownie chrystologią prawosławną (tamże, s. 163-190), S.C. Napiórkowski OFMConv – Jezusem Chrystusem w dialogu ekumenicznym (tamże, s. 191-196), P. Jaskóła – Chrystusem hinduskiego synkretyzmu religijnego (tamże, s. 229-240).

szuka teologicznych podstaw ekumenizmu we wspólnocie Osób Boskich⁷ i sakramentach, szczególnie w Eucharystii⁸, patrzy realistycznie na sukcesy i porażki ekumeniczne⁹. Ekumenizm to odwaga, pokora i cierpliwość. Powołując się na Karla Bartha, nasz Teolog z Opola zgadza się, że chociaż dzisiaj wprawdzie wierzymy w obrębie poszczególnych wyznań chrześcijańskich inaczej, nie wierzymy jednak w Innego¹⁰. Powtórzył te słowa Jan Paweł II podczas spotkania ekumenicznego w Warszawie w 1983 roku, dodając, że: „wspólne modlitwy wyznawców są nie tylko doskonałą sposobnością po temu, żeby dostrzec innych chrześcijan żyjących w tej samej społeczności, ale nade wszystko stanowią zachętę do praktykowania żywszej wiary. Są poniekąd wezwaniem do głębszego umiłowania Chrystusa. Tego Chrystusa, w którym wszyscy stanowimy jedno! Choć niekiedy mamy inne tradycje, inne obyczaje, inny styl myślenia, jednakże czujemy się wszyscy wezwani do ściślejszego zjednoczenia z Chrystusem i wokół Chrystusa”¹¹.

Trzeci kierunek – to antropologia teologiczna i konkretny, żyjący człowiek oraz jego przyszłe zbawienie, które będzie dla niego największym szczęściem. Dla A. Nossola najważniejsze są tutaj trzy tematy: miłość, dialog i radość¹². Uzasadnieniem takiej ewolucji myślenia jest następujący proces: sercem ekumenicznej duchowości jest miłość. Ona, zgodnie z nauką św. Pawła do Koryntian, jest najważniejsza (1 Kor 13,13). Miłość rodzi się w spotkaniu z drugim i rozwija poprzez dialog, owocem zaś miłości jest szczęście, które w wymiarze doczesnym oznacza radość, a w wymiarze wiecznym – zbawienie.

⁷ A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2000, s. 9-21.

⁸ Tamże, s. 23-32. Dla abp. prof. A. Nossola Eucharystia jest tajemnicą wspólnoty z Chrystusem. Kościół sprawuje Eucharystię, a Eucharystia buduje Kościół. Zatem Eucharystia stanowi istotny, konstytutywny element Kościoła i jego jedności.

⁹ Tamże, s. 75-90.

¹⁰ Tamże, s. 14.

¹¹ JAN PAWEŁ II, *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*, Vatican 1983, s. 27-28.

¹² A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, dz. cyt., s. 33-46.

2. TAJEMNICA MIŁOŚCI

Wydaje się często pomyleniem pojęć, kiedy w dogmatycznym traktacie o stworzeniu, kreatologii, twierdzi się niezmiennie, że wszystko zostało stworzone „z niczego” (ex nihilo), a jednocześnie w metafizyce, że wszystko zostało stworzone „z Boga”, w aksjologii natomiast – że „z miłości”, albo – zgodnie z nauką św. Tomasza z Akwinu – „z dobroci”, bowiem dobro jest ekspansywne i jest miarą miłości (bonum deffusivum est). To najpiękniejsze stwierdzenie, kiedy uświadamia sobie człowiek, że został stworzony z miłości Boga¹³ i zrodzony z miłości rodziców, że przez miłość doskonalili się w swoim człowieczeństwie i ku miłości ostatecznie zmierza. Dla A. Nossola istota człowieka jest ukryta w miłości. Ona jest największa, bo jest rozlana w sercach naszych przez samego Ducha Świętego, jest wskaźnikiem i miarą człowieczeństwa. Każdy człowiek jest ukierunkowany na miłość. Pożałowania godny i naprawdę biedny jest tylko ten, kto nigdy nie kochał bądź kto nie był kochany¹⁴. Miłość stanowi nowe przykazanie, posiadające moc wiążącą dla wszystkich chrześcijan, oraz ich znakiem rozpoznawczym. „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13,35). Miłość to sposób i styl chrześcijańskiego życia. Miłość to pragnienie bliskości, obecności i współbycia, by przewyciężyć samotność i dzielącą nas od Boga izolację. Można zliczyć aż 365 zakazów i 248 nakazów Starego Testamentu, które Jezus syntetyzuje i kondensuje w swoim podwójnym przykazaniu miłości Nowego Testamentu (Mt 22,37-40)¹⁵. To, co istotne, może być tylko i wyłącznie poznawane sercem, bo szczerą i prawdziwą miłość jest najdoskonalszą formą poznania rzeczywistości, zgodnie ze znanym stwierdzeniem Błażeja Pascala, że serce ma swoje racje, których rozum nie zrozumie, oraz spostrzeżeniem Antoine’a Saint-Exupéry’ego, że najważniejsze jest dla oczu niewidoczne. Ludzkie serce jest jedynym punktem na naszej planecie, w którym rodzi się miłość. Podobnie jak całe chrześcijaństwo, którego istota jest ukryta w miłości. Dlatego z optymizmem A. Nossol często powtarza, że ukierunkowane na miłość

¹³ A. Nossol pisze: „Z niej pochodzimy, bo przez miłość jesteśmy stworzeni. A więc nie „z nicości” jesteśmy stworzeni, ale „z miłości”: *creati summus ex amore, non ex nihilo*. I przez nią doskonalimy się w naszym człowieczeństwie i ku niej ostatecznie zmierzamy, bo ona jest najgłębszą treścią życia wiecznego”; tamże, s. 43.

¹⁴ Tamże, s. 33.

¹⁵ Tamże.

życie chrześcijańskie posiada przyszłość, niezależnie od dziś spotykanego nudnego bycia chrześcijaninem, potrzebą zaś chwili jest radykalność miłości, aby mogła się przyczynić do budowania w naszym świecie prawdziwej cywilizacji miłości¹⁶. Pojęcie cywilizacji miłości to postulat II Soboru Watykańskiego, podejmowany przez papieża Jana XXIII, Pawła VI, który dopiero w nauczaniu Jana Pawła II stał się priorytetem ewangelizacji. A. Nossol wymienia sześć postulatów sformułowanych jako prymaty cywilizacji miłości: prymat osoby nad rzeczą, etyki nad techniką, usiłowania „bardziej być” przed „więcej mieć”, miłosierdzia przed sprawiedliwością, równowagi zaufania przed równowagą sił, ekumenii przed internacjonalizmem¹⁷. Chociaż lista powyższych prymatów nie jest do końca oryginalna, to ich interpretacja przez A. Nossola – już jest. Prymat osoby nad rzeczą nasz opolski Teolog interpretuje w duchu ekumenicznym, podkreślając, że w centrum scjentyistyczno-technicznego modelu kultury i urzeczowienia wszystkiego nie stoi jakaś „rzecz”, ale żywa osoba Jezusa Chrystusa. Niezależnie od przynależności konfesyjnej Chrystus jest podstawą zbawiennego chrześcijańskiego personalizmu i humanizmu, o którego dynamice decyduje miłość¹⁸. Prymat etyki nad techniką to dla A. Nossola pytanie: Czy to, co technicznie jest możliwe, jest również etycznie dozwolone?¹⁹ Prawda chrześcijańska musi być z istoty swej czyniona z miłości i prowadzić do budowania głębszego upodmiotowienia człowieka i wymiarze ekumenicznym – ma scalać wszystkich w jedną wspólnotę ludu Bożego. „Bardziej być” czy „więcej mieć” – dylemat i pokusa, które można rozwiązać krótkim fundamentalnym postulatem, że osoba jest wartością naczelną, nieporównywalną ze światem rzeczy. Człowiek poprzez to, co posiada, aby umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to jest najważniejsze. Dla naszego opolskiego Teologa ważna jest tutaj proegzystencja

¹⁶ Tamże, s. 34.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 35.

¹⁹ Tylko dla Boga wszystko jest możliwe, jak przekonuje biblijne dzieło Stworzenia i Odkupienia. Człowiek ma ograniczone możliwości kreatywności, na ile Bóg pozwoli. Stąd nieuzasadnione wydają się dzisiejsze lęki o ingerowanie człowieka w domenę Boga, który według Mikołaja z Kuzy, największego myśliciela XV w., „co mógł uczynić – uczynił, a rzeczy niemożliwych – nie uczynił”. Podobnie, że ingerowanie człowieka w tajemnice życia dokonują się za „przyzwoleniem” Boga i nie są oznaką Bożej „bezradności”. Kreatywność człowieka, jako dar Boży, zawsze będzie ograniczona i korygowana przez Boga.

chrystocentryczna²⁰, aby – podobnie jak Chrystus – być dla drugich, bezinteresownie dla nich istnieć i działać, mając na uwadze ich osobową godność. Motywem takiego postępowania winna być miłość, która buduje kochanego i kochającego i staje się podstawową formą istnienia. Prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością to dla A. Nossola przede wszystkim nauka Jana Pawła II z encykliki o Bożym miłosierdziu: „Trudno wszakże nie zauważyć, iż bardzo często programy, które biorą początek w idei sprawiedliwości, które mają służyć jej urzeczywistnieniu we współzyciu ludzi, ludzkich grup i społeczeństw, ulegają w praktyce wypaczeniu [...]. Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak dalekie od sprawiedliwości może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli podjęte jest w imię sprawiedliwości [...]. Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że co więcej – może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia samej siebie, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość. To przecież doświadczenie dziejowe pozwoliło, między innymi, na sformułowanie twierdzenia *summum ius – summa iniuria*. Twierdzenie to nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie pomniejsza znaczenia porządku na niej budowanego, wskazuje tylko w innym aspekcie na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości”²¹. Prymat równowagi zaufania przed równowagą sił to perspektywa wzajemnego zbliżania się narodów do siebie, by wspólnie i solidarnie dążyć do scalenia się w jedną wielką rodzinę sióstr i braci Jezusa Chrystusa²². Ostatni prymat, ekumenii nad internacjonalizmem, znajduje swoje źródła w nauczaniu św. Pawła: „Bo wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie mam już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,27). Zdaniem A. Nossola jest to jest to pierwsza i niedająca się nigdy przewyciężyć

²⁰ Cierpiący Sługa Jahwe realizuje swoje ziemskie życie dla innych, swą radykalną proegzystencję, bycie dla innych aż do śmierci krzyżowej. Poprzez agonię na Gołgocie, przez ciemność i samotność grobu, przez okrucieństwo Wielkiego Piątku, w nastawieniu na Wielkanoc, by mocą Ducha Świętego być stale przy nas, pomiędzy nami i w nas. Por. tamże, s. 43.

²¹ *Dives in misericordia*, 12.

²² A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, dz. cyt., s. 36.

„międzynarodówka”²³. Powołując się na J. Moltmanna, nasz opolski Teolog stwierdza, że do ducha tej biblijnej wypowiedzi musi nawiązywać każde zamierzenie internacjonalistyczne, pretendujące do miana prawdziwej „międzynarodówki”, które i tak nie będzie wolne od ideologicznych wypaczeń i politycznych nadużyć, czego ostatnie generacje ludzkości były wielokrotnie świadkiem²⁴.

Realizacja cywilizacji miłości przyczyni się od jedności całej ludzkości i pokoju w świecie. Jego tajemnicę będzie stanowić będzie – jak to formułuje A. Nossol – swoistego rodzaju siła odśrodkowa – miłość nadprzyrodzona, która jako dar Boży, może zaowocować w dośrodkowej mocy realizowanej w świecie jako zadanie na kształt „dyktatury miłości”²⁵. Kiedy pozwolimy na wszystkich odcinkach życia społecznego i indywidualnego dojść do władzy miłości, wówczas musi nastąpić przemiana i odnowienie. Nie jest to równoznaczne z nastaniem „nowych niebios i nowej ziemi” (2 P 3,13), ale zbliżenie ku miłości, która jako „największa” jest w stanie dokonać cudu i uczynić „wszystko nowe” (Ap 21,5), bo Bóg jest miłością.

Miłość jest tajemnicą ludzkiego życia i nie może być do końca zrozumiana i zdefiniowana. Możemy się tylko do niej zbliżać jak do sacrum obecnego w naszym życiu, które wyraża się przez misterium tremens i misterium fascinosum, budzi lęk i fascynację. Miłość pragnie, byśmy się ją przejęli, dali się jej zawładnąć i nią promieniowali. Jest ona jedynym dobrem na świecie, które się pomnaża i rośnie, gdy jest rozdawane i rozdzielane, i w ten sposób się potęguje. Dziś miłość powinna dojść w naszym świecie do władzy, bo miłość jest jedyną władzą, która nigdy nie upokarza. Przez nią doskonalimy się w naszym człowieczeństwie i ku niej ostatecznie zmierzamy, bo ona jest treścią życia wiecznego²⁶.

A. Nossol oryginalnie, w języku matematycznym, pragnie określić, czym jest miłość. Miłość to żywy iloczyn trzech nieodzownych czynników, organicznie ze sobą powiązanych: ustawicznego, wzajemnego dawania i brania dobra obiektywnego, następnie ofiary i wreszcie szacunku. Prawdziwa miłość to coś więcej niż tylko uczucie, choćby najszlachetniejsze. Musi się wyrażać w faktycznym i wzajemnym

²³ Tamże, s. 37.

²⁴ Tamże. J. MOLTSMANN, *Perspektiven der Theologie*, München 1968, s. 177.

²⁵ A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, dz. cyt., s. 37.

²⁶ Tamże, s. 43.

dawaniu i braniu rzeczywistego dobra. To nie chwilowy gest i filantropijny przejaw, lecz coś stałego i trwałego. To równoczesne dawanie i branie. Samo dawanie wyczerpuje z biegiem czasu każdą istotę stworzoną, samo zaś wyłącznie branie upokarza i skazuje miłość na zagładę. Bez wzajemności nie ma prawdziwej miłości. Tylko miłość Boża nie wyczerpuje się w dawaniu, bo On jest nieskończony, jest samą Miłością. Drugim czynnikiem miłości jest ofiara. Kiedy daję dobro, daję ze swojego dobra, muszę zdobyć się na przewyciężenie, na ofiarę. Umieć sobie odebrać, a dać drugiemu, to nie jest łatwe i wymaga niekiedy heroicznego wysiłku. Podobnie z braniem. Często wymaga ono jeszcze większego samoprzewyciężenia aniżeli dawanie. Zgodnie z biblijną zasadą: lepiej dawać niż brać. Umieć wziąć to sztuka. Wiąże się to z przyznaniem do pewnego ubóstwa, że w danej dziedzinie mi czegoś nie dostaje. Czasem ofiara w miłości może się streszczać w stanowczym „nie” lub w przewyciężającym siebie „tak”. Trzeci czynnik miłości to szacunek. Choćby człowiek nie wiadomo jak cenne dobro miał komuś oddać i zdobyć się przez to na heroiczną ofiarę, a nie liczyłby się z godnością osoby, której je daje, nie żywiłby dla niej prawdziwego szacunku, wówczas nie mogłoby być mowy o miłości. Cóż bowiem znaczy zdobycie się na ofiarę tylko z litości do kogoś, aby mu rzucić faktyczne dobro pod nogi? Człowiek taki może poczuć się upokorzony, poniżony, a nawet zdruzgotany. A. Nossol zaznacza, że w przypadku braku choćby tylko jednego z czynników warunkujących miłość nie może być mowy o integralnie pojętej miłości. Rzeczywista miłość jest tylko jedna, różne są zaś jej kierunki. Można wymienić tu miłość do Boga, do współmałżonka, miłość narzeczeńską, macierzyńską czy ogólnie miłość bliźniego. We wszystkich jednak miłościach chodzi zawsze o „życiowy iloczyn” danych trzech czynników. Iloczyn ma to do siebie, że jeśli jeden czynnik jest równy zeru, wtedy cały wynik jest zerem. Analogicznie dzieje się z pojęciem miłości. Gdy tylko jednego czynnika zabraknie, nie będziemy mieli do czynienia z miłością²⁷.

3. WSZYSTKO PRZEZ DIALOG

A. Nossol zauważa także, że miłość ze swej natury jest dialogiem. Dlatego w jego teologii pojawia się problem szeroko rozumianego dialogu. Dziś żyjemy w epoce dialogu. Dialog jest wpisany naturę

²⁷ A. NOSSOL, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 256-259.

człowieka, co więcej, w struktury społeczne organizowane przez człowieka, a także w sam byt Kościoła. Bez dialogu przepowiadanie, które jest głównym zadaniem Kościoła, byłoby czymś bez pokrycia. Dialog jest ważnym narzędziem przepowiadania Radosnej Nowiny. Kościół trwa w dialogu od dnia Pięćdziesiątnicy. Dialog Kościoła z całym światem ma swe uzasadnienie w Jezusowym poleceniu: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19). Dla naszego opolskiego Teologa dialog jest niejako momentem dziejowym: „Można dziś powiedzieć, że od chwili, kiedy wybiła godzina dialogu, tak też formalnie nazywanego i akceptowanego w sytuacji postaw i światopoglądów pretendujących do ideologicznej powszechności, zaczął znikać ekskluzywizm i supremacja. Autentyczny dialog nie gwarantuje bowiem wiekuistej racji bytu żadnemu totalitaryzmowi, bo dialog oparty jest na prawdzie i zmierza z istoty swojej do miłości. Dialog musi wszakże liczyć się z wewnętrzną zasadą swej struktury, że mianowicie przez prawdę powinniśmy nawracać się do miłości”²⁸.

Życie każdego człowieka toczy się nie w abstrakcyjnej przestrzeni, ale wśród konkretnych ludzi i od jakości relacji z innymi zależy postawa wewnętrzna, która modeluje dialog, którego uczymy się przez całe życie. Dialog wymaga umiejętności współmyślenia z innymi, wczuwania się w sytuację drugiego, wytrwałości i wzajemnego pojmowania i przejmowania odmiennych idei. Poprzez liczne kontakty z chrześcijanami różnych wyznań u A. Nossola ugruntowała się postawa ekumenicznej wrażliwości wyrażająca się poprzez otwartość, życzliwość, zrozumienie. Tylko przez dialog i pojednanie można zmierzać do ekumenicznej jedności, bowiem ekumenizm jest imperatywem chrześcijańskiego sumienia²⁹. Stąd nieustanne poszukiwania nowych postaw aktualnej realizacji i perspektyw rozwoju ekumenizmu, nieodzowność dialogu międzywyznaniowego. Ważne były impulsy ekumeniczne zawarte w nauczaniu papieskim Jana Pawła II, szczególnie jego słowa i gesty podczas licznych pielgrzymek. Kto bierze bezpośredni udział w dialogu – stwierdza o. Wacław Hryniewicz – zostaje przez ten dialog naznaczony na całe życie, gdyż jest on przeciwieństwem duchowej izolacji, samowystarczalności i samozadowolenia³⁰. Stąd

²⁸ Tenże, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, dz. cyt., s. 40.

²⁹ W. HRYNIEWICZ, *Homo dialogi*, art. cyt., s. 21-22.

³⁰ Tamże, s. 22.

potrzeba dawania współczesnemu światu ludzi potrafiących rozumieć innych, akceptować ich inność, potrafiących także uczyć się od innych.

A. Nossol uważa, że to zasadnicze znamię nauczania II Soboru Watykańskiego za mało weszło w świadomość naszej „nauki wiary” i za mało kształtuje nasze twórcze myślenie³¹. Dialog to „język macierzysty ludzkości” i „droga dostępu do człowieka”. Dialog pomaga z wrogów czynić przeciwników, a przeciwników przemieniać w przyjaciół. Cała historia zbawienia stanowi colloquium salutis. Od początku stworzenia Bóg prowadzi dialog z człowiekiem. W swojej istocie chrześcijaństwo jest religią dialogu. Dialog kształtuje wspólnotę z Bogiem raz wspólnotę ludzi między sobą a także stwarza możliwość poznawania siebie nawzajem i wspólnego wnikania w głębię prawd chrześcijańskiego Objawienia. To nie tylko teoretyczne poznanie, ale angażujące życiowo wobec poznawanej rzeczywistości. Dialog otwiera nowe perspektywy, uwrażliwia na określony sposób postępowania i kształtowania życia. Staje się szansą spotkania w wierze, odnajdywania, odbudowywania i realizowania więzów eklezjalnych, a w konsekwencji wspólnego dawania świadectwa Ewangelii. Dialog ekumeniczny nie może więc mieć charakteru wyłącznie akademickiego i czysto pojęciowego. Stanowi raczej „narzędzie” na drodze do pełnej widzialnej komunii chrześcijan, aby wspólnie pełnić posługę głoszenia Ewangelii. Dialog służy pogłębianiu jedności w wyznawaniu wiary wewnątrz jednego widzialnego Kościoła. Określa płaszczyznę „uprawnionej różnorodności” w jej wyrażaniu. Stanowi istotny element „na jedynej drodze do samospełnienia człowieka: zarówno poszczególnych osób, jak też każdej wspólnoty. Chociaż w pojęciu «dialogu» zdaje się wysuwać moment poznawczy, każdy dialog ma również wymiar całościowy, egzystencjalny. Angażuje cały ludzki podmiot; dialog między wspólnotami angażuje w sposób szczególny podmiotowość każdej z nich. [...] Nie jest tylko wymianą myśli, ale zawsze w jakiś sposób „wymianą darów”. Zdecydowanie przekracza więc granice konwersacji. Ma bowiem prowadzić do prawdziwie osobowego spotkania. Stąd też logika dialogu domaga się od jego uczestników postawy partnerstwa, wymiany dóbr, wewnętrznego przeobrażenia, prowadzącego do autentycznej służby miłości na rzecz siostr i braci w wierze. Jest to

³¹ A. NOSSOL, *Formalne i merytoryczne elementy teologii XXI wieku*, w: *Uroczystość nadania...*, dz. cyt., s. 54.

służba Kościołowi. Musi więc być nacechowana pokorą, gdyż tylko wtedy będzie skuteczna”³².

4. RADOŚĆ ODPOWIEDZIĄ NA „RADOSNĄ NOWINĘ”

A. Nossol widzi w chrześcijaństwie religię radości. Św. Paweł wśród owoców Ducha wymienia na pierwszym miejscu miłość, a zaraz na drugim – radość. Ewangelia jest „Radosną Nowiną”. Nic przeto nie nadaje bardziej sensu egzystencji chrześcijańskiej niż radość. Nasz opolski Teolog podaje dwa przykłady: pierwszy to Fryderyk Nietzsche, który zarzucał chrześcijanom, że „wyglądają mu za mało na ludzi odkupionych”. Stąd trafny postulat: więcej entuzjazmu oraz „rozkoszy w odniesieniu do Boga i Jego sprawy”. Drugi przykład to górnośląski współtwórca romantyzmu europejskiego, poeta Joseph Freiherr von Eichendorff, który napisał: „Tam gdzie stoi człowiek rozentuzjasmowany, jest szczyt świata”. W języku teologicznym mówi się o paschalnym charakterze teologii chrześcijańskiej, będącej naprawdę „wiedzą radosną”³³, a więc chrześcijanin nie może być katastrofistą³⁴.

5. TEOLOGIA MĄDROŚCIĄ ŻYCIA

A. Nossol rozumienie teologię jako dyscyplinę mądrościową. Teologię traktuje jako sztukę życia. Człowiek jako człowiek bez teologii żyć nie może³⁵. Podstawowe pytanie ludzi: Jak mam żyć tu i teraz, w moim świecie, by przeżyć to życie mądrze? Jak żyć, by pomóc sensownie żyć tym, których kocham, i tym wszystkim, których spotykam na swej drodze? Otóż ten sapiencjalny charakter zawsze już, a zwłaszcza dziś, toruje właśnie tej swoistej dyscyplinie jej miejsce na uniwersytecie. Warto przypomnieć, iż nasza słynna „Jagiellonka” stała się naprawdę europejską wszechnicą dopiero wtedy, kiedy królowa Jadwiga założyła na niej Wydział Teologiczny. Warto też przytoczyć spostrzeżenie Konfucjusza: „Czym jest mądrość? Znać ludzi. Czym jest godność człowieka? Kochać ludzi”. „Wszelkie poznanie zamyka się w miłości.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 55.

³⁴ *Być dla, czyli myśleć sercem*, dz. cyt., s. 165.

³⁵ Tamże, s. 115-136.

Dlatego miłość znosi mądrość, ponieważ jest ona najwyższą mądrością”, uważał Hermann Stehr³⁶. Wielu pragnie posiadać mądrość i zbiera wiedzę, doświadczenie, mądrość życiową. Stają się oni coraz mądrzejsi, zyskują znajomość ludzi i nadchodzi kiedyś taka chwila, że już nikt nie może im niczego wmawiać. Ale na zrobienie kolejnego kroku decydują się już tylko nieliczni – na krok do królewskiej dyscypliny: do miłości. Znać ludzi i mimo to ich kochać, na tym ugruntowana jest nasza godność. Kto zna ludzi ze wszystkimi ich słabościami, z ich licznymi mrocznymi stronami i porażkami, często odwraca się od nich. Takie poznanie może bowiem przerażać. Tylko miłość pozwala nam znowu podejść bliżej, ująć za rękę, zrozumieć. Tylko ona pozwala na przyjęcie niedoskonałości, bez wydawania pośpiesznych wyroków. A ponieważ wszyscy przecież pragniemy być kochani, i to bez stawiania warunków, pozostaje ideał postulowany przez Novalisa: „Miłość jest ostatecznym celem historii świata, ona jest Amen wszechświata”³⁷.

6. PRAGNIENIE SZCZĘŚCIA DAŻENIEM DO ZBAWIENIA

A. Nossol utożsamienia zbawienie z autentycznym szczęściem człowieka³⁸. Jest błędem dostrzegać autonomię szczęścia bez Boga, który powinien być źródłem i dawcą wszelkiego szczęścia dla człowieka. Nie może być rozdziału pomiędzy czią Boga i naszym dążeniem do szczęśliwości. To prawda, że „Bóg stworzył wszystko ku swej czci i chwale”. Ale słuszne jest także przekonanie, że największą cześć oddaje mu człowiek przez swoje integralnie rozumiane szczęście, swą radość oraz błogie zadowolenie życiowe. Jeżeli przez prawdziwe szczęście będziemy rozumieli życie dające trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie, wtedy wolno nam teologicznie nauczać, że takiego właśnie życia pragnie dla nas Bóg, bo przez nie prowadzi ludzi też do wiekistej szczęśliwości. Przeznaczeniem człowieka jest niebo. Ten „soteriologiczny” eudajmonizm jest zatem zharmonizowany z

³⁶ Za: A. NOSSOL, *Formalne i merytoryczne elementy teologii XXI wieku*, art. cyt., s. 56.

³⁷ Tamże, s. 57.

³⁸ *Arcybiskup Nossol. Miałem szczęście w miłości. Z biskupem opolskim rozmawiają Krzysztof Żyzik i Krzysztof Ogiolda*, Opole 2007.

humanizmem chrześcijańskim i można – zdaniem A. Nossola – mówić o humanistyczno-eudajmonologicznym wymiarze zbawienia³⁹.

Teologia, jaką uprawia abp prof. Alfons Nossol, jest z jednej strony niezwykle trudna, systematyczna, dogmatyczna, wymagająca wiary i myślenia, a z drugiej – egzystencjalna i niezwykle bliska każdemu człowiekowi. Jest w niej bardzo dużo teoretycznych spekulacji, opartych szczególnie na teologii niemieckiej, które jednak zawsze znajdują swoje praktyczne uzasadnienia i egzystencjalne aplikacje oraz pobudzają do wyobraźni i myślenia⁴⁰. W centrum tej teologii jest Bóg, Jezus Chrystus, i człowiek ukierunkowany na Boga. Tak uprawiana teologia jest nie tylko nauką, ale przede wszystkim sztuką życia⁴¹ prowadzącą do radości, szczęścia i w końcu do zbawienia.

SUMMARY

Theology as Cultivated by Archbishop Professor Alfons Nossol

The archbishop of Opole diocese and the professor of dogmatic theology, Alfons Nossol, is a man of paradox and compatible dualism. His episcopal mitre and the professorial chair, as Waclaw Hryniewicz writes, remain in the state of constant tension, as both of them require full commitment, while the mind, heart, stamina and life itself exist only in the singular. Attempts to link those apparent opposites eventually lead to paradoxical expressions, such as “the thinking heart” or “the loving mind”.

The specific character of theology cultivated by A. Nossol consists in focusing everything on the human being, who by nature, is a religious creature – homo religiosus. This is because theology, which “talks about God”, must at the same time talk about the man. John Paul II in his first encyclical “Redemptor hominis” emphasized that “all the ways of the

³⁹ A. NOSSOL, *Formalne i merytoryczne elementy teologii XXI wieku*, art. cyt., s. 60.

⁴⁰ A. Nossol pisze na przykład: „Z jak wielką ofiarą to Boże dawanie się wiąże, wystarczy choćby tylko spojrzenie na krzyż, który Karl Rahner nazwał wymownie: „ołtarzem najwyższego wydarzenia miłości”, tenże, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, dz. cyt., s. 46.

⁴¹ R. ROGOWSKI, *Teologia i życie*, w: *Teologia jako sztuka życia*, red. R. ROGOWSKI, A. MAŁACHOWSKI, Wrocław 2008, s. 7-17.

Church lead to the man”, and that “the man is the first and most fundamental way of the Church”. Hence, A. Nossol draws a conclusion that a man is a question, and Jesus Christ is the definitive reply. A man is the God’s concrete place on the earth, homo – locus theologicus.

Theology cultivated by A. Nossol is on the one hand unusually difficult, systematic, dogmatic, requiring faith and thinking, but on the other hand, it is existential and unusually close to every man. There are many theoretical speculations in it, based particularly on German theology, but still, they always have their practical grounds and existential applications as well as they are stimulating for imagination and thinking. In the centre of this theology, there is God – Jesus Christ and the man oriented to God. Theology approached this way is not only learning, but above all, the art of life, leading to joy, happiness and eventually to salvation.

KS. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC

INTERPRETACJA SYMBOLU NICEJSKIEGO W ŚWIETLE TEOLOGII KERYGMATYCZNEJ

Dyskusje na temat teologii kerygmatycznej rozpoczęli J.A. Jungmann, H. Rahner, J. Hopfinger, postulując ukierunkowanie teologii na służbę przepowiadaniu i życiu chrześcijańskiemu¹. Tak rozumiana teologia koncentruje się wokół kerygmatu chrześcijańskiego, który jest głoszeniem prawdy objawionej przez Boga w Jezusie Chrystusie w celu nawrócenia i zbawienia ludzi². Dlatego jest on nie tylko przekazywaniem treści prawdy objawionej, jakby informacją o tym, co mówi Bóg, ale jest także wydarzeniem zbawczym, doświadczeniem działania Boga w Jezusie Chrystusie³.

Wydaje się, że współczesna teologia ciągle jeszcze nie docenia roli i znaczenia kerygmatu w dogmacie, przez co ten ostatni staje się suchym, niekiedy skostniałym sformułowaniem. Tymczasem między kerygmatem a dogmatem istnieje nierozzerwalny związek. Kerygmat ożywia dogmat dzięki temu, że zawiera żywe słowo Boże zapisane w Piśmie Świętym⁴.

¹ Por. B. BRZUSZEK, M. RUSECKI, *Kerygmatyczna teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, (dalej: EK VIII), kol. 1365.

² Por. A. PACIOREK, *Kerygmat*, w: EK VIII, kol. 1360.

³ Por. B. BRZUSZEK, *Kerygmat. 3. W teologii dogmatycznej*, w: EK VIII, kol. 1363.

⁴ BENEDIKT XVI – JOSEPH RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, wyd. 4, Donauwörth 2005, s. 57.

Dogmat natomiast stanowi swego rodzaju komentarz do Pisma Świętego⁵.

Podjmując refleksję nad interpretacją *Symbolu nicejskiego* w świetle teologii kerygmatycznej, chcemy odnaleźć i opisać chrześcijański kerygmat obecny w tym dokumencie, stanowiącym przecież pierwszy oficjalny zbiór definicji dogmatycznych w Kościele.

1. PRAWDA O JEDYNYM BOGU I JEDYNYM PANU

Wyznanie wiary rozpoczyna się słowami: „Wierzimy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa [...]”⁶. Sformułowanie zawierające słowa „jeden Bóg Ojciec” i „jeden Pan Jezus Chrystus” mogło być pierwotnie skierowane przeciw gnostykom, którzy dzielili Boga na wielość zasad czy eonów, albo też przeciw Marcjonowi, który utrzymywał, że „okrutny” Bóg Starego Testamentu nie mógł być Ojcem Jezusa Chrystusa⁷. Uwarunkowania historyczne nie są jednak najważniejsze. Najważniejsze w tym sformułowaniu jest to, że ma ono źródło w Bożym Objawieniu i z niego wypływa. Dlatego zachowuje swoją aktualność.

Prawdę o jedyności Boga objawia ostatecznie Jezus Chrystus, kiedy podczas nauczania w świątyni jerozolimskiej odpowiada na pytanie uczonego w Piśmie, dotyczące największego przykazania, w następujących słowach: „Pierwsze jest: «Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden. Będziesz miłował Pana Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą». Drugie jest to: «Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego». Nie ma innego przykazania większego od tych” (por. Mk 12,29-31). Jezus odwołuje się do starotestamentowego tekstu Pwt 6,4, który w zwięzły sposób przekazuje prawdę o jedyności Boga: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym”. W wypowiedzi Jezusa

⁵ Por. *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, red. B. SESBOUÉ, J. WOLIŃSKI, t. I, tłum. P. RAK, Kraków 1999. W *Prezentacji* B. Sesboué pisze, że dogmat chrześcijański należy rozumieć zawsze jako „interpretację i wyjaśnienie jakiejś myśli, która znajduje się w Piśmie Świętym” (s. 13).

⁶ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, układ i oprac. A. BARON, H. PIETRAS, t. I: 325-787, Kraków 2003 (dalej: DSP I), s. 25.

⁷ Por. *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 93.

istotne jest to, że prawda o jedyności Boga i przykazanie miłości Boga i bliźniego warunkują się wzajemnie. Jedyność Boga wynika z miłości niepodzielnej, wykluczającej wiarę w innych bożków. Wiara w jedynego Boga zakłada niepodzielną miłość „całym sercem, duszą, umysłem i mocą”. Wyrażenia te wskazują na zaangażowanie całej ludzkiej osoby, w tym także jej mocy umysłowej (gr. *dianoia*)⁸. Jezus Chrystus wyraża tę prawdę w jeszcze innych słowach: „Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” (Mt 6,24; por. Łk 16,13).

Soborowe sformułowania „jeden Bóg Ojciec” i „jeden Pan Jezus Chrystus” są zakorzenione w teologii św. Pawła. Ich bezpośrednią podstawą jest natchniony tekst z Pierwszego Listu do Koryntian, w którym występują oba wyrażenia: „A choćby byli na niebie i na ziemi tak zwani bogowie – jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów – dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,4-6). Pisząc te słowa, Apostoł ma na myśli nie tylko greckie bóstwa Olimpu czy inne bóstwa astralne, ale także nawiązuje do zwyczaju ubóstwiania władców i imperatorów, którym nadawano w owym czasie boski tytuł *kyrios*⁹.

Rozważając i komentując tekst Pawłowy, ojcowie soboru w Nicei wyrażają na nowo prawdę o istnieniu tylko jednego Boga Ojca i jednego Pana Jezusa Chrystusa. Zdają oni sobie sprawę, że ma ona fundamentalne znaczenie dla całej egzystencji chrześcijanina. Jeśli Apostoł pisze w tym samym fragmencie swojego listu, że my „istniejemy tylko dla jednego Boga Ojca” i „jesteśmy dzięki jednemu Panu Jezusowi Chrystusowi” (por. 1 Kor 8,6), to chce w ten sposób wskazać na ostateczny cel życia człowieka i jego najgłębszy sens, który odsłania się w Jezusie Chrystusie. Życie każdego człowieka ma swój początek i kres w Bogu. Jeden Bóg w Trójcy powołuje człowieka do istnienia z niczego. Przez odkupienie w Jezusie Chrystusie powołuje go też do życia dziecka Bożego¹⁰.

Niestety, prawda o jedynym Bogu, którą *Symbol nicejski* przypomina na samym początku, jest ciągle zagrożona niebezpieczeństwem bałwochwalstwa. Wspomina o tym Apostoł, pisząc o „ofiarach składanych bożkom” (por. 1 Kor 8,4). Dzisiaj również istnieje

⁸ Por. J. GNILKA, *Marco*, tłum. włoskie G. POLETTI, Assisi 1987, s. 663.

⁹ Zob. S. CIPRIANI, *Le lettere di Paolo*, wyd. 7, Assisi 1991, s. 167.

¹⁰ Tamże, s. 168.

niebezpieczeństwo tworzenia sobie bożków. Miernikiem w tej sprawie jest ilość poświęcanego czasu, zdolności, energii i sił, czy nawet serca. Człowiek może je poświęcać samemu sobie, swoim przyjemnościom, zyskowej pracy, zdobywaniu informacji itd., zapominając o jedynym Bogu i Panu. Nie żyje już dla jednego Boga Ojca i jego życie nie jest zakorzenione w jedynym Panu Jezusie Chrystusie. Dlatego słowa nicejskiego *Symbolu* o wierze w jedynego Boga i w jedynego Pana stają się szansą odnalezienia właściwego sensu życia i jego ostatecznego celu.

2. BÓG JEST OJCEM

W treści soborowego dokumentu jest obecny temat ojcostwa Boga. Bóg jest nazwany „Ojcem Wszechmogącym”. Prawdę o ojcostwie Boga objawia w pełni Jezus Chrystus. Czyni to szczególnie poprzez nazywanie Boga „mój Ojciec” czy też wprost zwracając się do Niego aramejskim słowem *Abbà*, które można tłumaczyć jako „mój kochany Ojciec” albo „Tato, Tatusiu”¹¹. A zatem Bóg jest przede wszystkim Ojcem Jezusa Chrystusa, a On Jego naturalnym Synem. W tajemnicy Trójcy Świętej Ojciec rodzi Go odwiecznie w Duchu Świętym¹².

Bóg jest Ojcem nie tylko dla Jezusa Chrystusa. Ze względu na to, że przez chrzest każdy człowiek zostaje „zanurzony w Chrystusa Jezusa” (por. Rz 6,3nn), ojcostwo Boga dotyczy także wszystkich ochrzczonych. Dlatego w swoim Jednorodzonym Synu Bóg ma wielu synów, to znaczy swoje przybrane dzieci (por. Ga 4,6). W *Kazaniu na górze* Jezus mówi z naciskiem o „ojcostwie Boga” w odniesieniu do uczniów i tłumu, powtarzając 16 razy słowa „twój Ojciec” lub „wasz Ojciec”¹³.

Soborowe określenie „Bóg Ojciec” pochodzi z teologii św. Pawła¹⁴. W jego pismach Bóg nazywany jest „naszym Ojcem” (por. Ga 1,3), „Ojcem wszystkich” (por. Ef 4,6), „Ojcem, dla którego my istniejemy” (por. 1 Kor 8,6). Apostoł wyraża w ten sposób nasze przybrane synostwo, którego jesteśmy uczestnikami na mocy sakramentu chrztu.

¹¹ Temat ten omawia szeroko i dokładnie J.D. SZCZUREK, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003, s. 83-90.

¹² Por. F.X. DURRWELL, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1995, s. 129n.

¹³ Ewangeliczne teksty rozważa w tym aspekcie N. SILANES, *Dio, Padre nostro*, Bologna 1994, s. 29nn.

¹⁴ Por. *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 95.

Jednak w ujęciu ojców soboru w Nicei idea ojcostwa Boga rozciąga się także na całe stworzenie. Chodzi tu o powszechne ojcostwo Boga, na które wskazuje połączenie określenia „Ojciec” z określeniem „Wszchemogący” (gr. *Pantokrator*). To ostatnie oznacza Króla i Pana wszechświata. Według *Septuaginty* Bóg *Pantokrator* jest tożsamy z Bogiem *Jahwe* Starego Testamentu. Dlatego przekłada ona hebrajskie *Jahwe Sabaoth* lub *El Shaddaj* na greckie *Pantokrator*. Przykładami są następujące teksty: „Dawid stawał się coraz potężniejszy, bo Pan, Bóg Zastępów (hebr. *Jahwe Sabaoth*, LXX: *Kyrios Pantokrator*), był z nim” (2 Sm 5,10); „A teraz przemówisz do sługi mojego, Dawida: To mówi Pan Zastępów (hebr. *Jahwe Sabaoth*; LXX: *Kyrios Pantokrator*): «Zabrałem cię z pastwiska spośród owiec, abys był władcą nad ludem moim, nad Izraelem»” (2 Sm 7,8); „Szczęśliwy kogo Bóg karci, więc nie odrzucaj nagan Wszchemocnego (hebr. *El Shaddaj*, LXX: *Pantokrator*” (Hi 5,17). Znamienne jest to, że w przytoczonych tekstach, tytuł *Pantokrator* zawiera w sobie ideę ojcostwa Boga. Bóg jest Ojcem dla Dawida i dla całego Izraela. Jest Ojcem, który wychowuje poprzez karcenie (por. Hi 5,17).

Prawda o ojcostwie Boga w stosunku do Jezusa Chrystusa, do ochrzczonych i do wszystkich stworzeń jest fundamentalną prawdą wiary. *Symbol nicejski* przypomina tę prawdę w prosty sposób i pozwala na nowo ją przeżywać. Najpierw ukazuje on Boga jako Ojca całego stworzenia i początek wszystkiego, a następnie wyraża prawdę o Jego naturalnym ojcostwie wobec Jednorodzonego Syna, Jezusa Chrystusa¹⁵. Jedynie pośrednio wskazuje on na ojcostwo Boga względem ludzi ochrzczonych, mówiąc o zstąpieniu Syna „dla nas i dla naszego zbawienia”.

Prawda o ojcostwie Boga leży u podstaw całej moralności chrześcijańskiej. Jawi się ona jako synowska odpowiedź na ojcowską postawę Boga¹⁶. W Liście do Efezjan św. Paweł pisze: „Zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3,14-15). W tekście greckim „wzelki ród na niebie i na ziemi” jest określony słowem *patria*, które może być tłumaczone polskim słowem „ojcostwo”. W związku z tym natchniony tekst wskazuje na to, że ojcostwo Boga jest źródłem i wzorem wszelkiego ludzkiego ojcostwa i macierzyństwa. Przede wszystkim jednak Apostoł chce ukazać ojcostwo Boga jako siłę jednoczącą całe stworzenie w jedną

¹⁵ Por. J.D. SZCZUREK, *Bóg Ojciec...*, dz. cyt., s. 338.

¹⁶ Por. *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 97.

rodzinę. Obejmuje ona wszystkich ludzi, a także aniołów, którzy w Jezusie Chrystusie tworzą „jedno ciało” (por. Ef 1,10)¹⁷.

3. BÓG JEST STWÓRCĄ

Nicejskie wyznanie wiary nie stanowi formalnej wypowiedzi o transcendentnej, wiecznej i niedostępnej Trójcy, lecz jest opowiadaniem o Jej dziełach w historii dla dobra ludzi¹⁸. Pierwszym dziełem jedynego Boga w Trójcy jest stworzenie. Dlatego *Symbol nicejski* rozpoczyna opowiadanie o Jego dziełach właśnie od prawdy o stworzeniu.

W pierwszym zdaniu ojcowie soborowi przypisują dzieło stworzenia „Ojcu Wszechmogącemu”, nazywając Go „Stworzycielem wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”. Później jednak stworzenie świata odnoszą do jednego Pana Jezusa Chrystusa: „przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i co jest na ziemi”. Wyrażenie „przez którego wszystko się stało” jest ponownym nawiązaniem do 1 Kor 8,4-6: „jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało”, a także jest nawiązaniem do prologu Ewangelii św. Jana o Słowie: „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1,3). Na podstawie tych tekstów ojcowie wyrażają prawdę o stwórczym działaniu Ojca i stwórczym działaniu Pana Jezusa Chrystusa. Ich działanie jest więc wspólne. Ojciec jest Stwórcą, ponieważ „od Niego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy” (1 Kor 8,6), ale Stwórcą jest także Pan, Jezus Chrystus, „przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6).

Słowa prologu o Słowie „wszystko przez Nie się stało” (J 1,3) ukazują wszechmoc Syna. A zatem nie tylko Ojcu przysługuje przymiot wszechmocy – Synowi również. Dlatego tekst Janowy wskazuje na bóstwo Słowa. Słowo jest Bogiem wszechmogącym, który jest początkiem całego stworzenia¹⁹.

Natomiast wyrażenie o stworzeniu przez Ojca „rzeczy widzialnych i niewidzialnych” oraz stworzeniu przez Pana Jezusa Chrystusa „tego, co jest w niebie i co jest na ziemi” pochodzi z chrystologicznego hymnu św.

¹⁷ Zob. S. CIPRIANI, *Le lettere di Paolo*, dz. cyt., s. 562.

¹⁸ Por. *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 90.

¹⁹ Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, rozdz. 1, wykład drugi, nr 69, Kęty 2002, s. 45. Autor odwołuje się do komentarza św. Jana Chryzostoma.

Pawła: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi [...]” (Kol 1,15-16).

Prawda o stworzeniu „nieba i ziemi” jest wyraźnie objawiona w Starym Testamencie w wielu tekstach. Mówi o tym już pierwsze zdanie Pisma Świętego: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1). Jednak sformułowanie wyznania wiary soboru w Nicei odzwierciedla raczej inny natchniony tekst ze Starego Testamentu, a mianowicie tekst z Księgi Nehemiasza: „Ty, Panie, jesteś jedyny. Ty uczyniłeś niebios, niebios niebios i całe ich wojsko; ziemię i wszystko, co na niej; morza i wszystko, co w nich” (Ne 9,6). Słowa te stanowią fragment modlitwy dziękczynnej (hebr. *berakah*) Izraela podczas liturgii pokutnej za grzechy (por. Ne 9,2-3)²⁰. Wspominanie dzieła stworzenia świata oraz innych zbawczych dzieł Jahwe w historii narodu wybranego ma szczególne znaczenie. Pomaga ludziom uświadomić sobie grzech i stanąć w prawdzie wobec Stwórcy i Zbawiciela.

Symbol nicejski powtarza wyrażenia z Księgi Nehemiasza o stworzeniu „nieba i tego, co jest w nim” oraz o stworzeniu „ziemi i wszystkiego, co jest na niej”. Można przypuszczać, że wprowadzenie tych wyrażen do *Symbolu* ma służyć temu samemu celowi, a mianowicie powinno przypominać ludziom o tym, że są stworzeniami Boga i uczyć ich postawy pokory i czci wobec Stwórcy.

Prawda o Bogu Stwórcy wszystkich rzeczy inspirowa człowieka do poznawania Go poprzez stworzenia i do uświadamiania sobie otrzymywanych od Niego darów. To z kolei prowadzi do urzeczywistnienia celu stworzenia, który stanowi chwala Boża. Ostatecznie jest ona jasnym poznaniem Boga i uczestnictwem w Jego dobrach, z czego wypływa uwielbienie Stwórcy²¹.

Sobór w Nicei przekazuje zatem istotną prawdę o stworzeniu świata, podkreślając jego wymiar powszechności. Bóg jest stwórcą wszystkiego, co tylko istnieje. Oprócz świata widzialnego stwarza też świat niewidzialny.

²⁰ Por. *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, wyd. 2, red. wyd. polskiego W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2001, s. 584.

²¹ W bardzo klarowny i systematyczny sposób pisze na temat celu stworzenia J. BUXAKOWSKI, *Stwórca i stworzenie. Teologia prawd wiary*, t. IV, Pelplin 1998, s. 119-127.

Symbol nicejski ukazuje stworzenie jako wspólne dzieło Ojca i Syna. Nie wyklucza to oczywiście udziału Ducha Świętego w akcie stwórczym. Przeciwnie, akt ten zakłada Jego udział razem z Ojcem i Synem. Dlatego całe stworzenie nosi w sobie ślady stwórczej mocy Trójcy.

4. JEZUS JEST PANEM I ZBAWICIELEM

Najwięcej miejsca ojcowie soborowi poświęcają wyrażeniu prawdy o Jezusie Chrystusie. Najpierw starają się określić, kim On jest, ujmując od strony ontycznej Jego Osobę. Potem opisują Jego zbawczy czyn.

a. Pan Jezus Chrystus

Pierwsze określenie „Pan Jezus Chrystus” pochodzi od św. Pawła. W jego pismach pojawia się ono w następujących formach: „Pan nasz Jezus Chrystus” (por. Rz 5,1); „Jezus Chrystus, Pan nasz” (por. Rz 7,24) lub w odwrotnej kolejności: „Chrystus Jezus” (por. Rz 6,23; 8,39). Określenia te wyrażają prawdę o Jezusie jako Pomazańcu Pańskim, Mesjaszu, Pasterzu i eschatologicznym Zbawcy. Połączenie imienia „Jezus” z tytułem „Chrystus” służy ukazaniu tożsamości osoby i funkcji, egzystencji i misji²². A zatem to krótkie określenie osoby Jezusa posiada głęboki sens i znaczenie. *Symbol nicejski* pomaga w ich odkrywaniu. Wypowiadając słowa „wierzę w Pana, Jezusa Chrystusa”, uznaję Go za mojego Pana i Zbawiciela. W ten sposób wyznaję wiarę Apostołów Piotra i Jana, którzy mówili przed Sanhedrynem o Jezusie Chrystusie: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12).

Kolejne określenie w nicejskim *credo* dotyczące osoby Jezusa, to „Syn Boży”. Zostaje ono przejęte z wyznania Piotra pod Cezareą: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). Określenie to jest również obecne w tytule Ewangelii św. Marka: „Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym” (Mk 1,1), oraz w wyznaniu setnika po śmierci Jezusa: „Prawdziwie, ten był Synem Bożym” (Mk 15,39). Teologiczny sens chrystologicznego określenia „Syn Boży” zostaje rozwinięty w teologii św. Pawła, który nazywa Jezusa „Synem Bożym” (2 Kor 1,19; Ga 2,20; Ef 4,13), oraz „Synem” w sensie absolutnego i naturalnego synostwa (1 Kor 15,28). Apostoł opisuje też relacje między Bogiem a

²² Por. *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 100.

„Jego Synem”. I tak Bóg „zsyła swego Syna w ciełe” (por. Rz 8,3; por. Ga 4,4), „nie oszczędza własnego Syna, lecz wydaje Go za nas wszystkich” (por. Rz 8,32). Czyni Go także „wzorem” dla wszystkich ludzi: „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (por. Rz 8,29). Bóg „przenosi nas” nas również do „królestwa swego umiłowanego Syna” (por. Kol 1,13). Według Dziejów Apostolskich Szaweł po swoim nawróceniu zaczyna głosić w synagogach, że „Jezus jest Synem Bożym” (por. Dz 9,20). W ujęciu św. Pawła synostwo Boże Jezusa ma charakter wyjątkowy, transcendentny. Nigdy nie jest rozumiane jako synostwo nabyte lub przybrane. Jest ukazane natomiast jako synostwo istniejące przed ziemskim życiem Jezusa. Preegzystencja Jego synostwa wynika z posłania Syna przez Ojca, o którym pisze natchniony autor: „On to zesłał Syna swego w ciełe podobnym do ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu wydał w tym ciełe wyrok potępiający grzech” (Rz 8,3; por. Ga 4,4)²³.

Symbol nicejski zawiera krótki komentarz i wyjaśnienie biblijnego określenia „Syn Boga” w postaci sformułowania: „zrodzony z Ojca”. Myśl *Symbolu* jest następująca: Jezus Chrystus jest Synem Bożym, ponieważ jest zrodzony z Ojca. Ojcowie soboru nie interpretują szerzej zagadnienia zrodzenia z Ojca. Z wypowiedzi Euzebiusza z Cezarei, który uczestniczył w soborze w Nicei, wynika, że nie chciano komentować ani wyjaśniać, na czym polega to „zrodzenie”: „Słowa Boże pouczają, że został On zrodzony z Ojca, chociaż sposób zrodzenia jest nie do wypowiedzenia i nie do pojęcia dla żadnej stworzonej natury”²⁴.

Ojcowie soboru wprowadzają też do tekstu *Symbolu* biblijne określenie „Jednorodzony” (gr. *monogenes*), które znajduje się w natchnionych tekstach św. Jana. Dwukrotnie pojawia się ono w prologu Ewangelii św. Jana: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1,14); „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (J 1,18). Występuje ono jeszcze dwukrotnie w dalszej części Ewangelii: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał [...]” (J 3,16); „Kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego” (J 3,18). Określenie to jest echem

²³ Por. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, wyd. 3, Firenze 1984, s. 74.

²⁴ Wypowiedź ta pochodzi z *Listu Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, który został dołączony do dokumentów Soboru Nicejskiego. Zob. DSP I, s. 59.

hebrajskiego wyrażenia *yahid*, to znaczy „jedyne drogi, umiłowany”, które zostaje użyte w Rdz 22,2.12.16 w stosunku do Izaaka, syna Abrahama (por. Hbr 11,17)²⁵. W języku Nowego Testamentu wskazuje na osobową jedność i tożsamość Jezusa. On jest Tym jedynym, umiłowanym Ojca.

Ojcowie soboru wprowadzają własne teologiczne wyjaśnienie określenia „Jednorodzony” za pośrednictwem zwrotu „to znaczy” (*tout' estin*). Brzmi ono następująco: „Jednorodzony, to jest (*tout' estin*) z istoty Ojca, Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, a nie uczynionego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało [...]”²⁶. Wyjaśnienie to ukazuje równość w naturze Jezusa z Ojcem i Jego Boską tożsamość. Jezus, zrodzony z Ojca, jest Bogiem równym Ojcu, czyli jest „współistotny (gr. *homoousion*) Ojcu”²⁷. Warto zauważyć, że ojcowie soboru posługują się nie tylko wyrażeniami biblijnymi, jak: „zrodzony, jednorodzony, światłość”, ale także pozabiblijnymi, jak: „współistotny” czy „światłość ze światłości”²⁸.

Ostatecznie *Symbol nicejski* ukazuje całkowitą odmiennność synostwa Jezusa w porównaniu z naszym przybranym synostwem Bożym oraz wskazuje na wyjątkowość i jedyność Jezusa. Jest On tym Jedynym, który prawdziwie jest zrodzony z Boga, dlatego jest kimś większym od wszystkich i od wszystkiego, nawet od świątyni jerozolimskiej (por. Mt 12,6)²⁹.

b. Jezus zbawia

Oprócz stwórczej mocy Jezusa Chrystusa nicejskie wyznanie wiary przekazuje prawdę o Jego zbawczym czynie. Opis tego czynu jest wyrażony w schemacie „zstąpienie – wstąpienie” na podstawie chrystologicznego hymnu: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie [...]. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka, uniżył samego

²⁵ Por. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, s. 19.

²⁶ DSP I, s. 25.

²⁷ Zdanie „zrodzony, nie uczyniony, współistotny Ojcu” zawiera odpowiedź na herezję Ariusza, który twierdził, że Jezus jest „zrodzony”, czyli „stworzony”, a przez to nie jest „współistotny Ojcu”.

²⁸ To ostatnie (gr. *fos ek fotos*) występuje u Filona, Plotyna, Psedo-Justyna i Hipolita, zob. DSP I, s. 25, przypis 2.

²⁹ Por. *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 101.

siebie [...]. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył [...]" (Flp 2,6-9)³⁰. W ujęciu Soboru Nicejskiego brzmi on następująco: „[Pan Jezus Chrystus] który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił i przyjął ciało, stał się człowiekiem, cierpiał i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił do nieba, przyjdzie sądzić żywych i umarłych”³¹.

Pierwszym zbawczym czynem Jezusa Chrystusa jest Wcielenie. Wyrażenie Janowe „Słowo stało się ciałem” (J 1,14) zostaje tu zastąpione czasownikiem „wcielił się” (gr. *sarkothenta*). Ze względu na błąd Apolinarego, który twierdził, że we Wcieleniu Syn przyjmuje jedynie ciało człowieka, ojcowie soboru dodają głosę, która precyzuje, na czym polega Wcielenie, a mianowicie dodają czasownik „uczłowieczył się” (gr. *enanthropesanta*), to znaczy przyjął pełną naturę ludzką z ciałem i rozumną, wolną duszą³².

Charakter zbawczy czynu Jezusa zostaje wyrażony słowami: „dla nas i dla naszego zbawienia”. U podstaw tego wyrażenia znajduje się nauka św. Pawła o usprawiedliwieniu, gdzie Apostoł mówi o śmierci, ukrzyżowaniu lub wydaniu Jezusa Chrystusa, posługując się zwrotem „za nas” (por. Rz 5,8; 8,32; Ef 5,2), „za was” (1 Kor 1,13; 11,24), „za wszystkich” (2 Kor 5,14n), „dla nas” (2 Kor 5,21). Kiedy indziej mówi on o wydaniu, śmierci lub ofierze Jezusa „za nasze grzechy” (Rz 4,25; 1 Kor 15,3; Ga 1,4), „za grzechy” (por. Hbr 10,12; 1 P 3,18). Szczególnie wymowny jest tekst z Drugiego Listu do Koryntian, w którym Apostoł pisze: „On to [Bóg] dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21). Słowa te należy interpretować w tym sensie, że zbawczy czyn Jezusa polega na tym, że jednocząc się z ludzką naturą, przyjmuje na siebie konsekwencje grzechu (jak cierpienie, śmierć, kara, itp.), nie stając się w żaden sposób „grzechem” czy „grzesznikiem”. Będąc całkowicie „niewinnym”, Jezus płaci za nas (gr. *hyper hemon*) cenę wykupu grzesznika, ponieważ we Wcieleniu staje się naszym Bratem i nową Głową rodziny ludzkiej³³.

Kolejne wyrażenie mówiące o „cierpieniu i zmartwychwstaniu trzeciego dnia” pochodzi z pierwszej zapowiedzi męki i zmartwychwstania. Jezus mówi o tym, że „musi iść do Jerozolimy i wiele cierpieć [...]; że będzie zabity i trzeciego dnia zmartwychwstać” (Mt

³⁰ Tamże, s. 103-104.

³¹ DSP I, s. 25.

³² Por. *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 104.

³³ Por. S. CIPRIANI, *Le lettere di Paolo*, dz. cyt., s. 293-294.

16,21). Wyrażenie to znajduje się też w najstarszym fragmencie katechezy chrześcijańskiej w 1 Kor 15,3-6. Jest w niej powiedziane, że Chrystus „zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem” (w. 4). Dopowiedzenie „zgodnie z Pismem” wskazuje na to, że cierpienie i zmartwychwstanie Jezusa należą do pierwotnego zamysłu Bożego³⁴.

Słowa o „wstąpieniu do nieba” Jezusa pochodzą z Ewangelii św. Marka i św. Łukasza: „Po rozmowie z nimi Pan Jezus został wzięty do nieba i zasiadł po prawicy Boga” (Mk 16,19); „A kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi i został uniesiony do nieba” (Łk 24,51). Pełniejszy opis Wniebowstąpienia jest zawarty w Dziejach Apostolskich: „Po tych słowach uniósł się w ich obecności w górę i obłok zabrał Go im sprzed oczu. Kiedy uporczywie wpatrywali się w Niego, jak wstępował do nieba, przystąpili do nich dwaj mężowie w białych szatach. I rzekli: «Mężowie z Galilei, dlaczego stoicie i wpatrujecie się w niebo? Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzicie Go wstępującego do nieba»” (Dz 1,9-11).

Wstąpienie Jezusa do nieba, które według Tradycji zostaje zapowiedziane w cudownym „zabranii” Eliasza do nieba (por. 2 Krl 2; Syr 48,8-12; 50,20-22), należy do wydarzeń paschalnych. Jezus wchodzi do chwały jako Pan (*Kyrios*) (por. Dz 10,36)³⁵.

Natomiast ostatnie wyrażenie dotyczące sądu powszechnego „przyjdzie sędzić żywych i umarłych” pochodzi z teologii św. Piotra i św. Pawła. Pierwszy pisze o poganach: „Oni zdadzą sprawę Temu, który gotów jest sędzić żywych i umarłych” (1 P 4,5). Drugi zwraca się do Tymoteusza: „Zaklinam cię wobec Boga i Chrystusa Jezusa, który będzie sędził żywych i umarłych, i na Jego pojawienie się, i na Jego królestwo: głoś naukę [...]” (2 Tm 4,1n). Ponadto formuła ta znajduje się na końcu kerygmatu ogłoszonego przez Piotra u Korneliusza: „On nam rozkazał ogłosić ludowi i dać świadectwo, że Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych” (Dz 10,42).

Słowa mówiące o przyjściu Jezusa Chrystusa na sąd wskazują, że wydarzenie Chrystusa nie jest skończone³⁶. Jego powtórne przyjście, czyli paruzja, rozpocznie czas królestwa chwalebного Chrystusa, w którym tylko niektórzy będą mieli udział. Udział ten zależy od głoszenia Ewangelii i życia zgodnie z jej nauką³⁷. Wyrażenie „żywi i umarli”

³⁴ Por. *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 105.

³⁵ Por. R. PESCH, *Atti degli Apostoli*, Assisi 1992, s. 81.

³⁶ Por. *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 107.

³⁷ Por. S. CIPRIANI, *Le lettere di Paolo*, dz. cyt., s. 723-724.

wskazuje też na to, że w momencie paruzji Pana niektórzy ludzie nie doświadczą śmierci (por. 1 Kor 15,51).

ZAKOŃCZENIE

Wyznanie wiary soboru w Nicei przekazuje kerygmat chrześcijański, czyli żywe słowo Boże, zachowujące zawsze aktualność. Ojcowie soboru wydobywają z biblijnych tekstów wyrażenia i słowa, nadając im własną interpretację i komentarz.

Kerygmat symbolu domaga się wolnej odpowiedzi ze strony człowieka. Odpowiedź ta wyraża się nie tylko słowem, lecz także całym życiem człowieka. Wyznanie wiary posiada zatem implikacje egzystencjalne.

Symbol nicejski głosi prawdę o stwórczym działaniu Boga w Trójcy. Prawda ta wzywa do postawy pokory wobec Stwórcy i odkrywania Jego śladów w stworzeniu. Jest punktem wyjścia do szukania Boga i zbawczego dialogu. Równocześnie jest ona wezwaniem do oddawania czci Ojcu, który stwarza świat przez Syna w Duchu Świętym.

Bóg Stwórca jest jedynym Panem stworzenia. *Symbol nicejski* przestrzega przed tworzeniem sobie innych bogów i przed służeniem innym panom. Uznanie jednego Boga i Pana nie pomniejsza ludzkiej godności, lecz przeciwnie, nadaje jej pełny sens.

Nicejskie *credo* głosi ojcostwo Boga w potrójnym aspekcie. Bóg jest Ojcem Jezusa Chrystusa, który jest Jego naturalnym Synem, Jednorodnym. Jest także Ojcem swoich przybranych dzieci, złączonych przez chrzest z Jednorodnym. Jest wreszcie Ojcem całego stworzenia, które w Nim ma początek i źródło istnienia. Ludzkie ojcostwo i macierzyństwo odnajduje w ojcostwie Boga nie tylko swoją moc, ale wzór i sens.

W centrum *Symbolu nicejskiego* objawiona jest boska osoba Jezusa Chrystusa i Jego zbawcze dzieło. W misterium Wcielenia wchodzi On w historię i przez wydarzenia paschalne nadaje jej nowy, pełny sens.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Symbol von Nikaia im Lichte der kerygmatischen Theologie

Das Dogma und das Kerygma sind verbunden: das Dogma ist als solches nicht unmittelbar schon Kerygma, sondern Norm für das Kerygma. Die unter der Norm des Dogmas verstandene Schrift hingegen ist selbst Kerygma. Das bedeutet, daß es eine ganz besondere Unmittelbarkeit zwischen Schrift und Kerygma gibt, die von anderer Art ist, als die Beziehung des Kerygmas zum Dogma.

Im Artikel *Das Symbol von Nikaia im Lichte der kerygmatischen Theologie* wird die Beziehung zwischen Dogma, Kerygma und Schrift gezeigt. Die einzelne Sätze des Glaubensbekenntnis von Nikaia wurden auf Grund von den bestimmten Texten der Heiligen Schrift zusammengefaßt. Diese Texte werden im Artikel entdeckt und beschrieben.

Das Symbol von Nikaia aber ist selbst eine Interpretation der heiligen Schrift und dadurch wird es zum Kerygma. Der Inhalt des Kerygma bilden die geoffenbarten Wahrheiten: Gott ist einzig, Er ist Schöpfer und Vater, Jesus Christus ist der einzige Herr und Heiland, Er hat alles für uns und unsere Heil gemacht.

KS. JACEK KICIŃSKI

PASTERSKI WYMIAR DUCHOWOŚCI KAPLAŃSKIEJ

Pasterski wymiar duchowości kapłańskiej staje się niezwykle aktualny we współczesnej rzeczywistości Kościoła. Wobec nieustannie następujących przemian społeczno-ekonomicznych i postępującego procesu globalizacji warto zastanowić się nad fundamentami duchowości pasterskiej kapłana. Zawsze przy takiej okazji wskazujemy na źródło życia kapłańskiego. Jest nim sam Jezus Chrystus. Na Jego osobie można dopiero budować całe życie, posługę i duchowość. W naszych rozważaniach podejmiemy próbę ukazania istotnych elementów duchowości kapłana jako pasterza wspólnoty.

1. JEZUS CHRYSZTUS DOSKONAŁYM PASTERZEM

Jezus Chrystus ukazał w sposób doskonały i ostateczny oblicze kapłaństwa Nowego Przymierza. Dokonał On tego poprzez całe swoje ziemskie życie, przede wszystkim zaś w centralnym wydarzeniu swojej męki, śmierci i zmartwychwstania¹. Jako człowiek, a równocześnie Jednorodzony Syn Boży stał się doskonałym Pośrednikiem pomiędzy Ojcem a ludzkością, a dzięki darowi Ducha dał nam bezpośredni dostęp do Boga: „Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna Swego, który woła: Abba, Ojczy!” (Ga 4,6; zob. Rz 8,15). Swoim zatroskaniem o człowieka ukazał przykład miłości pełnej współczucia i szerszego, rzeczywistego udziału w cierpieniach i trudnościach każdego człowieka.

¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Pastores dabo vobis*, 13.

Jezus, jako Dobry Pasterz, lituje się nad tłumem ludzi niemających pasterza, starając się poprzez posługę nauczania doprowadzić każdego do źródła życia, którym jest Jego Słowo (por. Mk 6,34). Współodczuwając z każdym człowiekiem, który do Niego przychodzi, uzdrawia wielu chorych, dając jednocześnie poznać, że pragnie także uzdrowienia duchowego; karmi głodnych, rozmnażając chleb – co stanowi wymowny symbol Eucharystii – wzrusza się na widok ludzkiej nędzy i pragnie jej zaradzić; uczestniczy w bólu tych, którzy opłakują stratę bliskiej osoby; okazuje miłosierdzie grzesznikom i przedkłada je nad składanie jakiegokolwiek ofiary (por. Mt 9,10-13). Taka wrażliwość pomaga Mu spotykać się z każdym człowiekiem i prowadzić z nim dialog². Oddanie się Chrystusa Kościołowi jest więc owocem Jego miłości – jest On zapowiedzianym Dobrym Pasterzem, Tym, który zna wszystkie swe owce, oddaje za nie swoje życie i pragnie zgromadzić wszystkich w jedno, by nastąpiła jedna owczarnia i jeden pasterz (por. J 10,11-16).

Chrystus podczas swojej ziemskiej misji, gromadząc wokół siebie uczniów, by służyli powszechnemu kapłaństwu Nowego Przymierza, powołuje i ustanawia Dwunastu, „aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki” (Mk 3,14-15). Już w czasie swej publicznej działalności, a potem po śmierci i zmartwychwstaniu nadał im szczególną władzę, zarówno wobec przyszłej wspólnoty, jak i w perspektywie ewangelizacji wszystkich narodów. „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,18-20). Jezus ustanawia również ścisłą więź między urzędem powierzonym Apostołom a swoją własną misją: „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje, a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje tego, który mnie posłał” (Mt 10,40), „kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał” (Łk 10,16), „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszczacie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,22-23).

Poprzez swoje życie Jezus Chrystus ukazał związek, jaki zachodzi między miłością bliźniego a miłością Boga. Dlatego też miłowania Pana Boga „całym sercem” nie można oddzielić od miłowania bliźniego (por. Mt 22,36-40). „Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto

² Por. tamże, 72.

miłuje Boga, miłował też i brata swego” (1 J 4,21). Chrystus, mówiąc o sobie, przyrównuje tę miłość do miłości dobrego pasterza, który nie szuka korzyści ani też zysku jako najemnik. Dobry pasterz tak bardzo miłuje swoje owce, że jest w stanie oddać za nie życie (por. J 10,11-15). Stwierdzenie to ukazuje w sposób jednoznaczny, że kapłan ma być znakiem Chrystusowej miłości do ludzi, ma być świadectwem miłości, która dociera aż do krzyża. Jest to wyraz miłości graniczącej z heroizmem³.

Dzięki jedynej i ostatecznej ofercie na krzyżu Jezus pokazał wszystkim swoim uczniom godność i posłannictwo kapłanów Nowego i Wiecznego Przymierza. Wypełnił w ten sposób obietnicę, jaką Bóg dał Izraelowi: „Wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,6). Cały zaś lud Nowego Przymierza stanowi duchową świątynię, święte kapłaństwo dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa.

2. KAPŁAN KONTYNUATOREM PASTERSKIEJ POSŁUGI JEZUSA

Kapłan, tak jak Chrystus, jest posłany od Ojca, w mocy i namaszczeniu Ducha Świętego. Jest on zatem z Kościoła, w Kościele, ale i dla Kościoła rozumianego w sensie tajemnicy, komunii i misji. „Na mocy swej tożsamości kapłańskiej mającej swój wymiar bytowy, stylu i życia misji, kapłan jest uobecnieniem Chrystusa Arcykapłana, Chrystusa Głowy Kościoła, Pasterza i Oblubieńca Kościoła, i na tej też podstawie jest uzdolniony do działania in persona Christi Capitis et Pastoris Ecclesiae”⁴. W tym sensie posłannictwo kapłana jako pasterza stanowi czynnik konstytutywny Kościoła, niezbędny do istnienia i spełniania się kapłaństwa wspólnego wszystkich ochrzczonych i bierzmowanych, jednak nie posiadających święceń kapłańskich⁵.

Prezbiterzy są zatem powołani do przedłużania obecności Chrystusa, Jedynego i Najwyższego Pasterza. Na mocy święceń kapłańskich otrzymują w darze władzę duchową, która jest udziałem we władzy

³ Por. tenże, *Prezbiter człowiekiem miłości. Katecheza środowca (7 VII 1993)*.

⁴ W. SŁOMKA, *Natura i misja kapłaństwa służebnego*, „Ateneum Kapłańskie” 83 (1991), s. 211.

⁵ Por. M. CISŁO, *O tożsamości kapłaństwa służebnego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 34 (1987), s. 76-77.

Jezusa Chrystusa, który kieruje Kościołem poprzez swojego Ducha⁶. Dzięki tej konsekracji, która została dokonana przez Ducha Świętego w sakramencie święceń kapłańskich, życie duchowe kapłanów zostaje naznaczone, ukształtowane i określone przez postawy i wzory postępowania charakteryzujące samego Jezusa Chrystusa, Głowę oraz Pasterza Kościoła, i objawiające się w Jego pasterskiej miłości⁷.

Miłość ta stanowi pełnię realizacji kapłańskiej postawy służebnej, jest bowiem duszą wszelkiej jego działalności spełnianej dla miłości i z miłości. Kapłan, idąc wiernie drogą Jezusa Chrystusa, winien dążyć do całkowitego daru z siebie, do takiej ofiary, jaką uczynił z siebie Chrystus, dając przykład tym, którzy Go naśladowają w urzędzie pasterza⁸. „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie” (por. Łk 6,31) – jest to wyraz miłości uprzedzającej i czynienia dobrze innym. Podtrzymywanie i rozwijanie takiej gotowości jest jednym z głównych celów formacji chrześcijańskiej i kapłańskiej⁹. Na tym właśnie polu wyrasta wielkoduszna gotowość ofiarowania całego swojego życia na służbę Bogu i bliźniemu, z drugiej zaś strony całe życie kapłańskie powinno być nieustannym wzrastaniem w miłości aż do ostatniego daru z samego siebie: „czy to przez życie, czy to przez śmierć, byleby Bóg był uwielbiony” (Flp 1,20).

Skoro kapłaństwo upodabnia do Chrystusa Najwyższego Kapłana, a zarazem Dobrego Pasterza, to oznacza, że sakrament kapłaństwa wyciska w człowieku Chrystusowy „charyzmat duszpasterski” i daje w nim udział¹⁰. Taki właśnie charyzmat kapłan nosi w sobie jako „znamię” szczególnego podobieństwa do Chrystusa, który jest Dobrym Pasterzem: „Właśnie wy w szczególny sposób nosicie na sobie to znamię”¹¹. Owo znamię jest charyzmatem, który wskazuje na pewne uzdolnienie otrzymane od Chrystusa, polegające na tym, że kapłanom powierzona szczególna troska o zbawienie drugich, o prawdę, o miłość i świętość całego Ludu Bożego oraz o duchową jedność Kościoła.

Sakramentalna tożsamość z Jezusem Chrystusem pociąga za sobą także i duchową identyczność życia z Nim. Duchowość bowiem jest

⁶ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Presbyterorum ordinis*, 2 i 12.

⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Pastores dabo vobis*, 21.

⁸ Por. M. SZYMULA, *Fundamentalne elementy duchowości kapłańskiej w świetle nauczania papieża Pawła VI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 10 (1997), s. 375.

⁹ Zob. A. KOLEK, *Od paternalizmu do Ojcostwa*, „Pastores” 33 (2006), s. 32-33.

¹⁰ Por. J. WARZESZCZAK, *Chrystocentryzm kapłaństwa służebnego w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 85 (1993), s. 275-276.

¹¹ JAN PAWEŁ II, *List do kapłanów z 1979 roku*, 5.

przede wszystkim odzwierciedleniem i uobecnieniem duchowości Jezusa Chrystusa, Boga wcielonego i jedyne go Arcykapłana Nowego Przymierza¹². W tym względzie podstawą formacji kapłana jako pasterza jest nieustanna i zażyła wspólnota z Jezusem Chrystusem, którą Ewangelia nazywa „byciem z Chrystusem” w Duchu Świętym¹³. „Potem wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszli do Niego. I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki” (Mk 3,13-15). W sensie teologicznym „bycie z Chrystusem” oznacza także zażyłą i nieustanną łączność z Ojcem przez Syna Jego Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, a więc z całą Trójcą Świętą¹⁴.

3. DUCHOWOŚĆ PASTERSKA

Ten bezinteresowny dar miłości kapłańskiej przyczynia się do wyzwania ofiarności i zdolności do poświęcenia się na wzór Mistrza, aby wszystkich pozyskać dla Niego. Owocem takiej miłości jest postawa służebna, która sięga w głąb duszy prezbitera i obejmuje wszystkich ludzi. Miłość pasterska staje się więc dla kapłana źródłem poszukiwania nowych dróg dla większego dobra Kościoła powszechnego¹⁵. Prezbiterzy, choć nie posiadają pełni kapłaństwa i w wykonywaniu swej posługi są zależni od biskupów, to jednak wiąże ich z nimi godność kapłańska. Na mocy sakramentu kapłaństwa, na podobieństwo Chrystusa, Najwyższego i Wiekuistego Kapłana, są oni wyświęceni, by głosić Ewangelię, by być pasterzami powierzonych im wiernych oraz sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu¹⁶. Poprzez sakramentalny charakter święceń każdy prezbiter zostaje w sposób szczególny upodobniony do Chrystusa jako Jedyne go, Wieczne go i Najwyższego Kapłana Nowego Przymierza miłości, które Ojciec niebieski zawarł z człowiekiem¹⁷. Kapłan jest i może działać in persona

¹² Por. W. SŁOMKA, *Duchowość kapłana*, „Dobry Pasterz” 11 (1991), s. 44.

¹³ Zob. J. MISIUREK, *Jana Pawła II model kapłaństwa na dzisiaj*, „Homo Dei” 3 (2005), s. 49-50.

¹⁴ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Optatam totius*, 8.

¹⁵ Zob. R. CORTI, *Pięć znaków kapłańskiego braterstwa*, „Pastores” 12 (2001), s. 22-29.

¹⁶ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Lumen gentium*, 25.

¹⁷ Por. B. LEWANDOWSKI, *Formacja permanentna*, „Ateneum Kapłańskie” 83 (1991), s. 66.

Christi Capitis et Pastoris Ecclesiae. Godność taka i możliwość działania w ten sposób stanowią przede wszystkim dar Boga dla kapłana, ale jednocześnie zobowiązanie do pozostawania w służbie chwały Bożej i zbawienia świata, z zadaniem budowania Chrystusowego Kościoła, w którym Bóg doznaje chwały i w którym dokonywane jest zbawienie ludzkości¹⁸. Widać więc, że fundamentalnym rysem osobowości kapłańskiej jest rys duszpasterza. Kapłan uformowany na wzór Jezusa Chrystusa ma zdolność rozwijania wspólnoty chrześcijańskiej i kierowania nią, gdyż jego posługa ma służyć budowaniu Kościoła.

Jan Paweł II w Liście do Kapłanów na Wielki Czwartek 1979 r. podkreśla, że kapłaństwo sakramentalne jest kapłaństwem hierarchicznym i jednocześnie służebnym. Jest ono szczególnym ministerium, czyli stanowi posługę dla wspólnoty, jak gdyby z jej wezwania i delegacji. Stąd widać, w jaki sposób kapłaństwo jest hierarchiczne, czyli związane z władzą prowadzenia ludu kapłańskiego, a przez to również i służebne. Cała więc kapłańska egzystencja powinna być przeniknięta służbą, którą sam Chrystus nieustannie „służy” Ojcu w dziele naszego zbawienia. Skoro „Bóg jest miłością” (1 J 4,8), także prezbiter, jako „człowiek Boży”, powinien być człowiekiem miłości. Bez miłości względem bliźniego nie będzie w nim ani prawdziwej miłości Boga, ani prawdziwej pobożności i gorliwości apostołskiej.

Przyjęty dar kapłaństwa niesie z sobą zobowiązania i wielką odpowiedzialność, między innymi za przepowiadanie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów świętych oraz przewodzenie Ludowi Bożemu w stawaniu się Kościołem Chrystusowym. Podobną odpowiedzialność spotyka się u proroków Starego Testamentu, jako przewodników Ludu Bożego, który przygotował grunt pod królestwo Boże zbudowane na Chrystusie. W Nowym Testamencie zostaje to potwierdzone, a odpowiedzialność za wypełnienie tego zadania jest nie mniej zobowiązująca (por. Ap 1,4-3.22; Mt 26,24).

Kapłan jak każdy człowiek najpierw doświadcza miłości, by następnie dokonywała się w nim aktualizacja zdolności miłowania. Doświadcza on miłości, począwszy od łona matki, poprzez życie rodzinne, szkolne, kościelne, koleżeńskie i przyjacielskie. Jest to doznawanie miłości wspólne wszystkim ludziom. Do podstaw miłości kapłana można odnieść słowa z Księgi proroka Jeremiasza: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem

¹⁸ Por. W. SŁOMKA, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 216.

dla narodów ustanowiłem cię” (Jr 1,5), czy też słowa Jezusa Chrystusa skierowane do Apostołów: „Już was nie nazywam sługami, bo służa nie wie, co czyni Pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego. Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał – aby wszystko dał wam Ojciec, o cokolwiek Go poprosicie w imię moje” (J 15,15-16).

Powołanie do kapłaństwa wprowadza w sposób szczególny więzy bliskości i intymności z Chrystusem. Łaska kapłaństwa przemienia prezbiterów w Jego przyjaciół. Przyjaźń ta zostaje utwierdzona i nabiera trwałego charakteru poprzez zesłanie Ducha Świętego. Tak bliską i bezpośrednią współpracę kapłana z Nim można wyrazić w sformułowaniu, że kapłani działają *in virtute Spiritus Sancti*¹⁹. Bliskość ta jest tak wielka, nadprzyrodzona i bezpośrednia, że powinna napawać pewną bojaźnią, a już z całą pewnością głęboką żarliwością kapłańską, większym poczuciem odpowiedzialności i większą gotowością dania z siebie wszystkiego, na co stać nas z pomocą Bożą. Dlatego też kapłan winien przyjąć zapewnienie Jezusa o przyjaźni i nie czuć się osamotniony, ale przeżywać Jego obecność jako najlepszego przyjaciela. Jest to fundament, na którym powinien opierać się każdy kapłan w swojej pracy duszpasterskiej. Odniesienie przyjaźni do Jezusa nie ma w żadnym wypadku jakiegokolwiek oderwania od życia, lecz wyraża się w codziennym dialogu z Nim, w powierzeniu Mu wszelkich trosk i potrzeb oraz nierozwiązanych problemów i bolesnych doświadczeń. W ten sposób miłość kapłana do Chrystusa winna stawać się bardzo osobista i przybierać formę międzyosobowego dialogu²⁰. Doświadczenie przyjaźni Chrystusa i Jego życia otwiera pozytywnie na innych, wyprowadza z samotności i daje poczucie realizacji słów: „aby radość wasza była pełna”.

Przyjaźń z Chrystusem jest także jednym z najbardziej ekspresyjnych motywów życia w celibacie kapłańskim i stanowi najgłębszy powód tego, dlaczego dla kapłana tak ważne jest życie w bezżeństwie i w ogóle w duchu rad ewangelicznych. Serce i ręce są wolne dla przyjaciela Jezusa Chrystusa, są niepodzielnie oddane Jemu i niesieniu wszystkim miłości. Jest to świadectwo, które nie od razu wszyscy rozumieją. Jeśli jednak nadamy temu świadectwu należną mu wewnętrzną treść, jeżeli

¹⁹ Por. J. WARZESZCZAK, *Chrystocentryzm kapłaństwa służebnego...*, art. cyt., s. 277.

²⁰ Por. S. NOWAK, *Celibat jako dar*, „Dobry Pasterz” 11 (1991), s. 141-142.

będziemy ją przeżywać, jako formę bycia w przyjaźni z Jezusem, wówczas będzie na nowo wzrastać w społeczeństwie zrozumienie dla tej formy życia, która jest oparta na Ewangelii. Dlatego też autentyczne życie kapłańskie wymaga jasnej świadomości własnego powołania, gdyż kapłaństwo jest darem pochodzącym od Boga, na wzór powołania Chrystusa, Najwyższego Kapłana Nowego Przymierza. „I nikt sam sobie nie bierze tej godności, lecz tylko ten, kto jest powołany przez Boga jak Aaron” (Hbr 5,4). Nie chodzi zatem o funkcję, lecz o wolne i wyłączne powołanie przez Boga, na które człowiek świadomie i dobrowolnie odpowiada.

4. MIŁOŚĆ PASTERSKA

Kapłan, jako powołany z miłości i obdarzany miłością, jest w sposób szczególny wezwany do świadczenia o tej miłości. Pierwszym odniesieniem winna być miłość do Boga, który sam jest Miłością, do Trójcy Przenajświętszej, której miłość tłumaczy zarówno byt, powołanie, jak i konsekrację kapłańską²¹. Na drugim miejscu powinna stać miłość pasterska, gdyż celem powołania i życia kapłana jest także bogactwo życia Bożego w ludziach i ich wieczne zbawienie²².

Dar z siebie, będący źródłem i syntezą miłości pasterskiej, jest przeznaczony dla Kościoła. Podobnie jak Chrystus, który umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, tak i kapłan winien postępować z miłością pasterską, nadającą szczególny charakter jego posłudze, jako officium amoris. Kapłan, który odpowiada na wezwanie Boże, czyni ze spełnienia swojej posługi przedmiot miłości. Kościół i ludzie stają się centralnym obiektem jego zainteresowania. Taka duchowość uzdalnia go do miłowania Kościoła powszechnego i tej jego części, która jest mu powierzona, z całym oddaniem oblubieńca dla oblubienicy.

Miłość chrześcijańska bierze swój początek w momencie, gdy zaczyna przekraczać ludzką miarę i staje się przedłużeniem miłości Chrystusa, zgodnie z Jego poleceniem: „Miłujcie się wzajemnie, tak jak Ja was umiłowalem” (J 15,12). Dlatego całe życie kapłańskie jest formacją, przygotowywaniem i nieustannym dorastaniem do wzoru i miary miłości Chrystusowej; od pierwszych do ostatnich chwil życia jest poczęte w miłości, z niej się rodzi i do niej dorasta. Kapłańska miłość znajduje swój

²¹ Por. W. SŁOMKA, *Duchowość kapłańska*, dz. cyt., s. 222.

²² Por. tamże.

wyraz w całkowitej ofierze z samego siebie i w służeniu Kościołowi niepodzielnym sercem, które w całości należy do Chrystusa. Prezbiter jest powołany, by na wzór Boskiego Mistrza uczynić dar z własnej wolności i być przedłużeniem obecności Chrystusa posłusznego Ojcu dla zbawienia świata.

„Działalność kapłańska przeniknięta taką miłością powinna ukazywać miłość Chrystusa; prezbiter powinien umieć odtworzyć jej podstawy i przejawy, aż do całkowitego daru z siebie dla owczarni, która została mu powierzona. Upodobnienie się do miłości pasterskiej Chrystusa w taki sposób, by stała się formą własnego życia, jest celem, który wymaga od kapłana ciągłych zobowiązań i ofiar, ponieważ nie jest ona zwykłą improwizacją, nie zna też zastoju ani nie może być osiągnięta raz na zawsze. Sługa Chrystusa powinien czuć się zobowiązany do przeżywania tej rzeczywistości i świadczenia o niej zawsze i wszędzie, także wtedy, gdy z racji wieku byłby zwolniony z konkretnych zadań duszpasterskich”²³. W tym znaczeniu miłość pasterska określa sposób myślenia, działania i relacji do drugiego człowieka.

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, powołanie do kapłaństwa łączy się w sposób ścisły z kapłaństwem Chrystusa i z Jego życiem, które służyło dziełu zbawienia. Dzięki temu coraz bardziej widoczne staje się to, że kapłaństwo i celibat łączą ze sobą jasny wzgląd, który jest zarazem oznaką męznego ducha jak i postuluje miłość, będącą jedynie i wyłącznie umiłowaniem Chrystusa i Jego Kościoła²⁴. Tylko wtedy, gdy kapłan kocha i służy Chrystusowi, Głowie i Oblubieńcowi, jego miłość staje się źródłem, sprawdzianem, miarą i inspiracją do posługi dla Kościoła, Ciała i Oblubienicy Chrystusa²⁵. Dlatego też „bezżenność dla królestwa”, czyli celibat, ma doniosłe znaczenie społeczne w życiu i posługiwaniu Ludowi Bożemu. Poprzez celibat kapłan jako pasterz staje się w inny sposób niż każdy mężczyzna „człowiekiem dla drugich”. Oczywiście mężczyzna, który żyje w jedności małżeńskiej, jest również „człowiekiem dla drugich”, jednak tylko w zasięgu swojej rodziny – dla swej małżonki, a z nią razem dla dzieci, którym daje życie²⁶. Należy podkreślić, że kapłan, rezygnując z rodzicielstwa będącego udziałem małżonków, przyjmuje

²³ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, 43.

²⁴ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Sacrosanctum Concilium*, 25.

²⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Pastores dabo vobis*, 23.

²⁶ Por. tenże, *List do kapłanów z 1979 roku*, 8.

innego rodzaju ojcostwo: dzieci jego ducha powierzone jego trosce przez Dobrego Pasterza²⁷.

5. KAPŁAN PASTERZEM WSPÓLNOTY

Kapłan jako pasterz nie może ograniczyć swojej posługi tylko do troski o każdego z wiernych z osobna, lecz winien rozciągać ją na formowanie autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej. W związku z tym, aby duch wspólnoty mógł się właściwie rozwijać i kształtować, winien on obejmować nie tylko Kościół lokalny, ale i powszechny²⁸. Serce kapłana, aby było gotowe do takiej służby, troski oraz miłości, musi być wolne. Celibat kapłański jest znakiem takiej wolności. Należy również podkreślić, że autentyczne życie duchowe kapłana wymaga, by celibat był rozumiany i przeżywany nie jako rzeczywistość mająca wydźwięk negatywny, lecz jedynie jako aspekt pozytywnego ukierunkowania właściwego posłudze kapłańskiej i dla niego charakterystyczny²⁹. Kapłan bowiem, opuszczając ojca i matkę, poszedł za Jezusem Chrystusem, Dobrym Pasterzem, i we wspólnocie apostołskiej służy powierzonej mu owczarni. Dlatego celibat kapłański należy przyjąć z miłością, w wolności i na podstawie ciągle odnawianej decyzji jako bezcenny dar samego Boga, jako bodziec miłości pasterskiej³⁰, jako szczególny udział w ojcostwie Boga i w płodności Kościoła oraz jako świadectwo wobec świata o przyszłym królestwie³¹.

Chociaż kapłan nie może poznać warunków życia małżeńskiego poprzez bezpośrednie i osobiste doświadczenie, to jednak dzięki dyscyplinie, obowiązkom kapłańskim i łasce Bożej jest on w stanie głębiej wnikać w istotę człowieczeństwa. Może nie tylko dotrzeć do zrozumienia tego rodzaju problemów w samym ich źródle, ale jednocześnie przyczyniać się swoimi radami do skutecznej pomocy małżonkom i rodzicom chrześcijańskim³². Cała bowiem misja kapłańska ma swoje uzasadnienie w tym, że służy dobru Ludu Bożego, który poprzez odnowę życia w Chrystusie, przez wiarę i sakramenty ma dojść do domu Ojca. Dlatego więc kapłaństwo hierarchiczne nie jest osobistą

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Presbyterorum ordinis*, 6.

²⁹ Por. JAN PAWEŁ II, *Pastores dabo vobis*, 29.

³⁰ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Presbyterorum ordinis*, 16.

³¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Pastores dabo vobis*, 29.

³² Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Sacrosanctum Concilium*, 57.

łaską człowieka, który otrzymał święcenia, lecz ma charakter charyzmatyczny, czyli ze swej natury jest skierowane na posługę innym, do służenia ludowi kapłańskiemu w wypełnianiu jego religijnych zadań.

„Święci pasterze uznawać mają i wspierać godność i odpowiedzialność świeckich w Kościele; mają korzystać chętnie z ich roztropnej rady, powierzać im z ufnością zadania w służbie Kościoła i pozostawiać swobodę oraz pole działania, owszem, dodawać im ducha, aby także z własnej inicjatywy przystępowali do pracy. Z ojcowską miłością winni baczenie rozważać w Chrystusie przedsięwzięcia, życzenia i pragnienia przedstawione przez świeckich”³³. Są oni bowiem wzięci z ludzi, postawieni dla nich w tych sprawach, które prowadzą do Boga, i żyją z innymi jak z braćmi. Podobnie jak Jezus Chrystus, Syn Boży i człowiek, posłany przez Ojca do ludzi, mieszkał między nimi i chciał we wszystkim upodobnić się do braci, z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 2,17; 4,15).

Kapłan jako pasterz musi być przede wszystkim gotów, aby stać u boku ludzi w ich trudnościach, zarówno w cierpieniach fizycznych, jak i w rozczarowaniach, troskach oraz zmartwieniach, które nikomu nie są oszczędzone. Podstawą tak pojętej miłości pasterskiej jest umiejętność przyjmowania i znoszenia cierpień. Jest to jeden z zasadniczych wymogów ludzkiego szczęścia, a jeśli człowiek nie przyswoił sobie tej umiejętności, to w ostateczności jego życie będzie skazane na niepowodzenie³⁴.

Miłość Chrystusa to przede wszystkim miłość pokorna: „jestem cichy i pokorny sercem” (Mt 11,29). W związku z tym zaleca swoim apostołom, tym, których powołał, by wyrzekali się wszelkich osobistych ambicji i chęci dominacji nad innymi, naśladując jedynie przykład Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu (por. Mk 10,45). Misja pasterska nie licuje z postawą wywyższania się lub jakąś formą autokratyzmu, która może irytować wiernych i przyczyniać się do oddalania ich od owczarni. Naśladując Dobrego Pasterza, należy wyrabiać w sobie ducha pokornej służby³⁵.

Miłość pasterska ma być również źródłem i wyrazem pełnionego przez kapłana posłannictwa proroczego, kapłańskiego i królewskiego.

³³ II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Lumen gentium*, 37.

³⁴ Por. J. RATZINGER, *Droga do Boga i do człowieka*, „W drodze” 11 (1990), s. 28.

³⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Prezbiter człowiekiem miłości. Katecheza środowca (7 VII 1993)*.

Jego wzorem jest Jezus Chrystus, który obchodził wszystkie miasta i wioski, „nauczał w tamtejszych synagogach, głosił Ewangelię królestwa i leczył wszystkie choroby i wszelkie słabości. A widząc tłumy ludzi, litował się nad nimi, bo byli znękan i porzuceni, jak owce nie mające pasterza” (Mt 9,35-36). Także kapłan nie może zrezygnować z głoszenia Ewangelii, demaskowania zła i grzechu, gdyż jest posłany z orędziem miłosierdzia Bożego do grzeszników, do dawania z odwagą świadectwa prawdzie i stania na jej straży, by nie zdradzić swego posłannictwa proroczego. Poprzez głoszenie słowa Bożego i sprawowanie Eucharystii rozdziela miłosierną miłość Boga przebacającego. Staje się w ten sposób narzędziem życia i odnowy autentycznego postępu ludzkości. Jako szafarz najdonioślejszych aktów zbawczych nie udziela wiernym dóbr, które niszczejają i przemijają, lecz niesie im nadprzyrodzone i wieczne życie, ucząc odczytywać i interpretować w świetle Ewangelii wydarzenia historii.

Spotykając się z ludźmi i uczestnicząc w ich codziennym życiu, kapłan winien umiejętnie kształtować i rozwijać w sobie ludzką wrażliwość, która pozwalałaby mu rozumieć ich potrzeby oraz spełniać ich nadzieje i oczekiwania, radości i uciążliwości wspólnego życia³⁶. Stąd też godność kapłana jako dobrego pasterza powinna objawiać się przede wszystkim w zdolności przekazywania życia Bożego bliźnim, by w ten sposób uczynić ich uczestnikami zbawczego odkupienia, a cały świat skierować przez Chrystusa do Ojca.

6. CELIBAT W SŁUŻBIE MIŁOŚCI

Dla miłości pasterskiej w przeżywaniu celibatu kapłańskiego bardzo ważne są słowa Chrystusa, które wypowiedział o sobie: „jeżeli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12,24). Paweł Apostoł, kontynuując tę myśl, nie wahał się powiedzieć, że każdego dnia umiera, aby przez wiernych mieć chwałę w Chrystusie Jezusie (por. 1 Kor 15,31). Kapłan dzięki temu, że codziennie samemu sobie obumiera i wyrzeka się miłości do żony i dzieci ze względu na Chrystusa i Jego królestwo, pozyskuje w ten sposób chwałę najpełniejszego i najbardziej płodnego życia w Chrystusie – przy założeniu, że tak jak On w Nim miłuje wszystkie dzieci Boże i siebie składa w ofierze. Prezbiter winien

³⁶ Por. tenże, *Pastores dabo vobis*, 72.

więc być świadkiem miłości samego Chrystusa, który „przeszedł, dobrze czyniąc” (Dz 10,38); powinien być widzialnym znakiem troski Kościoła – Matki i Nauczycielki.

Dla tak pojętej miłości pasterskiej celibat kapłański ma wymiar służebny, gdyż jest całkowitą gotowością do pełnienia posługi kapłańskiej, a zarazem integralną jej częścią. Pomaga on prezbiterowi być w pełnijszy sposób człowiekiem Bożym, który pozwolił się całkowicie zdobyć przez Chrystusa i tylko dla Niego żyje³⁷. Celibat jest więc stanem całkowitego i bezpośredniego oddania się Bogu, stanem wyłącznego służenia Jemu i poświęcenia się sprawom królestwa Bożego. Beżenność czyni prezbiterów sposobnymi do tego, by w radosnej swobodzie ducha mogli poświęcić się w pełni służbie Ludowi Bożemu. Wnosi ona pewną wolność zewnętrzną, uwalnia od tych więzów i skrępowań, jakie niesie z sobą życie małżeńskie i rodzinne.

Celibat kapłański poprzez uwznioślenie popędu seksualnego dysponuje kapłanów do miłości ofiarnej o szerokim zasięgu. Ułatwia w ten sposób zbliżenie się do ludzi, wycucie ich potrzeb i chęć przyścia im z pomocą. Podkreśla to Pius XII w słowach: „Uczucie udoskonalone przez czystość doskonałą staje się motorem miłości bliźniego, głębszej i szerszej. Dlatego też celibat jak i czystość dziewicza nie wyobcowują duszy ze świata, lecz przeciwnie, rozwijają energię do oddania się sprawom szerszym i wyższym”³⁸. Prezbiter, wyrzekając się godności ojca w sensie fizycznej prokreacji, staje się ojcem w innym porządku, porządku duchowym i nadprzyrodzonym. Karmiąc ludzi słowem Bożym i Eucharystią, niosąc im dar osobistej modlitwy i posługi pasterskiej, rozwija w nich nadprzyrodzone życie wiary, nadziei i miłości.

Celibat kapłański pomaga prowadzić ludzi w zdrowej moralności i prawdziwej wierze. Styl życia celibatariusza jest drogą do tego, by wszelki egoizm seksualizmu został przewyciężony dzięki ofiarnej miłości na rzecz ludzi jako dzieci Bożych. Tam gdzie przecenia się sprawy seksualne, autentyczna zaś miłość do człowieka popada w zapomnienie, celibat wybrany dla królestwa Chrystusowego pokazuje ludziom głębię wiernej miłości i rzuca światło na ostateczny sens życia. W związku z tym nie można też uważać celibatu kapłańskiego za zwykłą normę prawną albo całkowicie zewnętrzną warunek dopuszczenia do

³⁷ Por. J. AUGUSTYN, *Większa miłość*, „Pastores” 5 (1999), s. 28-31; J. WĄTROBA, *Permanenta formacja kapłanów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (1963-1994)*, Warszawa 1998, s. 192-193.

³⁸ PIUS XII, *Menti nostrae*, AAS 42 (1950), s. 663.

święceń, lecz należy widzieć w nim wartość głęboko związaną z sakramentem święceń upodabniającym do Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza i Oblubieńca Kościoła³⁹.

ZAKOŃCZENIE

Niniejsze opracowanie jest jedynie pewnym zarysem duchowości pasterskiej kapłana. Nie sposób wymienić bogactwa elementów składających się na jego życie i posługę. Wskazując na istotne aspekty życia kapłana-pasterza, zaznaczono przede wszystkim udział w misji samego Chrystusa. On jest początkiem i ku niemu zmierza cała posługa tych, których On sam powołuje i posyła. Wspólnota, do której jest posłany duszpasterz, jest darem, ale i wielkim zadaniem. Z pewnością może rodzić się wiele pytań dotyczących współczesnego modelu posługi kapłana czy szukania nowych form duszpasterzowania. Kapłan jako pasterz winien zawsze być otwarty na współczesne znaki czasu. Co wydaje się być istotne na dzisiejsze czasy, to umiejętność łączenia tradycji ze współczesnymi wyzwaniem. Stąd też zadanie, jakie stoi przed kapłanem XXI wieku, to być człowiekiem „nowej ewangelizacji”.

RESUMEN

La dimensión pastoral de la espiritualidad sacerdotal

Esta elaboración es solo un compendio de la espiritualidad pastoral de sacerdote. No es posible enumerar toda la riqueza de los elementos que componen su vida y su servicio. Al hacer ver los aspectos esenciales de la vida de sacerdote – pastor, han subrayado sobre todo la participación en la misión de Cristo mismo. Él es el principio y hacia Él es dirigido todo servicio a quienes Él ha llamado y enviado. Por seguro, pueden surgir muchas preguntas sobre un modelo moderno del servicio sacerdotal o sobre buscar nuevas formas de pastoral. Un sacerdote como pastor debe estar siempre atento a los signos de los tiempos. Lo que parece muy importante para hoy es la capacidad de unir la tradición con las exigencias contemporáneas. Por lo tanto la tarea para el sacerdote del siglo XXI es ser un hombre de „nueva evangelización”.

³⁹ Zob. K. BARDSKI, *Naśladowanie Jezusa w miłości do Kościoła*, „Pastores” 21 (2003), s. 7-9.

KS. JAN KOWALSKI

OPUS VITAE KSIĘDZA PROF. STANISŁAWA OLEJNIKA – JEGO PODRĘCZNIKI

Imponująca jest naukowa spuścizna pisarska ks. Stanisława Olejnika, doktora *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, emerytowanego profesora Akademii Teologii Katolickiej, od kilku lat Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Podejmuje on w niej różnorodną problematykę, aktualną nie tylko w tych czasach, gdy wychodziła spod jego pióra. W ponad stu dwudziestu pozycjach niewiele jest takich, które należałoby zaliczyć do literatury popularnonaukowej. Wszystkie cechuje wysoka jakość naukowa. Na czoło jednak wysuwają się jego podręczniki do teologii moralnej. Można też nazwać je podręcznikiem, w liczbie pojedynczej, w kilku, a dokładnie w pięciu wersjach, wciąż poprawianych i poszerzanych, jeśli tak można określić, jeśli nie objętościowo, to z całą pewnością pod względem jakości treści.

Ks. S. Olejnik podejmuje wykłady z teologii moralnej w Warszawskim Seminarium Duchownym (a potem we Włocławku), mając trzydzieści lat. W dwa lata po doktoracie. Od razu napotyka na trudności związane z wyborem podręcznika. W ogromnej większości seminariów wykładowcy posługują się podręcznikami łacińskimi: bądź autorstwa D.M. Prümmera OP, opartego na refleksji nad cnotami, bądź H. Noldina SJ, opartego na *Dekalogu*. Na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego ks. Władysław Wicher posługuje się w zasadzie schematem tego ostatniego, choć jako absolwent studiów specjalistycznych na Uniwersytecie w Innsbrucku zarażony jest nowymi

prądami teologicznymi, z którymi się zapoznaje, a może w jakimś sensie nimi nasiąka. Ks. S. Olejnik przyznaje, że on sam początkowo pozostaje pod wpływem D.M. Prümmera i J. Mausbacha, jako kleryk Seminarium Włocławskiego słucha wykładów opartych na podręczniku H. Noldina.

Jako wykładowca S. Olejnik szybko dochodzi do przekonania, że dotychczasowe podręczniki nie mogą służyć ani studentom, ani wykładowcom teologię moralną za pomoc, a przynajmniej za jedyną pomoc w studiach tej dziedziny teologicznej. Choćby dlatego, że są to podręczniki pisane w języku łacińskim, a znajomość tego języka wśród studentów jest słaba, gdy weźmie się pod uwagę, w jakiej sytuacji znalazło się szkolnictwo średnie w czasie okupacji, a także po drugiej wojnie światowej, przy braku należycie przygotowanej kadry nauczycieli szkół średnich i bazy podręcznikowej. Nadto podręczniki do teologii moralnej pisane są przez obcokrajowców. Niektóre z nich pisane na początku wieku XX (pierwsze wydanie H. Noldina w roku 1902). Wprawdzie są nieco poprawiane, ale są to zaledwie retusze.

Zresztą już przed wojną światową, i to na początku lat dwudziestych ubiegłego wieku, o. Jacek Woroniecki OP nawołuje do odejścia od legalistycznego (podręcznik D.M. Prümmera) i kazuistycznego (podręcznik H. Noldina) wykładu teologii moralnej. On też opracowuje na podstawie doktryny św. Tomasza z Akwinu, ale z uwzględnieniem współczesnych problemów, syntezę nauki moralności w dziele *Katolicka etyka wychowawcza*¹. Ale zaledwie pierwszy jej tom ukazuje się przed wojną, natomiast następny już po jej zakończeniu. Jest też wydany w 1945 roku popularny podręcznik ks. A. Borowskiego *Teologia moralna*. To jednak nie zadowala ks. S. Olejnika, który zna z publikacji zagranicznych francusko-belgijsko-niemieckich nowe prądy w teologii moralnej, rozpoczęte jeszcze pod koniec pierwszego pięćdziesięciolecia XIX wieku, postulaty dotyczące jej odnowy oraz nowe podręczniki. Świadczy o tym jego obszerny artykuł opublikowany w roku 1952². Poza tym w kręgu języka niemieckiego pojawia się trzypiętomowy podręcznik austriackiego redemptorysty Bernarda Häringa *Das Gesetz Christi*, dość szybko przetłumaczony na język francuski (*La loi du Christ*), włoski, hiszpański, także polski (*Prawo Chrystusa*) po roku 1960.

¹ S. OLEJNIK, *Wokół przed- i posoborowej odnowy teologii moralnej*, w: *Polska teologia moralna. Czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2006, s. 15.

² Tenże, *Współczesne kierunki, zagadnienia i postulaty teologicznomoralne*, „Collectanea Theologica” 3 (1952) s. 66-114.

Te wszystkie elementy sprawiają, że ks. S. Olejnik, ambitny wykładowca, od roku 1954 już samodzielny pracownik nauki, mimo przeciążenia obowiązkami (wykłady w ATK, na KUL, w Seminarium Duchownym we Włocławku) podejmuje gigantyczne przedsięwzięcie napisania podręcznika. Ma to miejsce prawdopodobnie około roku 1954 – 1955. Jest to okres najciemniejszy w historii Kościoła w Polsce po drugiej wojnie światowej. Nie można opublikować żadnej książki katolickiej, nawet powielonej metodą małej poligrafii, bez pozwolenia urzędu kontroli, a ten wydaje je w wymiarach bardziej niż skromnych. Ks. S. Olejnik jest świadom, że być może pisze podręcznik jedynie na własny użytek, bez możliwości wydania go drukiem. Na szczęście przychodzi odwilż po rozruchach w październiku 1956 roku, za wczesnej gomułkowszczyzny, a dzięki temu, że jest on zatrudniony w Akademii Teologii Katolickiej, w kolejnych latach, poczynając od roku 1956, ukazują się kolejne tomy jego podręcznika do teologii moralnej. Swoje publikacje podręczników rozpoczyna od teologii moralnej szczegółowej, której pierwsza część: *Teologia moralna szczegółowa, cz. 1: Cnoty teologiczne*³ ukazuje się właśnie pod koniec 1956 roku. W roku następnym pojawia się część następna, zatytułowana *Teologia moralna szczegółowa, cz. 3: Kardynalne cnoty roztropności i sprawiedliwości*⁴, oraz *Teologia moralna ogólna*, a także *Etyka ogólna*⁵. Na część dalszą trzeba czekać cztery lata, a to na *Teologię moralną szczegółową, cz. 4: Kardynalna cnota męstwa*⁶. Natomiast część ostatnia, zamykająca podręcznikową publikację, ukazuje się za rok, a mianowicie: *Teologia moralna szczegółowa, cz. 5: Kardynalna cnota umiarkowania*⁷.

Przystępując do redakcji podręcznika, ks. S. Olejnik jest świadom decyzji, przed jaką stoi, to znaczy przed wyborem układu teologii moralnej. Bowiem chrześcijańska doktryna moralna, „ujmowana od strony zasad i norm podstawowych, jest jedna”. Jednak opracowania naukowe mogą się różnić i różnią się między sobą, i to znacznie. Dzieje się tak dlatego, że struktura życia moralnego jest wielopłaszczyznowa (personalistyczna, społeczna, teocentryczna). A skoro tak, to możliwe są różne jego ujęcia teoretyczne, a zatem i różne układy zasadnicze tej

³ Warszawa 1956, ss. IV + 169.

⁴ Warszawa 1957, ss. IV + 298.

⁵ Warszawa 1957, ss. III + 202.

⁶ Warszawa 1961, ss. IV + 166.

⁷ Warszawa 1962, ss. 280.

samej treści aksjologicznej i normatywnej⁸. Powszechnie przyjmuje się podział teologii moralnej na ogólną i szczegółową. Pierwsza zajmuje podstawami działania moralnego. Druga zaś jego normami. Jakkolwiek – mimo różnicy ujęć teologii moralnej ogólnej – zawsze znajdują się w niej kwestie fundamentalne (najwyższy cel, prawo, sumienie, cnoty, grzechy i wady), to w teologii moralnej szczegółowej w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku problematyka systematyzowana jest bądź wokół przykazań Bożych, bądź też wokół trzech cnót teologalnych i czterech kardynalnych. Ks. S. Olejnik, jak widać z tytułów poszczególnych części jego podręcznika, wybiera systematyzację według cnót. Nie oznacza to, że idzie utartymi drogami D.M. Prümmera, J. Mausbacha czy J. Aertnysa. Odrzuca – jak sam wyznaje – cały „legalistyczny [...] balast ujęcia Prümmerowskiego, poszerzając jednocześnie i pogłębiając rozpatrywanie cnót zwanych kardynalnymi”⁹. W jego podręczniku czytelnik znajduje wiele odniesień do Objawienia Bożego, do nauczania kościelnego. Nietrudno mu też odkryć „podłoże psychologiczne, socjologiczne, a przede wszystkim ascetyczne”, jakie jest w nim przez Autora uwzględnione. Słowem, nie jest to już podręcznik filozoficzno-prawny, ale prawdziwie teologiczny.

Przez kilka lat ks. S. Olejnik pracuje bardzo intensywnie nad publikacją, którą można nazwać tomem uzupełniającym dotychczas wydane części podręcznika, choć jest czymś więcej niż tylko podręcznikiem, a mianowicie nad *Katolicką etyką seksualną*, którą wydaje w roku 1966¹⁰. Jego treści konsultuje z teologami (kard. K. Wojtyła, bp S. Bareła, ks. B. Inlender, ks. S. Witek), z psychologami, socjologami, ze znawcami problematyki seksualnej. Przeznaczona dla studentów teologii, pisana jest językiem zrozumiałym, współczesnym, „prawie potocznym”. Liczy się ze współczesną mu mentalnością. Wychodzi naprzeciw niepokojom, potrzebom i trudnościom. Książka pomija problematykę małżeńską, z wyjątkiem tych kwestii, które są związane bezpośrednio z życiem seksualnym¹¹. Uwzględnia je bowiem na innych miejscach swego podręcznika.

⁸ S. OLEJNIK, *Teologia moralna ogólna*, Warszawa 1957, s. 40.

⁹ Tenże, *Wokół przed i posoborowej odnowy teologii moralnej*, art. cyt., s. 15; por. tenże, *Postulaty przedmiotowo-metodyczne dotyczące wykładu teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 9 (1962) z. 2, s. 61-94.

¹⁰ Warszawa 1966, ss. 276.

¹¹ Tamże, s. 31-32.

Między rokiem 1969 a 1970 na półkach księgarskich pojawia się drugie wydanie, również powielaczowe, podręcznika ks. S. Olejnika. Mocno zmienione i uzupełnione, pod zmienionymi tytułami, choć oparte na cnotach teologalnych i kardynalnych. Chodzi o teologię moralną szczegółową, a mianowicie *Katolicką etykę życia osobistego* w dwóch tomach¹², *Teologię moralną szczegółową* w dwóch częściach, cz. 1: *Chrześcijanin wobec Boga* i cz. 2: *Cnota religijności*¹³, oraz *Teologię moralną szczegółową. Moralność życia społecznego*¹⁴. Ich Autor uwzględnia już postulatory II Soboru Watykańskiego zawarte w dekrecie *Optatam totius*, wprowadza obficie treści uchwał soborowych, a także nauczanie papieży Jana XXIII i Pawła VI. Nieobce są mu także postanowienia międzynarodowe, zgadzające się z kościelnymi i teologicznymi zasadami, choćby *Powszechna deklaracja praw człowieka ONZ* z roku 1948. Choć rzadko cytuje wybitnych teologów Zachodu (G. Thils, A.F. Utz, Ph. Delhaye, A. Dondey, R. Coste, J.M. Aubert), to także i tu wyczuwa się ich wpływ. Kto zna ich spuściznę, łatwo odkryje ich idee w *opus vitae* ks. S. Olejnika.

Jako przewodniczący Sekcji Teologów Moralistów Polskich, na spotkaniu dorocznym w roku 1970 ks. S. Olejnik podsuwa myśl opracowania podręcznika zbiorowego, opartego na zawartej w dekrecie *Optatam totius* idei powołania chrześcijańskiego. Wyłoniony zespół jedenastu teologów wypracowuje naprzód koncepcję, a potem tom I tego podręcznika (teologia moralna ogólna), zatytułowany *Istota powołania chrześcijańskiego* (ujednolicony przez ks. S. Smoleńskiego, ks. B. Inlendera i ks. S. Podgórskiego)¹⁵. Ma on trzy wydania: pierwsze z 1976 roku i drugie w Opolu, trzecie w Częstochowie.

Stojąc w samym sercu realizacji podjętego projektu podręcznika zbiorowego, ks. S. Olejnik, jak się wydaje, dość szybko dochodzi do przekonania, że trudno będzie projekt zrealizować. Ks. S. Smoleński został mianowany biskupem pomocniczym w Krakowie, ks. S. Podgórski zaś – obarczony zakonnymi obowiązkami. Inni członkowie też są obciążeni ponad miarę. Postanawia zatem samodzielnie, w pojedynkę, podjąć dzieło oddania przede wszystkim polskiemu duchowieństwu, ale także świeckim całościowego podręcznika do teologii moralnej. Ma to

¹² Warszawa 1970, ss. 308.

¹³ Warszawa 1970, ss. 270 i 265.

¹⁴ Warszawa 1970, ss. 308.

¹⁵ S. OLEJNIK, *Przedmiot wykładów teologii moralnej*, w: *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej*, Lublin 1987, s. 70-71.

miejsce z pewnością już na początku lat siedemdziesiątych. Jego dzieło, noszące tytuł *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, ukazuje się w roku 1979¹⁶, ale *Słowo wstępne* do niego kard. Karol Wojtyła pisze jeszcze w kwietniu 1977 roku¹⁷. A zatem już na początku tego roku musiało ono być gotowe. Dwa lata trwały starania o wpisanie w plan wydawniczy, o skład (książkę oddano do składu 22 I 1978). Druk ukończono w lutym 1979 roku. Sam zaś Kardynał, powołując się na Autora, pisze, że podręcznik ten był przygotowany równocześnie z pracą podręcznikową ks. S. Witka oraz z pracą zespołu moralistów polskich pod kierunkiem bp. S. Smoleńskiego, na podstawie idei powołania chrześcijańskiego¹⁸. Co więcej, ks. S. Olejnik wyznaje, że kilku moralistów przeczytało go w całości, a kilku w części, dodając swoje uwagi. Do tych ostatnich należy też piszący niniejszy artykuł¹⁹.

Podobnie jak zespołowi teologów moralistów polskich, ks. S. Olejnikowi przyświeca przy opracowywaniu tego *Zarysu* „centralna idea szeroko pojętego daru udzielanego ludziom przez Boga a stanowiącego dla nich wezwanie i zobowiązanie”²⁰. Sposób ujmowania zagadnień, jakie zawarte są w podręczniku, dyktuje Autorowi jego charakter i przeznaczenie. Ponieważ ma to być podręcznik dla studentów teologii, unika on zbytniego spiętrzenia problemów, w ich rozwiązywaniu trzyma się myśli określonego dla teologii stopnia ścisłości i jednoznaczności, a zarazem komunikatywności języka²¹. Choć jest to książka jednotomowa, licząca 813 stron, Autor dzieli ją na dwie części. Pierwsza obejmuje fundamentalne założenia dotyczące moralności chrześcijańskiej (teologia moralna ogólna). Druga zaś to systematyczny wykład „normatywnej treści refleksyjnej dotyczącej życia chrześcijańskiego” (teologia moralna szczegółowa).

Mimo że ks. S. Olejnik narzeka na ingerencję cenzury (nieuniknione w tym czasie) oraz jej edytorskie braki (szara oprawa, prawie gazetowy papier) książka zostaje przyjęta przez polską elitę teologiczną bardzo pozytywnie (F. Greniuk, J. Pryszmont, H. Juros), a ponieważ od długiego czasu oczekiwana – szybko wyprzedana. Oczywiście, że jawią się także

¹⁶ Warszawa 1979.

¹⁷ Tamże, s. 5-7.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ S. OLEJNIK, *Od Autora*, w: *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979, s. 8.

²⁰ Tamże, s. 73.

²¹ Tamże, s. 74-75.

krytyczne uwagi i dezyderaty pod jej adresem: bądź w recenzjach, bądź w listach prywatnych, bądź na specjalnie zorganizowanej konferencji. Wobec zapotrzebowań wielu, którzy mimo dość dużego nakładu (6350 egzemplarzy) nie mogą jej nabyć, ks. S. Olejnik staje przed dylematem wydania jej na nowo z niewielkimi korektami, czy też podjęcia nowej wersji. Ambicja nie pozwala mu na wydanie jej w dotychczasowej formie. Decyduje się na jej gruntowne przerobienie, a zatem na ogromny wysiłek.

Pracę nad nową wersją podręcznika do teologii moralnej, który nazywa swoim „najlepszym dziełem, *opus vitae*”, ks. S. Olejnik rozpoczyna, jak wyznaje, już tego samego roku (1979), w którym ukazuje się drukiem dopiero co wspomniana książka podręcznikowa. Przedłuża się ona na lata. Treść zawartą w niej pogłębia analitycznie i wzbogaca aparaturą naukową, tzn. dodaje odnośniki i poszerza literaturę do każdego rozdziału, i to w każdym tomie, a jest ich siedem²². Podręcznik ten jest kontynuacją jego trzech poprzednio wydanych syntez podręcznikowych. Ale są w nim poważne w porównaniu z nimi różnice, zarówno w treści, jak i w układzie. Przede wszystkim jest to pełniejsza i doskonalsza odpowiedź na postulaty soborowe, jak uważa sam Autor. A trzeba dodać, na postulaty posoborowego nauczania kościelnego, zawartego w dokumentach i przemówieniach papieży (Pawła VI i Jana Pawła II), oraz teologów.

To gigantyczne przedsięwzięcie zajmuje ks. S. Olejnikowi piętnaście lat. Pierwszy tom ukazuje się po zapoczątkowaniu pracy w roku 1975 w roku 1988, ostatni zaś – w 1993. Nosi on tytuł ogólny: *Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia moralna*, podtytuł: *Wprowadzenie i idea wiodąca*²³. Podobnie następne. Ich podtytuły, to: *Człowiek i jego działanie*²⁴, *Wartościowanie moralne. Prawo – sumienie – dobro – zło*²⁵, *Podstawowe ukierunkowanie życia chrześcijańskiego*²⁶, *Śłużba Bogu i otwarcie się na świat*²⁷, *Dobro osobiste i współzycie obywatelskie*²⁸ i wreszcie *Moralność życia społecznego*²⁹.

²² S. OLEJNIK, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna. Moralność życia społecznego*, Warszawa 1993, t. 7, s. 7.

²³ Warszawa 1988, ss. 278.

²⁴ Warszawa 1988, ss. 191.

²⁵ Warszawa 1988, ss. 278.

²⁶ Warszawa 1989, ss. 238.

²⁷ Warszawa 1991, ss. 315.

²⁸ Warszawa 1991, ss. 322.

²⁹ Warszawa 1993, ss. 394.

Ks. S. Olejnik to niespokojny naukowy duch. Ponieważ z lewa i z prawa dochodzą go głosy, że jako podręcznik jest zbyt obszerny dla studentów, którzy oczekują na bardziej syntetyczny, ks. S. Olejnik podejmuje to wyzwanie. Po konsultacjach z wykładowcami co do ewentualnych zmian w strukturze i w treści, jakie powinny być uwzględnione w nowej, nazwijmy ją „wersji dla studentów”, czego domaga się też w jakimś sensie nowe *ratio studiorum* w seminariach duchownych i na wydziałach teologicznych, ks. S. Olejnik zabiera się do nowego dzieła – podręcznika dla studentów. Zamyśl swój realizuje w latach 1998-2000. Wtedy to corocznie wychodzą drukiem trzy tomy, a mianowicie *Teologia moralna fundamentalna*³⁰, *Teologia moralna życia osobistego*³¹ i wreszcie *Teologia moralna życia społecznego*³².

Nie można zapomnieć o wpisaniu w sagę o podręcznikach do teologii moralnej ks. S. Olejnika jeszcze jednej pozycji, też podręcznikowej, *Etyki lekarskiej*³³. Jest ona syntezą etyki lekarskiej, „przydatną zarówno dla studentów medycyny, jak i pracujących w swoim zawodzie lekarzy”³⁴. Jej zaletą jest odwoływanie się do aksjologii i antropologii oraz próba uprawomocnienia norm etyki lekarskiej, przy niewielkim tylko spojrzeniu na treści zawarte w poszczególnych rozdziałach z perspektywy chrześcijańskiej. Jest to jednak konieczne w takiej pozycji ze względu na to, że „część lekarzy polskich należy do Kościoła i pragnie chrześcijańskiego naświetlenia problemów etyki zawodowej”³⁵.

Po wydaniu ostatniej wersji podręcznika teologii moralnej w roku 2000 (dla studentów) ks. S. Olejnik deklaruje, że dziełem tym nie kończy swej pracy naukowej. Kończy „jednak dziesiątki lat trwającą pracę nad odnową teologii moralnej, wykonywaną z wielkim zaangażowaniem, nawet z pasją i miłością”³⁶. Widząc go 15 listopada 2007 roku odbierającego doktorat *honoris causa*, przyznany mu przez Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, przy czerstwym zdrowiu i jasnym umyśle, o czym świadczyło jego wystąpienie, należy się spodziewać, że od zapowiedzi nie odstąpi i być może dorzuci jeszcze naukową „niespodziankę podręcznikową” do swego *opus vitae*.

³⁰ Włocławek 1998, ss. 342.

³¹ Włocławek 1999, ss. 446.

³² Warszawa 2000, ss. 478.

³³ Katowice 1995, ss. 151.

³⁴ Tamże, s. 7.

³⁵ Tamże.

³⁶ S. OLEJNIK, *Wokół przed- i posoborowej odnowy teologii moralnej*, art. cyt., s. 28.

RÉSUMÉ

**Les manuels de théologie morale
Opus vitae du professeur Stanislas Olejnik**

L'héritage scientifique du professeur Stanislas Olejnik, docteur *honoris causa* de la Faculté Pontificale de Théologie de Wrocław, est imposant. Avec en tout premier ses manuels de théologie morale. Il avait, aussi bien entre les deux guerres mondiales qu'après 1945, constaté leur absence parmi les ouvrages théologiques. En tant que professeur il avait à cœur d'aider ses collègues.

Malgré la difficulté à l'accès aux publications étrangères pendant ces périodes, Stanislas Olejnik publie entre 1956 et 1962 son premier manuel sous forme de photocopiés. Celui-ci traitait des vertus, il en fit cinq volumes. Puis entre 1969 et 1970, suivit une seconde version de six volumes, toujours sous forme de photocopiés. L'augmentation de cette nouvelle version est due à la prise en compte des apports de Vatican II sur son sujet (décret *Optatam totius Ecclesiae renovationem*) ainsi que des enseignements des papes Jean XXIII et Paul VI.

La troisième version se présente sous la forme d'un seul volume de 813 pages, imprimé en 1979, intitulé: *La réponse au don et la vocation divine*. Le thème principal en est: comment l'homme doit-il répondre à sa vocation et aux grâces qu'il reçoit de Dieu? Cette édition a vite été épuisée. Mais au lieu de rééditer, l'auteur préféra préparer une nouvelle version. Celle-ci lui a demandé une année. Ces différents volumes, depuis 1988, sont pratiquement réédités tous les ans. Le principal titre en est *Don, vocation, réponse – Théologie morale* et l'édition comporte sept volumes; l'ensemble compte environ 2000 pages.

Stanislas Olejnik est un penseur perfectionniste, il a encore mis à disposition des professeurs et des étudiants une autre version, complètement remaniée, en trois volumes, entre 1998 et 2000, intitulée *Théologie morale fondamentale et théologie de la vie sociale*.

Il faut souligner que Stanislas Olejnik est un auteur exceptionnel, il est bien le seul à avoir proposé cinq versions différentes d'un manuel de théologie morale. Et pour cela seulement, il est digne d'être proclamé docteur *honoris causa*.

KS. TADEUSZ REROŃ

DROGI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MORALNOŚCI. WKŁAD KS. PROF. STANISŁAWA OLEJNIKA W ODNOWĘ TEOLOGII MORALNEJ

Odnowa teologii moralnej po II Soborze Watykańskim wskazuje wyraźnie, że teologowie moraliści stanęli przed podwójnym wyzwaniem. Z jednej strony do ich powinności należało ponowne przemyślenie podstaw koncepcji uprawianej dyscypliny, rozwiązanie wielu złożonych problemów natury metodologicznej oraz ukazanie w nowym świetle specyfiki moralności chrześcijańskiej. Z drugiej strony nie mniej ważną sprawą było uwzględnienie wielu aktualnych problemów, które rodził nowy postęp naukowo-techniczny i przemiany w dziedzinie życia społecznego oraz współczesne tendencje i zjawiska, które wyznaczają pewnego rodzaju zagubienie moralne człowieka.

W taki kontekst współczesny wpisuje się działalność naukowa i dydaktyczna Księdza Profesora Stanisława Olejnika, którego praca dydaktyczno-naukowa związała się z dwoma uczelniami: Katolickim Uniwersytetem Lubelskim oraz Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie. Ten kapłan archidiecezji wrocławskiej, urodzony 28 kwietnia 1920 roku w Tyńcu (obecnie jedna z dzielnic Kalisza), jest ponadto bardzo zaangażowany w Kościół lokalny, m.in. poprzez wykłady we Wrocławskim Seminarium Duchownym jest wychowawcą całych pokoleń kapłanów¹.

¹ Por. I. WERBIŃSKI, *Misja kapłana, wychowawcy i duszpasterza*, w: *W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Stanisławowi Olejnikowi*, red. J. BAGROWICZ, Wrocław 1994, s. 16.

Przez swoją pracę dydaktyczną i konsultacyjną jest związany z licznymi seminariami diecezjalnymi i zakonnymi w Polsce. Jest promotorem wielu prac magisterskich, licencjackich i doktorskich. Jest niestrudżonym badaczem naukowym i ogromnie cenionym dydaktykiem. Właśnie to zaangażowanie w działalność dydaktyczną na różnych polach – także w publicystyce teologicznomoralnej – w połączeniu z wiedzą fachową, z ogromną erudycją Księdza Profesora, a nade wszystko z jego dokonaniem naukowymi stawia ks. Olejnika w rzędzie najwybitniejszych profesorów Wydziału Teologicznego KUL i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie oraz czołowych moralistów polskich.

Trudno w niniejszej prezentacji sylwetki naukowej Księdza Profesora Olejnika przedstawić jego wszystkie dokonania i wszystkie publikacje. Warto jednakże zwrócić uwagę na zasadnicze rysy zainteresowań i poszukiwań naukowych Księdza Profesora, na jego fundamentalne osiągnięcia, także w dziedzinie naukowo-dydaktycznej. W uznaniu zasług dla teologii moralnej w Polsce Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu 15 listopada 2007 roku nadał mu tytuł doktora *honoris causa*.

1. POSZUKIWANIA W OKRESIE PRZEMIAN PRZEDSOBOROWYCH

Praca naukowa Księdza Profesora Stanisława Olejnika przypada na szczególnie ważny okres w dziejach polskiej teologii moralnej, na okres przedsoborowej odnowy i poszukiwań o charakterze przede wszystkim metodologicznym. Ten okres przemian soborowych niósł ze sobą pewne trudności obiektywne: odejście od tradycyjnych koncepcji teologii moralnej nie było rzeczą łatwą, tym bardziej że na soborze nie zdołano jeszcze wypracować jakiejś zwartej nowej koncepcji, a sugestie zawarte w dokumentach soborowych wyznaczały jedynie zasadnicze linie orientacyjne. Dlatego tak ważna była tu postawa samych teologów i ich zdolność otwarcia się na nowe prądy oraz nowy sposób podejścia do tej dyscypliny teologicznej. Nie dla wszystkich moralistów konieczność przewartościowania pewnych spraw i poszukiwanie nowego podejścia było rzeczą oczywistą i zarazem łatwą.

Studia i początki pracy naukowej ks. Olejnika, mimo że częściowo obejmowały czas przedsoborowy², to jednak zdecydowanie wpisują się

² W 1957 r. ukazuje się jego *Teologia moralna ogólna. Teologia moralna szczegółowa* zaś, opracowana według systemu tomistycznego w czterech tomach,

w ten pierwszy okres poszukiwań nowego oblicza teologii moralnej. Ks. Profesor Olejnik należy do grona tych polskich teologów moralistów, którzy od razu zrozumieli konieczność odnowy i podjęli trud pewnych poszukiwań pod kątem wypracowania nowej koncepcji odnowy teologii moralnej w duchu soboru. Ksiądz Profesor objawił to nie tylko przez zaangażowanie się w opracowanie podręcznika z teologii moralnej fundamentalnej i szczegółowej, ale także przez swoje liczne rozprawy i studia naukowe, w których dochodziły do głosu zagadnienia związane z nowymi koncepcjami teologii moralnej.

W wielu swoich publikacjach ks. Olejnik wyraźnie dystansuje się od takich ujęć teologii moralnej, w których przebija jurydyczne, legalistyczne, a zarazem kazuistyczne ujmowanie moralności chrześcijańskiej. Wskazuje przy tym nie tylko na słabości takich ujęć, na ich nieadekwatność w stosunku do współczesnych poszukiwań, ale nakreśla także zasadnicze kierunki odnowy³. Ksiądz Profesor opowiada się zdecydowanie za nową koncepcją teologii moralnej, a więc za taką refleksją teologiczną, która zgodnie z zaleceniem soboru wskaże na wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i na obowiązek przynoszenia owocu miłości (por. *Optatam totius*, 16). W tej koncepcji perspektywa personalistyczna – jego zdaniem – zwiąże się ściśle z perspektywą chrystologiczną, a płaszczyzna społeczna zostanie dopełniona przez eklezjalny wymiar moralności chrześcijańskiej.

Wyrazem tego opowiedzenia się za nową koncepcją teologii moralnej jest m.in. udział ks. Olejnika w zespole moralistów polskich przygotowujących podręcznik z zakresu teologii moralnej, pod tytułem: *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej* (red. S. Smoleński, Opole 1978), a następnie opracowanie własnego podręcznika teologii moralnej pt. *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii*

wychodzi w latach 1956-1961. W tym też czasie ks. Profesor opublikował metodą małej poligrafii *Etykę ogólną*, bardzo potrzebną wykładowcom etyki filozoficznej. W wyniku krytycznych publikacji teologicznych Zachodu, a także w wyniku własnej refleksji metateologicznej, której dał wyraz w kilku artykułach, wydał w latach 1969-1970 nową pięciotomową wersję podręcznika *Teologia moralna szczegółowa*. Por. S. Olejnik, *Kapłan diecezji wrocławskiej, moralista*, w: *Teologu polski, co sądzisz o swej twórczości?*, ted. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Niepokalanów 2007, s. 253.

³ Por. I. MROCZKOWSKI, *Ocena dorobku naukowego i działalności na rzecz nauki i kultury chrześcijańskiej Księdza profesora Stanisława Olejnika w związku z nadaniem doktoratu honoris causa*, w: *Ks. abp prof. Alfons Nossol, ks. prof. Stanisław Olejnik – doktorzy honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, red. W. IREK, Wrocław 2007, s. 47.

moralnej (Warszawa 1979)⁴. Podręcznik ten był potem przepracowany i wydany w siedmiu tomach pt. *Dar – Wezwanie – Odpowiedź* (Warszawa 1988-1993), a następnie ukazało się trzypięciotomowe dzieło: *Teologia moralna fundamentalna; Teologia moralna życia osobistego; Teologia moralna życia społecznego*. Zawartość treściowa podręczników Księdza Profesora jest wynikiem głębokich przemyśleń i dyskusji w gronie teologów moralistów oraz twórczej działalności naukowej. Student teologii moralnej, jak również wykładowca tej dyscypliny naukowej otrzymali tym samym cenny materiał z zakresu chrześcijańskiej i katolickiej moralności⁵.

Książka Profesora niezależnie od wkładu w koncepcję podręcznika opartą na idei powołania chrześcijańskiego pozwoliła moralności chrześcijańskiej odzyskać swą oryginalność. Ukazana została ona jako wolna i odpowiedzialna odpowiedź na wezwanie osoby Chrystusa, będąca wyrazem miłości całkowitej i bezgranicznej.

Zarówno ta publikacja, jak i wiele innych rozpraw są potwierdzeniem, że Książka Profesora jest doskonale zorientowany we wszystkich podstawowych kierunkach posoborowej refleksji teologicznomoralnej. W połączeniu z metodologiczną precyzją i biegłością, a także z dociekliwością naukową owa znajomość współczesnej teologii moralnej – zwłaszcza publikacji obcojęzycznych – sprawiła, że rozprawy poświęcone bardzo różnym zagadnieniom ujawniają ogromną erudycję ks. Olejnika⁶.

Ta erudycja nie ogranicza się tylko do rozległej i pogłębionej znajomości współczesnych nurtów myśli teologicznomoralnej. Książka Profesora łączy w sposób metodologicznie uzasadniony swoje zainteresowania problematyką na wskroś współczesną z refleksjami na temat biblijnych i patrystycznych źródeł moralności chrześcijańskiej. Nurt biblijny wiąże się z faktem, że – zgodnie z zaleceniem II Soboru

⁴ Ks. Profesor z czasem doszedł do przekonania, że nie ma co czekać na zespołowy podręcznik teologii moralnej szczegółowej. Postanowił sam taki podręcznik teologii moralnej w duchu wskazań soboru przygotować. Por. S. OLEJNIK, *Wokół przed- i posoborowej odnowy teologii moralnej. Relacja uczestnika*, w: *Polska teologia moralna. Czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, red. J. NAGÓRNY, J. GOCKO, Lublin 2006, s. 27.

⁵ Por. P. GÓRALCZYK, *Misja uczonego – Książka Profesora Stanisław Olejnik*, w: *W służbie Kościołowi i nauce...*, dz. cyt., s. 22.

⁶ Por. J. PATER, *Laudacja podczas uroczystości nadania ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Olejnikowi doktoratu honoris causa*, w: *Ks. abp prof. Alfons Nossol, ks. prof. Stanisław Olejnik...*, dz. cyt., s. 40.

Watykańskiego – ks. Olejnik stale odwołuje się do fundamentu biblijnego przy podejmowaniu zagadnień teologicznomoralnych.

Posoborowa odnowa teologii moralnej miała na celu m.in. umożliwienie podjęcia dialogu ze współczesnym światem. Ten dialog nie byłby możliwy bez dobrej znajomości tendencji i zjawisk we współczesnym świecie, a zwłaszcza bez znajomości współczesnych nurtów etycznych.

Ks. prof. Olejnik wyraża przekonanie, że specyfika moralności chrześcijańskiej prowadzi do ukazania jej wspólnotowego, a szczególnie eklezyjalnego charakteru. Nic więc dziwnego, że jednym z rysów teologicznomoralnej refleksji Księdza Profesora jest stale jej odniesienie do dokumentów II Soboru Watykańskiego i do nauczania moralnego ostatnich papieży. Chodzi tu nie tylko o to, że ks. Olejnik jest wierny Magisterium Kościoła i że uznaje nauczanie tego Magisterium za istotne źródło teologii moralnej. Profesor nie ogranicza się bowiem do ogólnego komentarza określonych wypowiedzi soborowych czy papieskich, ale interpretując je, wydobywa z nich takie znaczenia i takie odniesienia do problematyki moralnej, które zazwyczaj uchodzą uwagi przeciętnego czytelnika dokumentów Magisterium Kościoła.

Z ogromną erudycją ks. Olejnika jako wykładowcy, przekazującego wiele informacji z różnych dziedzin moralności, idzie zawsze w parze wielka dyscyplina metodologiczna i precyzja terminologiczna. Dlatego bogactwo treściowe jego przekazu dydaktycznego nie przytłacza słuchaczy, lecz zawsze w sposób metodologicznie uporządkowany prowadzi do rozróżnienia zasadniczych treści danego wykładu, do tego, co jest swoistą ilustracją danego problemu lub ukazaniem jego pastoralno-praktycznych aspektów⁷.

2. W KRĘGU PROBLEMATYKI TEOLOGII MORALNEJ

Całościowy dorobek teologiczno-moralny ks. Olejnika jest bardzo znaczący. Zawiera się on w 25 pozycjach książkowych i w około 150 artykułach naukowych, recenzjach oraz sprawozdaniach. Trzeba podkreślić, że Ksiądz Profesor jest teologiem moralistą poruszającym tematy mało zbadane, nieznanne czy nawet kontrowersyjne. Można tu wymienić jego publikacje krytyczno-polemiczne z zakresu bioetyki,

⁷ Tamże.

specyfiki moralności chrześcijańskiej, pluralizmu teologicznego w relacji do jedności chrześcijańskiej moralności, granic dialogu z niewierzącymi, kryzysu moralnego cywilizacji itd.

Ks. prof. S. Olejnik w swych publikacjach umiejętnie korzysta zarówno z odkryć współczesnej nauki, jak i z Tradycji. Właściwie każda jego praca powiązana jest z Tradycją Kościoła. Ksiądz Profesor umiejętnie wskazuje na specyfikę – etos polski – z którego płyną dla moralności chrześcijańskiej zarówno zagrożenia, jak też i wielkie szanse. Ma to szczególnie swoje odniesienie do wkładu polskiej teologii w europejską kulturę i cywilizację. Rozległość zainteresowań naukowych ks. prof. Olejnika sprawia, że jego spuścizna pisarska dotyczy wielu zagadnień z dziedziny moralności w ogóle, a moralności chrześcijańskiej w szczególności. Spośród jego rozpraw naukowych wydanych drukiem do najlepiej metodycznie i merytorycznie opracowanych uchodzą trzy pozycje książkowe. Pierwszą z nich jest: *Eudajmonizm. Studium nad podstawami etyki* (Lublin 1958). Jest to praca, która jest ks. Olejnikowi szczególnie droga. Stanowi ona bowiem podstawę jego habilitacji. Druga to: *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego* (Warszawa 1982) – inspirowana przez prace w Międzynarodowej Komisji Teologicznej w Rzymie, której był członkiem w pierwszej kadencji. Wreszcie trzecia, przeznaczona dla szerokiego grona odbiorców, tzn. lekarzy i całej służby medycznej: *Etyka lekarska* (Katowice 1995).

W dorobku ks. Profesora jest grupa artykułów o charakterze metaetycznym, w których poddaje on krytyce niski stan teologii moralnej, ukazując drogi jej naprawy. Pierwszy artykuł w tym przedmiocie to: *Współczesne kierunki, zagadnienia i postulaty teologiczno-moralne*⁸, kolejny zaś, to: *Postulaty przedmiotowo-metodyczne dotyczące wykładu teologii moralnej*⁹. Znaczący dział tematyczny jego artykułów to obrona chrześcijańskiej doktryny moralnej przed atakami głosicieli ateistycznego marksizmu: *Czy etyka bez Boga?*¹⁰; *Moralność katolicka w krzywym zwierciadle. J. Kellera „Szkice moralności chrześcijańskiej”*¹¹; *Etyka chrześcijańska a humanizm ateistyczny. Perspektywy dialogu*¹².

⁸ „Collectanea Theologica” (dalej: CT) 23 (1952) f. 1-2, s. 66-114.

⁹ „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (dalej: RTK) 9 (1962) z. 2, s. 61-94.

¹⁰ „Ateneum Kapłańskie” (dalej: AK) 49 (1957) t. 54, s. 218-235.

¹¹ „Analecta Cracoviensia” 2 (1970) s. 279-301.

¹² AK 65 (1973) t. 80, s. 221-238.

Ksiądz Profesor zajmuje się także wieloma zagadnieniami z teologii moralnej szczegółowej, o czym świadczy tematyka wielu jego artykułów oraz czemu dał wyraz w swych podręcznikach teologii moralnej. Podejmuje tam bowiem takie tematy, jak personalistyczna wizja płciowości: *Katolicka etyka seksualna* (Warszawa 1966); problem społecznego powołania rodziny: *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*¹³; problematyka pracy, kultury i ekologii: *Wspólnota i praca jako środki zbawienia*¹⁴; *Podstawowe wartości ludzkie jako normy kultury*¹⁵; posługa teologa moralisty: *Encyklika „Veritatis splendor” o misji i posłudze teologów moralistów w Kościele*¹⁶, a także problem manipulacji w aspekcie wymagań moralnych: *Niepokojące poczynania biomedycyny w zakresie powstającego życia ludzkiego*¹⁷.

Ks. Stanisław Olejnik, posiadając rozległą wiedzę w wielu specjalnościach naukowych związanych z teologią moralną, umie z niej w sposób mistrzowski korzystać i innym obficie jej udzielać¹⁸. Treść wykładów monograficznych obejmuje szeroką problematykę: od zagadnień dotyczących podstaw teologii moralnej do kwestii bardzo szczegółowych. Słuchacze jego wykładów mogą pogłębiać swoją wiedzę teologiczną m.in. w takich zagadnieniach, jak metodologia teologii moralnej: *Postulaty przedmiotowo-metodyczne dotyczące wykładu teologii moralnej*¹⁹; teologiczne podstawy moralności: *Zasadnicze płaszczyzny współczesnej problematyki teologicznomoralnej*²⁰; nomologiczne i aksjologiczne podstawy moralności: *Kryzys moralny cywilizacji. Zachowanie hierarchii wartości we współczesnym świecie technicyzowanym*²¹; antropologia chrześcijańska: *Znamiona humanistyczne etyki katolickiej*²²; życie religijne i sakramentalne:

¹³ Warszawa 1979, ss. 685-687.

¹⁴ „Colloquium Salutis” (dalej: CT) 17 (1985), s. 261-276.

¹⁵ „Studia Theologica Varsaviensia” (dalej: STV) 10 (1972) nr 2, s. 239-259.

¹⁶ W: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”*, red. E.

JANIĄK, Wrocław 1993, s. 198-207.

¹⁷ „Chrześcijanin w Świecie” (dalej: ChS) 16 (1984) nr 2, s. 16-34.

¹⁸ Por. P. GÓRALCZYK, *W służbie prawdzie i miłości. Ksiądz Profesor Stanisław Olejnik – teolog moralista*, w: *Przemoc i terror. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi w 80. rocznicę urodzin i 50. rocznicę pracy naukowej*, red. P. GÓRALCZYK, J. SOBKOWIAK, Warszawa 2001, s. 24.

¹⁹ RTK 9 (1962) z. 2, s. 61-94.

²⁰ RTK 9 (1962) z. 3, s. 45-65.

²¹ ChS 12 (1980) nr 6, s. 25-46.

²² CT 26 (1955) s. 159-192.

*Konfesjonal w obliczu aktualnych trudności religijno-moralnych*²³; teologia życia duchowego: *Cnota chrześcijańska. Struktura i rozwój cnotliwości życia*²⁴; moralność życia osobistego: *Katolicka etyka życia osobistego* (Warszawa 1969); etyka seksualna: *Dlaczego Kościół podtrzymuje prawo celibatu kapłańskiego*²⁵; etyka zawodu: *Chrześcijańska etyka pracy zawodowej. Ewolucja problematyki*²⁶; bioetyka: *Etos umierania*²⁷; etyka życia małżeńskiego i rodzinnego: *Dar – Wezwanie – Odpowiedź (Teologia moralna, t. VII, Warszawa 1993 – cały rozdział XIII)*; teologia życia społecznego: *Wspólnota i praca jako środki zbawienia*²⁸ itd.

Szczególnie cenne w dorobku ks. Profesora są artykuły naukowe poświęcone współczesnym problemom moralnym w medycynie: Eksperyment lekarski na człowieku w świetle oceny etycznej²⁹; Przeszczepianie narządów ludzkich w świetle refleksji teologicznomoralnej³⁰; Niepokoje i poczynania biomedycyny w zakresie powstającego życia ludzkiego³¹. Praca związana z przygotowaniem do druku tych artykułów pomogła ks. Olejnikowi opracować dzieło skierowane do lekarzy i całego personelu medycznego pt. *Etyka lekarska*³².

Ksiądz Profesor podejmuje do naukowego opracowania nowe i trudne problemy nie tylko z zakresu etyki lekarskiej. Wyliczyć tu trzeba tak ważne artykuły, jak: *Miejsce Ludu Bożego i znaków czasu w teologii moralnej*³³; *Podstawowe wartości ludzkie jako normy kultury*³⁴; *Znaczenie kulturotwórcze moralności chrześcijańskiej*³⁵. Dostrzec należy

²³ AK 49 (1957) t. 55, s. 117-126.

²⁴ STV 13 (1975) s. 43-75.

²⁵ „Homo Dei” 42 (1973) s. 133-142.

²⁶ „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 6 (1973) s. 43-61.

²⁷ AK 77 (1980) t. 95, s. 62-77.

²⁸ CS 17 (1985) s. 261-276.

²⁹ CT 26 (1955) f. 1, s. 159-192.

³⁰ STV 10 (1972) nr 1, s. 115-161.

³¹ ChS 16 (1984) nr 2, s. 16-34.

³² S. OLEJNIK, *Kapłan diecezji włocławskiej, moralista*, w: *Teologu polski...*, dz. cyt., s. 254.

³³ AK 65 (1973) t. 81, s. 90-101.

³⁴ STV 10 (1972) s. 239-259.

³⁵ AK 76 (1984) t. 102, s. 433-442.

także artykuł ks. Olejnika o bardzo ambitnym zamierzeniu i pracowitym w przygotowaniu, jakim jest: *Etos narodu u schyłku XX wieku*³⁶.

3. W PRACY DYDAKTYCZNEJ I SŁUŻBIE DLA UCZELNI

Erudycja i bogactwo tematyczne oraz twórcze podejście do wielu zagadnień moralnych znamionowało i wciąż cechuje pracę dydaktyczną ks. Olejnika. Ksiądz Profesor należy do grona profesorów dydaktyków, którzy nigdy nie lekceważyli tego aspektu swego powołania naukowego. Wprost przeciwnie: ks. prof. Olejnik traktuje swoje wykłady i konsultacje, swoje seminarium magisterskie i doktoranckie jako istotny aspekt uprawiania teologii moralnej. Chodzi mu zwłaszcza o przekazanie istotnych treści swych przemyśleń słuchaczom, chęć bycia dla nich mistrzem i przewodnikiem na drodze wgłębiania się w istotę moralności chrześcijańskiej³⁷.

Ksiądz Profesor wykładał przez wiele lat zarówno na kursie podstawowym (magisterskim), jak i na kursie wyższym (licencjacko-doktoranckim) Wydziału Teologii KUL w ramach Sekcji Teologii Moralnej. Prowadził także zajęcia z zakresu moralności chrześcijańskiej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Prowadzone przez wiele lat wykłady z teologii moralnej ogólnej na poziomie podstawowym dla studentów świeckich oraz przez kilka lat dla alumnów z Seminarium Duchownego we Włocławku wskazują bardzo dobitnie na odnowione podejście do uprawiania teologii moralnej. Wykłady te nie tylko wskazują na ogromną erudycję ks. Olejnika, nie tylko potwierdzają jego precyzję pojęciową znaną z publikacji, ale także ukazują szczególną zdolność Księdza Profesora do jasnego i prostego wyjaśniania skomplikowanych pojęć i problemów.

Nieco inny charakter miały wykłady na kursie wyższym, a więc przede wszystkim w ramach specjalizacji teologicznomoralnej. Te wykłady prowadził Ksiądz Profesor w sposób otwarty – w tym sensie, że zawsze był gotowy na aktywny udział studentów, którzy stawiając pytania, współtworzyli, jeśli nie bezpośrednio treść tego wykładu, to z pewnością jego swoistą aurę³⁸. I chociaż zwykle zależało to od

³⁶ W: *Człowiek – sumienie – wartości*, red. J. NAGÓRNY, A. DERDZIUK, Lublin 1997, s. 49-74.

³⁷ Por. P. GÓRALCZYK, *W służbie prawdzie i miłości...*, art. cyt., s. 24.

³⁸ Por. P. GÓRALCZYK, *W służbie prawdzie i miłości...*, art. cyt. s. 26.

aktywności samych uczestników wykładu, to nie ulega wątpliwości, że ks. Olejnik był zawsze gotowy do tej formy rozmów i dyskusji, która przybierała czasem charakter podobny do seminarium naukowego³⁹.

Praca dydaktyczna ks. Olejnika zaowocowała bardzo licznymi magisteriami i pracami licencjackimi oraz 24 rozprawami doktorskimi napisanymi pod jego kierunkiem. Bogactwo tematyczne prac magisterskich potwierdza, że ich promotor posiada niezwykle rozległą wiedzę, także z pogranicza teologii moralnej i rozmaitych nauk o człowieku. Różnorodność tematyczna rozpraw doktorskich jest potwierdzeniem, że Ksiądz Profesor jest otwarty na zainteresowania swoich studentów i nigdy nie ograniczał prowadzenia rozpraw doktorskich do problematyki badawczej swojej katedry. Niektóre z tych rozpraw doktorskich ukazują pewne aspekty nauczania moralnego jako swoiste patrymonium Kościoła katolickiego. Inne rozprawy doktorskie dotyczyły istotnych i aktualnych problemów moralnych współczesności.

Zajęcia dydaktyczne ks. Olejnika wychodzą szeroko poza ramy uczelni, w których działał. Nie tylko dlatego, że Ksiądz Profesor prowadził konsultacje i kierował przygotowaniem prac magisterskich z różnych seminariów duchownych z całej Polski. Nie tylko dlatego również, że chętnie udzielał się poprzez głoszenie odczytów, referatów i różnorodnych konferencji. Dydaktyczne możliwości ks. prof. Olejnika ujawniają się bowiem w licznych publikacjach o charakterze popularnonaukowym i wprost popularyzatorskim. Wyjaśnianie podstawowych pojęć i problemów moralności chrześcijańskiej na łamach czasopism katolickich przeznaczonych dla ogółu wiernych jest szczególnym rodzajem dydaktyki. Nauczanie moralności chrześcijańskiej wykracza bowiem poza sale wykładowe i staje się okazją do formowania sumienia chrześcijańskiego nie tylko wiernych, ale zapewne wielu współczesnych duszpasterzy⁴⁰.

Ks. Profesor, już jako dobrze znany moralista polski, zostaje wybrany na przewodniczącego Sekcji Teologów Moralistów, którą to funkcję pełnił w latach 1964-1975. W latach 1962-1973 został powołany na członka Komisji ds. Nauki Katolickiej Episkopatu Polski. Od roku 1973

³⁹ Por. J. SOBKOWIAK, *Sekcja teologii moralnej Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie. Historia i główne kierunki badań*, w: *Polska teologia moralna...*, dz. cyt., s. 210.

⁴⁰ Por. A. SIEMIENIEWSKI, *Recenzja w sprawie nadania ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Olejnikowi tytułu doktora honoris causa*, w: *Ks. abp prof. Alfons Nossol, ks. prof. Stanisław Olejnik...*, dz. cyt., s. 45.

podjął także pracę w Radzie Naukowej przy Episkopacie Polski. Ks. Olejnik był w czasie swego pobytu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim członkiem Towarzystwa Naukowego KUL. W służbie dla uczelni Ksiądz Profesor pozostawał zawsze oddany nade wszystko Sekcji Teologii Moralnej. Tutaj najpełniej można było rozpoznać te wszystkie przymioty charakteru, które ks. Olejnik objawiał także na forum KUL i ATK. Jego ogromna życzliwość dla innych, gotowość do współpracy, koncentrowanie się przede wszystkim na tym, co pozytywne w drugim człowieku, postawa służby – zjednywały Profesorowi uznanie i ułatwiały wypełnianie zadań i funkcji. W działalności naukowej ks. Profesora należy wymienić także wymiar redaktorski. Przez tę działalność pragnął udostępnić myśli polskich teologów ogółowi czytelników. W latach 1957-1960 był współredaktorem „Ateneum Kapłańskiego”. W latach 1963-1968 współredagował „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (aktualnie „Roczniki Teologiczne”). A w latach 1950-1958 był sekretarzem redakcji „Collectanea Theologica”. Z jego inicjatywy, jako redaktora, powstało wiele cennych publikacji z zakresu teologii moralnej i teologii duchowości⁴¹.

Oddanie się Księdza Profesora nauce na polu teologicznomoralnym znajduje uznanie w nie tylko w kraju, lecz także za granicą. Efektem uznania działalności naukowej w skali międzynarodowej jest powołanie Księdza Profesora na członka Papieskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, w której z wielkim oddaniem pracował w latach 1968-1973.

4. W KRĘGU MORALISTÓW POLSKICH

Ścisła współpraca przy opracowaniu w 1978 roku podręcznika *Istota powołania chrześcijańskiego* wskazuje na gotowość współdziałania z innymi polskimi moralistami oraz na wielką pracowitość Księdza Profesora. Właśnie ta pracowitość, solidność, terminowość – czyli wszystko to, co ma ogromne znaczenie przy opracowaniach zbiorowych – sprawiały, że ks. Olejnik tak często jest zapraszany do głoszenia wykładów i referatów oraz bierze udział w różnych inicjatywach zbiorowych. Już sam fakt, że Sekcja Teologii Moralnej na Wydziale Teologii KUL i w ATK należą do najważniejszych ośrodków uprawiania

⁴¹ Por. I. WERBIŃSKI, *Misja kapłana...*, art. cyt., s. 18.

teologii moralnej w Polsce, sprawia, iż udział pracowników w Ogólnopolskiej Sekcji Moralistów Polskich (obecnie stowarzyszeniu) jest szczególnie znaczący.

Najważniejsze jest jednak to, co wnoszą do tej ogólnopolskiej współpracy poszczególne osoby. Nie ulega wątpliwości, że ks. prof. Olejnik szybko zdobył sobie znaczącą pozycję w gronie moralistów polskich. Był opiekunem i przewodnikiem wielu młodszych pracowników naukowych w ramach Sekcji Teologii Moralnej, był także wieloletnim kierownikiem tej sekcji.

W ramach tej współpracy moralistów polskich ks. Olejnik jest ceniony szczególnie za precyzję terminologiczną i metodologiczną, klarowność w porządkowaniu zawitych aspektów różnych problemów moralnych. Uczestnicy ogólnopolskich spotkań teologów moralistów mogli się niejednokrotnie przekonać, jak przysłuchujący się cierpliwie na określony temat ks. Olejnik zabierał głos i porządkował wszystko to, co zostało wypowiedziane przez poszczególnych dyskutantów.

Współpraca ks. Olejnika w kręgu moralistów polskich zaznacza się także jego wielkim wkładem w promocję młodych kadr w różnych ośrodkach teologicznych. Chodzi tu o recenzje rozpraw doktorskich i recenzje habilitacyjne, a także recenzje dorobku związanego z profesurą. Już sama liczba tego typu recenzji wskazuje na rolę ks. Olejnika, jaką spełnia w promowaniu specjalistów z teologii moralnej⁴².

Dla wszystkich, którzy bliżej zetknęli się z osobą ks. Olejnika, zwłaszcza na seminarium magisterskim i doktoranckim, oznaczało to nie co innego jak „terminowanie” u mistrza. Było to zetknięcie się z osobowością, odczuwaną jako jedyna, niepowtarzalna i z zadziwiającą mocą autorytetu. Praca badawcza pod kierunkiem Księdza Profesora angażowała całego człowieka. Były to spotkania, które rozwijały postawę naukową: wysłuchiwanie argumentów, zrozumienie, zdolność do myślowej akceptacji cudzego punktu widzenia, uczciwość, dyscyplina i rzetelna konsekwencja. Pomiędzy ks. Profesorem a studentami nawiązywała się zadziwiająco głęboka wspólnota. Podstawą tego były wspólne powołanie i wysiłek ku najwyższym osiągnięciom i jednocześnie ciągły bodziec, by osobiście sprostać temu powołaniu i móc tego dowieść.

Warto wspomnieć, że wielu dzisiejszych teologów moralistów doświadczyło w sposób bezpośredni tego nieprzeciętnego bogactwa

⁴² Por. I. MROCKOWSKI, *Ocena dorobku naukowego...*, art. cyt., s. 48.

umysłu i serca Księdza Profesora. Otwarta i przyjacielska postawa, gotowość do pomocy i współpracy, dodawanie otuchy i wyrozumiałość dla początkujących pracowników – oto podstawowe wyznaczniki tych relacji. Wielu uczniów Księdza Profesora, słuchaczy Jego wykładów, podkreśla, że w ks. Olejniku odnajdują nie tylko wybitnego teologa moralistę, ale także człowieka wielkiej dobroci i wielkiej gotowości do służby i braterskiej miłości.

* * *

Z krótkiej poczynionej refleksji staje się jasne, że ks. S. Olejnik jest teologiem wielkiego formatu, o wszechstronnym wykształceniu i zdolnościach, a także człowiekiem nieustannej pracy. Po kolejnych latach działalności naukowej, dydaktycznej i kapłańskiej ks. prof. Olejnika trzeba z uznaniem pochylić głowę nad dokonaniem nestora polskich teologów moralistów. Profesor S. Olejnik stworzył sumę polskiej teologii moralnej, jak również udostępnił ją szerokiej opinii publicznej. Jego wizja moralności chrześcijańskiej, podążająca wiernie za Chrystusem, dociera od pół wieku do studentów seminariów i absolwentów świeckich wydziałów teologicznych. Poprzez ich przekaz porządkuje sumienia polskiej młodzieży. W ten sposób staje się on jednym z najważniejszych filarów polskiej kultury narodowej.

Omówienie biografii naukowej ks. profesora Stanisława Olejnika zostało podjęte w świadomości, że badania naukowe i praca tego cenionego teologa moralisty nie mają charakteru zamkniętego. Uroczystość nadania Księdzu Profesorowi doktoratu *honoris causa* stanowi jedynie okazję do pewnego podsumowania, do nakreślenia zasadniczych linii Jego pracy naukowo-dydaktycznej.

RÉSUMÉ

Des routes de la morale chrétienne. L'apport du prof. Stanislas Olejnik dans le renouveau de la théologie morale

L'abbé professeur Stanislas Olejnik c'est un théologien d'un grand format, de l'éducation universelle et de plusieurs capacités. C'est aussi un homme qui travail sans cesse. Après des années de l'activité

scientifique, didactique et sacerdotale du professeur Olejnik, il faut inclinez avec le respect la tête devant ce Nestor des théologiens polonais de la morale. Le Professeur Olejnik a élaboré la somme de la théologie morale polonaise et il l'a mis à la portée de vaste opinion publique. Sa vision de la moralité chrétienne que suit fidèlement le Christ, arrive depuis un demi siècle aux étudiants des séminaires et des facultés théologiques. Ensuite, grâce à eux, elle met en ordre la conscience de la jeunesse polonaise. Dans cette façon le Professeur est devenu un des pilastres les plus importants de la culture nationale.

Cette présentation de la biographie scientifique de professeur Stanislas Olejnik est préparée avec une conscience, que des recherches de ce théologien moraliste apprécié n'ont pas de caractère terminé. Le doctorat *honoris causa* conféré au Professeur par la Faculté Pontificale de Théologie de Wroclaw offre seulement une occasion pour indiquer des lignes principales de son travail scientifique et didactique.

KS. ANDRZEJ SZAFULSKI

KSIĄDZ PROFESOR STANISŁAW OLEJNIK. APOLOGETA CHRZEŚCIJAŃSKICH WARTOŚCI ETYCZNYCH

Istnieje wiele teorii, kontrowersji i nieporozumień wokół świata wartości. Dla ks. Stanisława Olejnika jest jednak pewne, że wartości etyczne mają charakter uniwersalny, to znaczy dotyczą wszystkich ludzi i całego świadomego życia człowieka. Mają przy tym znamię szczególnej normatywności, nie tyle więc fascynują i pociągają, lecz zobowiązują. Zagadnienie to jest jednak nie dla wszystkich tak oczywiste, dlatego warto pokusić się o bliższe ich przedstawienie, i to w rozumieniu teologa moralisty takiej miary, co ks. S. Olejnik.

1. ROZUMIENIE WARTOŚCI ETYCZNYCH

Od kiedy w XIX wieku na terenie filozofii, nauk humanistycznych i kultury zaczęto posługiwać się terminem „wartość”, odtąd zaczęto zastanawiać się, czym właściwie w ogóle są wartości¹. Analogiczność

¹ Termin „wartość” rozpoczął swoją karierę w XVIII wieku, najpierw w ekonomii, dopiero potem w filozofii i innych dziedzinach kultury. Pojęcie to jest więc nowożytne i wywodzi się z innej niż etyczna dziedziny, niemniej sama czynność wartościowania oraz wypowiedanie sądów oceniających sięga fundamentów ludzkiej egzystencji. Idea bowiem człowieczeństwa zakłada, że człowiek jest bytem stojącym wobec wartości i na ich realizację niejako „skazanym”, jeśli tylko chce być człowiekiem; W. STRÓŻEWSKI, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 38.

bowiem tego pojęcia skazuje je na wieloznaczność i złożoność interpretacji². Podstawowe jednak intuicje związane z wartościami wskazują na to, że dzięki wartościom, zaliczanym przez Arystotelesa do kategorii jakości, pewne cechy, właściwości rzeczy wydają się bardziej cenne, bardziej atrakcyjne i doniosłe niż inne. To samo dotyczy świata idei, wiedzy czy kultury. Coś bywa przedkładane nad inne rzeczy czy wytwory, ponieważ to „coś” jest traktowane jako ważniejsze, lepsze i bardziej doskonałe.

Na terenie filozofii klasycznej³ rozróżnia się dwie podstawowe grupy wartości transcendentálnych i kategoryalnych. Pierwsze – przypisane są samej realnie istniejącej rzeczywistości, jej zdolności do odsłaniania się poprzez prawdę, piękno i dobro. Drugą grupę stanowią wartości życiowe, ekonomiczne, artystyczne, estetyczne. Wśród nich wyróżniają się wartości moralne, reprezentujące pewne doskonałe i doskonalące człowieka wzorce zachowań. Wartości te są związane nie tylko z jednostkami, ale również wypełniają i kształtują otwartą przestrzeń stosunków międzyludzkich w postaci uczestnictwa i wynikających stąd powiązań dobra osobowego z dobrem wspólnoty⁴.

Wartości w ogóle, a w ich ramach także wartości etyczne rozumie się dość często w znaczeniu czysto subiektywnym, w sferze doznań i uczuć. Te jednak, zauważa ks. S. Olejnik, mają charakter obiektywny, a ich odkrywanie angażuje czynnik intelektualny. Wprawdzie wartości etyczne pociągają swą wzniosłością duchową, ale tylko umysły i serca otwarte i wrażliwe na ich apel, to znaczy niezniewolone, niezdeprawowane moralnie. Nie są one wytworem ludzkiego serca czy umysłu, lecz dobrem moralnym, cechą obiektywnej dobroci życia i postępowania człowieka. Są tym, co już od czasów starożytnych zostało nazwane cnotą⁵. Tych wartości się nie tworzy, lecz się je odkrywa. Stanowią prawdę życia, wartości raz odkryte zobowiązują, by je realizować w działaniu, w osobistym i społecznym postępowaniu człowieka⁶.

² E. PODREZ, *Czym są wartości?*, „Atenum Kapłańskie” 129 (1997), s. 6.

³ Za Platonem uważa się, że takie wartości, jak prawda, dobro i piękno, istnieją same w sobie zarówno jako idee (wzory), jak i jako ostateczne kryteria dla pozostałych wartości.

⁴ E. PODREZ, *Czym są wartości?*, art. cyt., s. 6-7. Problem ten szczególnie rozwinął K. WOJTYŁA w takich pracach, jak *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 5-38; oraz *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

⁵ Gr. *arte*, łac. *virtus*.

⁶ Niektóre z wartości etycznych odnoszą się wprost i bezpośrednio do życia osobistego. Ks. S. Olejnik nazywa je moralnymi gwarantami szlachetnej „prywatności”.

Dobrem moralnym jest zaś wszystko, co godne człowieka, czyli co w działaniu ludzkim odpowiada jego godności jako istoty obdarzonej rozumem i wolną wolą. Inaczej jeszcze rzecz ujmując, dobro moralne to sposób postępowania człowieka zgodnie z prawem osobowej natury ludzkiej, z prawem, które tradycja myśli chrześcijańskiej nazywa prawem naturalnym. Ksiądz Profesor podkreśla, że tę sferę naturalnych wartości moralnych ogarnia i niejako wciela moralność chrześcijańska, nadając im jednak inny sens. Włącza we własną strukturę, dużo bogatszą i hierarchicznie uporządkowaną. U jej podstaw leży Wartość Absolutna, którą jest Bóg Wcielony, Jezus Chrystus. Skierowanie ku temu Absolutowi, jego poznanie i życie nim zapewnia triada cnót nadprzyrodzonych, zwanych teologalnymi, tzn. wiara, nadzieja i miłość⁷.

2. ŹRÓDŁA I ISTOTA KRYZYSU WARTOŚCI

Chrześcijańskie wartości etyczne, podobnie jak dogmaty wiary, były nieraz w dziejach odrzucane, a nawet ostro atakowane. Ksiądz Profesor wykazuje, że tak było i w minionym stuleciu. Szczególnie atakowali je głosiciele ideologii czystości rasy i walki klas. Ideologie te, całkowicie zdyskredytowane, upadły, ale nie wygasły jednak ogniska nienawiści do Kościoła, inspirującej nastawienie antagonistyczne do niektórych chrześcijańskich wartości etycznych lub nawet całej ich struktury. Te niechętnie lub wręcz wrogie postawy zaczęły ogarniać coraz szersze kręgi osób nawet w krajach do niedawna jeszcze chrześcijańskich⁸.

Zdaniem ks. S. Olejnika obecną sytuację moralną narodu kształtowały dwie wojny światowe, w czasie których miliony ludzi straciły życie, a

Mają one także znaczenie społeczne, lecz pośrednio. Tworzą jakby sprzyjający klimat, cenne zaplecze dla prospołecznych działań człowieka. Są jednak inne, mające bezpośrednie odniesienie do życia społecznego, a wśród nich i takie, które należy uznać za fundamentalne dla istnienia i rozwoju ludzkich społeczności; S. OLEJNIK, *Wartości etyczne*, art. cyt., s. 42.

⁷ S. OLEJNIK, *Obrona chrześcijańskich wartości etycznych w dobie obecnej*, „Studia Włocławskie” (1998) t. I, s. 105.

⁸ W obronie chrześcijańskich wartości etycznych, zwłaszcza dotyczących życia społecznego, występują papieże. Rozpoczyna je Leon XXIII, wydając encyklikę *Rerum novarum*. Za nim idą jego następcy na Stolicy Piotrowej. Cenny w wymiarach apologetycznych wykład chrześcijańskich wartości etycznych przekazuje w wielu dokumentach II Sobór Watykański. Szerzej i gruntowniej czyni to Paweł VI w encyklikach i licznych przemówieniach. Podobnie czyni Jan Paweł II i Benedykt XVI. Por. tamże, s. 105-106.

inne miliony przyzwyczajały się do zadawania śmierci, do nienawiści i oszustwa. A później przez całe dziesiątki lat terror, oszustwo, zakłamanie i wyrafinowanie, wsparte przemocą zniewalanie narodu do kłamania, zdrady Boga i ludzi zdemoralizowało społeczeństwo⁹. Dodatkowo zbrodnicze i zakłamane dyktatorskie rządy Stalina i jego towarzyszy, rządy wszechwładnej monopartii marksistowskiej, ateistycznej, obniżyły silnie, głęboko morale narodu. Ksiądz Profesor jest świadom, że te czasy minęły. Upadły dyktatury, „powaliły się spróchniałe do korzeni komunistyczne rządy”. Naród odzyskał wolność i leczy swe rany. Prognoza byłaby optymistyczna, gdyby nie nowe zagrożenia płynące jakby z przeciwnej strony, to znaczy nie ze strony zniewolenia, lecz źle rozumianej wolności¹⁰.

Etos narodu szarpany jest ciągle przez nowe zniewolenia. Ustała dyktatura władzy, ale na jej miejsce mocniej osadza się dyktatura rynku, pieniądza, kapitału, umacniana potęgą środków masowego przekazu. Ks. S. Olejnik dostrzega, że podważa się nadal i obala – często drogą manipulacji psychologiczno-społecznej – wszystkie autorytety moralne. Odrzuca się szlachetne, heroiczne wzory osobowe, a nawet drwi się z nich i szydzi. Na ich zaś miejsce stawia się, i to przy wsparciu mas mediów, wzorce subkultury. Chodzi tu o brutalną siłę mięśni, nienasyconej agresji seksualnej czy też „wyrafinowanej w igrzyskach eksperymentowania pasji twórczej”. Na takim, niekorzystnym dla morale narodu, tle społeczno-obyczajowym rodzą się coraz częstsze i coraz cięższe, kulminujące się w zbrodniach popełnianych na dzieciach i – co bardziej bolesne – przez dzieci, wykroczenia moralne¹¹.

Ks. S. Olejnika niepokoi, nawet przeraża szeroki i poszerzający się krąg ludzi zdemoralizowanych, to znaczy popełniających tak zwyczajnie, jakby na co dzień, ciężkie wykroczenia moralne, a nawet zbrodnie morderstwa czy handlu narkotykami. Jeszcze bardziej przerażają poszerzające się kręgi ludzi dotkniętych znieczulicą moralną, *moral insanity*, stanem utraty poczucia zła moralnego, albo – co jeszcze gorsze – odwrócenia hierarchii wartości, czyli postawienie zła na miejscu dobra.

⁹ S. OLEJNIK, *Teologia moralna na miarę obecnych potrzeb Kościoła w Polsce, w: Śladami Boga i człowieka. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dr. hab. Jana Kowalskiego*, red. J. ORZESZYNA, Kraków 2000, s. 353.

¹⁰ Tamże, s. 353-354.

¹¹ Tamże, s. 354; por. tenże, *Etos narodu u schyłku XX wieku*, w: *Człowiek. Sumienie. Wartość. Materiały z sympozjum KUL 2-3 XII 1996*, red. J. NAGÓRNY, A. DERDZIUK, Lublin 1997, s. 49-74; tenże, *Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia moralna*, Warszawa 1988, t. II, s. 90-91.

Dochodzi do tego, że grzech się nobilituje, otacza blaskiem chwały. Cnota zaś jest wyśmiewana. I wreszcie Autor nasz stwierdza, że w hierarchii wartości znaczenia i wpływu na społeczeństwo nabierają antywartości, natomiast kultura moralna narodu obniża się coraz bardziej do poziomu subkultury¹².

Jeżeli obecnie mówimy o kryzysie wartościowania, to należałoby stwierdzić, że obejmuje on raczej człowieka i jego decyzję niż same wartości. Jego sedno tkwi w tym, że wartości duchowe, choć obiektywnie wyższe, są słabsze od wartości materialnych, niższych obiektywnie. Człowiek bowiem mocniej, bardziej bezpośrednio odczuwa to, co materialne, to, co podlega zmysłom i przynosi zadowolenie. Tym się tłumaczy siła wartości materialnych w człowieku jako podmiocie, ich siła subiektywna. Wartości duchowe nie mają takiej siły bezpośredniej, nie zdobywają człowieka z taką łatwością i nie przyciągają z taką mocą. Stąd też gdy człowiek podejmuje decyzję, bywa tak, że wartości duchowe ponoszą klęskę. Ksiądz Profesor stwierdza wprost: „klęska ta, to klęska człowieka”¹³.

Kryzys wartości to zatem kryzys wyborów ludzkich, w których człowiek, co prawda, odpowiada na wartość, odpowiedź ta stanowi treściową osnowę motywacji, ale jest ona jednak różna od samej prawdy. Ks. S. Olejnik, powołując się na nauczanie Jana Pawła II zawarte w *Veritatis splendor*, pisze, że na każdym człowieku ciąży poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania w niej, gdy ją odnajdzie¹⁴. Przeciwko prawdzie w zakresie moralności występuje też zjawisko selektywności, czyli arbitralnego wyboru zasad i wartości etycznych, przy odrzucaniu tych trudniejszych do realizacji. Źródło procesu subiektywizacji normy moralności upatruje on w ukrytym wpływie nurtów myślowych, które prowadzą do rozerwania istotnej i konstytutywnej więzi pomiędzy ludzką wolnością a prawdą. Prawda zaś

¹² Tenże, *Teologia moralna*, art. cyt., s. 354. Ksiądz Profesor S. Olejnik jako wytrawny moralista w rysowaniu etosu narodu ukazuje nie tylko elementy jego moralnej niemocy, zagrożenia i upadki. Widzi w nim i dobro. Ukazana diagnoza nie może rodzić postawy pesymizmu i zniechęcenia. Winna raczej ożywiać i uskrzydlać refleksję dotyczącą działania w kierunku naprawy złego stanu moralnego naszego społeczeństwa.

¹³ K. WOJTYŁA, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 76-77; por. M. MRÓZ, *Teologiczne podłoże odzyskiwania wartości*, „Ateneum Kapłańskie” 129 (1997), s. 6-7.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, 34.

w tym przedmiocie posiada charakter obiektywnej normy działania, którą jest prawo Boże¹⁵.

3. PODMIOT I JEGO ZADANIA W ZAKRESIE APOLOGII

Ks. S. Olejnik jest zdania, że obrona chrześcijańskich wartości etycznych powinna być włączona w ramy nowej ewangelizacji¹⁶. Winno się ją prowadzić na wszystkich poziomach nauczania nie tylko teologii moralnej, ale także katechezy i homiletyki. Aby zaś nauczanie to było owocne, musi być dostosowane do współczesnych metod dydaktyki. Winno liczyć się z mentalnością i odczuciem społeczeństwa. Jednocześnie nie może ulegać presji postaw rozwijającego się permissywizmu i przeciwstawiać się wypaczeniom chrześcijańskiej doktryny moralnej. W tej obronie ważną rolę odgrywa metoda apologii negatywnej. W myśl nauczania Księdza Profesora polega ona na usuwaniu i przewyciężaniu nieporozumień i zastrzeżeń co do sensu chrześcijańskich wartości etycznych i ich znaczenia dla życia ludzkiego oraz skutków ich nieprzestrzegania w życiu indywidualnym i społecznym¹⁷.

Scharakteryzowaną wyżej sytuację moralną Autor nasz rozpatruje w kategoriach „znaków czasu”¹⁸. Staje się ona wyzwaniem dla Kościoła, szczególnie zaś dla sprawujących w nim misję nauczycieli wiary i duszpasterzy, czyli biskupów oraz ich pomocników. Do pomocy pasterzom diecezji w pełnieniu tego zadania, pisze ks. S. Olejnik, zaproszeni są i wezwani „nauczyciele nauczycieli moralności chrześcijańskiej”, czyli teologowie moralisci¹⁹. Oni bowiem w swej

¹⁵ S. OLEJNIK, *Obrona chrześcijańskich wartości etycznych*, art. cyt., s. 106.

¹⁶ Tamże, s. 110; por. J. KOWALSKI, *Sprawiedliwość społeczna u podstaw skutecznej ewangelizacji*, w: *Ad libertatem in veritate. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi*, red. P. MORCINIEC, Opole 1996, s. 431-432.

¹⁷ S. OLEJNIK, *Obrona chrześcijańskich wartości etycznych*, art. cyt., s. 106.

¹⁸ Autor powołuje się na KDK 44 i pisze „Sprawą całego Ludu Bożego, zwłaszcza duszpasterzy i teologów, jest wsłuchiwać się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć oraz osądzać w świetle słowa Bożego”; tenże, *Miejsce Ludu Bożego i znaków czasów w teologii moralnej*, „Ateneum Kapłańskie” 65 (1973), s. 94-95.

¹⁹ Tenże, *Teologia moralna na miarę obecnych potrzeb*, art. cyt., s. 354. Źródłem nauczania Księdza Profesora w tym zakresie jest nauczanie Jana Pawła II. Powołuje się on bardzo często na niego, a szczególnie na encykliki *Veritatis splendor* i *Fides et ratio*. W pierwszej ukazane są zadania teologów moralistów. Naświetla ona problemy

refleksji winni podejmować żywe, także trudne problemy z zakresu moralności. W przekazywaniu zaś treści chrześcijańskiej moralności trzeba im liczyć się z realnymi potrzebami ludzi danego kraju, z ich myśleniem i odczuwaniem, uprzedzeniami, słabościami myśli i woli. Mają to czynić nie po to, aby pobłażać złu, ale aby skuteczniej zachęcać i kierować do dobra.

W odniesieniu do Polski ks. S. Olejnik dodaje, że to ogólne wyzwanie winno konkretyzować się w zerwaniu z powierzchownym naświetlaniem problemów moralnych i z ich pozornym rozwiązywaniem. Teologowie moraliści muszą w tym przejawiać zrozumienie dla dużego już dziś odłamu społeczeństwa, któremu nie wystarczy odwołanie się do przykazania Bożego, a tym bardziej do nauczycielskiego autorytetu Kościoła²⁰.

Zadaniem teologów w przekazywaniu zasad i norm chrześcijańskiej moralności jest głoszenie, słowem pisanym czy mówionym, prawdy życiowej. Ona bowiem winna kierować postępowaniem w życiu. Ma to być prawda metodycznie pogłębiona, a więc w swej treści uzasadniona. Uzasadnienie to winno przyjąć szczególną rolę. Musi przejawiać charakter nie abstrakcyjnego wykładu, lecz apologii, czyli metodycznie pogłębionej obrony zasad i norm chrześcijańskiej moralności. Głębiej sięgając, ma to być obrona dobra moralnego, wartości, które to dobro wyrażają, normatywnie precyzują i ściśle określają²¹.

Ks. S. Olejnik podkreśla, że podstawowym wymaganiami dotyczącym apologetycznie trafnego i skutecznego nauczania w zakresie moralności jest jasność i zrozumiałość treści. Zawilność języka zniechęca, jasność zaś zniewala lub raczej zachęca do przyjmowania treści. Zdaje on sobie sprawę z tego, że są treści w moralności chrześcijańskiej trudne, ale wysiłek teologów winien iść także w tym kierunku, by je przybliżyć umysłom i sercom ludzkim²².

moralności w kontekście dzisiejszego, niekiedy całkowicie błędnego ich ustawienia i rozwiązywania. Wraca do tej sprawy, tzn. do uwrażliwienia teologów moralistów na żywe obecnie potrzeby ludzi, encyklika *Fides et ratio*. Końcową część encykliki, od p. 92, Papież poświęca całkowicie „aktualnym zagadnieniom teologii”, w tym także, jednoznacznie, teologii moralnej.

²⁰ Tamże, s. 355-356.

²¹ Tamże, s. 356; por. S. OLEJNIK, *Miejsce Ludu Bożego i znaków czasów w teologii moralnej*, art. cyt., s. 94-95.

²² Ks. S. Olejnik uważa, że „wzorem dla nich może być nauczanie Jana Pawła II. Jest ono bowiem gruntowne w wymiarze treściowym, nieunikające trudności, zastrzeżeń i oporów w duszach ludzi współczesnych”. Papież bowiem przekazuje te

W obronie chrześcijańskich wartości etycznych, zdaniem ks. S. Olejnika, trzeba odwoływać się nie tylko do wzoru Chrystusa i przykładów z Ewangelii. Bogactwo bowiem wzorów i przykładów realizacji wartości w życiu moralnym jest zawarte w hagiografii. Stanowi ona niewyczerpane źródło wzorów żywych, realnych, niewymyślonych przez pisarzy, niewymarzonych przez poetów. W każdym z nich ks. S. Olejnik widzi odbicie się „wielokolorową tęczę sfery chrześcijańskich wartości etycznych, i to zespolonych w jedno przez naczelną, najwyższą wartość, którą jest miłość”²³.

4. UKONKRETNIENIE PRZEDMIOTU APOLOGII

Ks. S. Olejnik postuluje, aby przystępując do obrony wartości etycznych, odrzucić i przezwyciężyć *quasi-wartości*, pozorne ideały, imperatywy iluzoryczne. Wśród nich wymienia na pierwszym miejscu, a czyni to za Janem Pawłem II²⁴, stereotyp postępu. Ten bowiem, mając wartość ambiwalentną, nie zawsze służy prawdziwemu dobru osoby ludzkiej czy społeczeństwa. Rozwój naukowo-techniczny i gospodarczy idzie bowiem jakby obok człowieka, nie zawsze służy mu, często przynosi mu szkodę, grozi mu nawet zniszczeniem i zagładą. Trzeba go zatem zespolić z postępem duchowym, w jego ramach przede wszystkim moralnym, aby zamiast szkodzić, służył człowiekowi²⁵.

Z pozytywnego zaś punktu widzenia ks. S. Olejnik „zadania szczególnej wagi” rozpoczyna od wskazania na wartość ontologicznie podstawową, jaką jest życie, rozumiane jako ziemską doczesną egzystencja człowieka „od poczęcia do naturalnej śmierci”. Chodzi o obronę życia, zwłaszcza w dwóch krańcowych jego momentach czy wymiarach: początku i końca. Domaga się też poszanowania ludzkiej godności i liczenia się z prawami osoby. Wobec łamania ludzkiej

treści „językiem prostym i zrozumiałym nie tylko dla elit intelektualnych, lecz i dla ludzi średnio wykształconych. Podobnie muszą postępować i inni nauczyciele chrześcijańskiej moralności i obrońcy wartości etycznych, od teologów po katechetów i duszpasterzy”; tenże, *Obrona chrześcijańskich wartości etycznych*, art. cyt., s. 111.

²³ Przy nauczaniu i obronie wartości etycznych ks. S. Olejnik widzi także możliwość sięgnięcia do wzorów ludzi niewyniesionych do chwały ołtarzy, a nawet do wzorów i przykładów wziętych z literatury pięknej; por. tamże, s. 113.

²⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Przemówienie w UNESCO (2czerwca 1980)*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. RADWAN, Rzym – Lublin 1987, nr 20-22.

²⁵ S. OLEJNIK, *Obrona chrześcijańskich wartości etycznych*, art. cyt., s. 107.

wolności wskazuje na wolność w zakresie działania politycznego, w zakresie przekonań i praktyk religijnych²⁶.

Wobec tego, że dewastowano sferę ideałów społecznych narodu objętych pojęciem ojczyzny, doszło do niszczenia lub bezprawnego przywłaszczenia sobie dobra społecznego. Proceder ten przestał być przedmiotem dezaprobaty, a w pewnych kręgach stał się czymś godnym uznania. W tym kontekście widzi on potrzebę podjęcia starań o przywrócenie szacunku dla państwa, a właściwie dla ojczyzny, bo ojczyzna posiada ze swej natury większy walor aksjologiczny²⁷. Nietrudno jest dostrzec, pisze ks. S. Olejnik, że nastąpiło poważne osłabienie miłości ojczyzny w szerokich kręgach społeczeństwa polskiego. Postuluje więc obronę tej wartości, jaką jest miłość ojczyzny, czy szerzej ujmując, miłość społeczna²⁸.

Kolejną wartością fundamentalnie ważną dla życia ludzkiego w jego wymiarze zarówno osobowym, jak i społecznym, a obecnie z różnych stron atakowaną, jest to, co ks. S. Olejnik nazywa wspólnotą małżeńsko-rodzinną²⁹. Jej centrum tworzy małżeństwo, czyli wspólnota życia dwojga osób pozostających w ścisłym i nierozzerwalnym związku

²⁶ W ostatnich jednak latach, pisze ks. S. Olejnik, „sytuacja tak się radykalnie zmieniła, że trzeba nawet atakować rozdmuchaną do absurdalnych wymiarów wolność, lub raczej prawo do wolności”. Uważa on, że jest to sprawa nie tylko polska, lecz daleko szersza, dotycząca etosu i działania wielu społeczeństw cieszących się wolnością. Tenże, *Teologia moralna na miarę obecnych potrzeb*, art. cyt., s. 356.

²⁷ Właściwe odniesienie do ojczyzny wyraża postawa nazywana od wielu pokoleń „miłością”. Jest to postawa pietyzmu, czyli postawa pełna czci, życzliwości i oddania dla samego społecznego źródła życia narodu oraz materialnego podłoża jego istnienia i życia, to znaczy kraju ojczystego. Por. tenże, *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1970, s. 202.

²⁸ Miłość w wymiarze społecznym utożsamiana bywa z miłosierdziem. W doktrynie moralnej Kościoła miłosierdzie jest rzeczywiście wyrazem miłości, mianowicie miłości wspomagającej. Nie ma ona zastąpić sprawiedliwości, lecz jako miłość powinna ją uzupełniać i wspomagać, a niekiedy korygować. Tenże, *Miłosierdzie „doskonałym wcieleniem sprawiedliwości” według encykliki Jana Pawła II „Dives in misericordia”*, w: „*Dives in misericordia*”. *Tekst i komentarz*, Kraków 1981, s. 161-168.

²⁹ Tenże, *Wartości etyczne jako podstawa życia społecznego*, art. cyt., s. 45-49. „Atakuje się ją z wielu stron, to znaczy kwestionuje się jej pozycję jako podstawowej komórki życia społecznego, podważa się jej spoistość i trwałość, a jej wielodzietność wprost się piętnuje jako zacofanie i wyszydza jako anachronizm. [...] Trzeba walczyć o przywrócenie rodzinie właściwej, priorytetowej pozycji w przekonaniu, a z czasem i w życiu polskiego społeczeństwa”. Dodajmy, nie tylko polskiego. TENŻE, *Teologia moralna na miarę obecnych potrzeb Kościoła w Polsce*, art. cyt., s. 357-358.

miłości. Miłość ta ma moc prokreacyjną. Jest drogą powoływania do życia dzieci, nowych członków rodziny³⁰.

Obrony, mądrej i skutecznej apologii, wymagają także inne wartości chrześcijańskie, w pewnej mierze podporządkowane tamtym, takie jak pokuta, modlitwa, czystość dziewicza, ofiara, spowiedź i wiele innych. Do wartości swoście chrześcijańskich, a szczególnie ważnych w życiu ludzkim, zalicza on miłość i pokorę. Jeśli chodzi o miłość, to jest ona najwyższą zasadą i najcenniejszą wartością w chrześcijańskim porządku moralnym. Niestety, w wielu środowiskach naszego społeczeństwa nastąpiła dewaluacja pojęcia miłości. Wielu Polaków słowami „miłuję” i „kocham” obejmuje uczucie sympatii, czyli upodobania. Są nawet i tacy, pisze ks. S. Olejnik, którzy widzą w miłości tylko i wyłącznie zmysłowe pożądanie innej osoby jako przedmiotu użycia. Miłość zatem, ta autentyczna, w duchu chrześcijańskim rozumiana, wymaga obrony, woła o apologię³¹.

Co do pokory, jako ważnej cnoty w życiu nie tylko chrześcijańskim, ks. S. Olejnik uważa ją za postawę służby. W tym kontekście przywołuje on na pamięć wydarzenie Ostatniej Wieczerzy, kiedy to Jezus w postawie służebnej pochyła się do stóp swoich uczniów. Po tej zaś czynności zachęca ich, aby i oni czynili podobnie innym ludziom³².

ZAKOŃCZENIE

Można spotkać się z zarzutem, że polska teologia, zwłaszcza moralna, jest za mało postępową, tzn. za mało otwartą na *novum*, na prądy myślowe idące z Zachodu. Ks. S. Olejnik jest świadom tego zarzutu, jeśli to w ogóle uznać za zarzut, i twierdzi, że rzeczywiście polscy teologowie

³⁰ Tenże, *Wartości etyczne jako podstawa życia społecznego*, art. cyt., s. 45. Tak jak w czasach *Rerum novarum* w centrum nauki społecznej Kościoła stała kwestia robotnicza, tak w erze globalizacji i indywidualistycznego utilitaryzmu to miejsce zajmuje kwestia antropologiczna z akcentem na osobę w relacji, czyli na rodzinę. Jak dawniej dominująca kultura nie chciała uznać istnienia kwestii robotniczej, tak teraz podobnym wstrząsem może być głoszenie, że rodzina jest w samym sercu kwestii społecznej i że kryzys rodziny jest prawdziwym wyrazem niesprawiedliwości społecznej. C. GENTILI, „Normalny chaos miłości” a rodzina chrześcijańska, „Społeczeństwo” 14 (2004) nr 2, s. 219-220.

³¹ S. OLEJNIK, *Teologia moralna na miarę obecnych potrzeb Kościoła w Polsce*, art. cyt., s. 358.

³² Tamże, s. 359.

moralisci, w tym i on sam, nie są skłonni przyjmować zbyt pochopnie daleko idącego teologicznego czy filozoficznego *novum*. Nie sądzi on, i słusznie, że za każdym powiewem historii wszystko trzeba zaczynać od zera, od przekreślenia przeszłości. Świeżość myśli i oryginalność sądów, obecnie bożyszczę szerokich mas, któremu kłaniają się nawet niektórzy intelektualiści, nie są dla niego najwyższym kryterium poziomu nauczania ani nawet naukowej refleksji. Dla Księdza Profesora tym kryterium, o czym sam zaświadcza, jest prawda wsparta na autorytecie Boga i poświadczona nauką Kościoła³³.

Warto podkreślić, że teologia moralna uprawiana przez ks. S. Olejnika nie ma charakteru czysto akademickiego, oderwanych od życia spekulacji. Nie znaczy to, by jego publikacje nie spełniały wysokich metodycznych i merytorycznych wymagań nauki akademickiej. Ksiądz Profesor nie boi się nowości i z góry się od niej nie odcina. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że teologowie moralisci winni ciągle pamiętać, jak poleca Jan Paweł II, iż ich dyscyplina teologiczna nie jest „doktryną biblijną”, lecz opartą na Biblii „myślą ludzką”. Jest refleksją umysłową, pogłębianą filozoficznie, a otwartą na życiowe problemy ludzkie, autentyczne problemy ludzi danej epoki, a więc konkretnie naszych czasów, początku nowego tysiąclecia³⁴.

Ks. S. Olejnik słusznie zwraca uwagę na to, że na gruncie obniżenia obyczaju i umacniania się postawy amoralnej w szerokich kręgach społeczeństwa polskiego przyjmuje się, zrodzone na Zachodzie filozofia nazywana po- lub postmodernistyczną. Jest ona z założenia eklektyczna, a więc niesystemowa, a nawet niespójna w swych założeniach i przesłankach. W zakresie moralności odrzuca się w niej nie tylko wartości absolutne, lecz cały system wartości pojmowanej obiektywistycznie. W świetle tej filozofii nic nie jest święte ani obiektywnie dobre. Nie ma też żadnych zasad czy norm wyznaczających obiektywną strukturę moralności. Godzi więc ona wprost i bezpośrednio w fundamenty moralności. Człowieka zaś, który ją przyjmuje za własną, wiedzie na bezdroża amoralności.

Rozszerzanie się takiej postawy w naszym społeczeństwie, pisze ks. S. Olejnik, grozi nieobliczalnymi skutkami. Może bowiem prowadzić do

³³ Tenże, *Polska teologia moralna u schyłku dwudziestego wieku*, w: *Ad libertatem in veritate...*, dz. cyt., s. 53.

³⁴ Tenże, *Uwagi o stanie teologii moralnej w Polsce*, w: *Ks. Abp Prof. Alfons Nossol, Ks. Prof. Stanisław Olejnik. Doktoraty honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, red. W. IREK, Wrocław 2007, s. 67.

moralnego, a w jego następstwie i biologicznego zniszczenia narodu. Przed taką przyszłością musi go bronić Kościół polski, w szczególności zaś nauczyciele moralności chrześcijańskiej: teologowie, katecheci i duszpasterze³⁵. Ksiądz Profesor jest tego nie tylko świadomy, ale pierwszy daje nam przykład.

ZUSAMMENFASSUNG

Herr Prof. Stanisław Olejnik Verteidiger christlicher ethischer Werte

Es gibt viele Theorien, Kontroversen und Missverständnisse über Wertefragen. Für Herrn Prof. S. Olejnik ist es sicher, dass die ethischen Werte universalen Charakter haben, das heißt sie betreffen und berühren das ganze bewusste Leben des Menschen. Diese ethischen Werte haben ein besonderes Zeichen von Verpflichtungen. Sie sind nicht nur faszinierend und anziehend, sondern sie verpflichten. Das Thema ist nicht für alle sehr selbstverständlich, darum lohnt sich der Versuch, den Menschen diese Werte näher zu bringen im Sinne des sehr geschätzten Moralthologen, Herrn Prof. Olejnik.

Aus diesem Grund wurden zuerst die ethischen Werte, nach seinem Verständnis umgeschrieben und der Kern und die Quelle für die gegenwärtige Wertekrise. Man hat auch das Subjekt und seine Aufgabe gezeigt im Bereich der Apologetik im Sinne von Prof. Olejnik. Zum Schluss hat man versucht, das Objekt Apologie im Sinne von Herrn Professor zu zeigen.

³⁵ Tenże, *Obrona chrześcijańskich wartości etycznych*, art. cyt., s. 110.

KS. WALDEMAR IREK

ŚWIAT PRZEKSZTAŁCAĆ... PRACA KLUCZEM KWESTII SPOŁECZNEJ

„Praca ludzka stanowi klucz [...] do całej kwestii społecznej”
(*Laborem exercens*, 3)

Wiek XVIII z dumnym hasłem „świat przekształcać, to nasze rzemiosło” konfrontował swoje zawołanie z chrześcijańską wizją człowieka i jego aktywności, ukazując świat jako teatr, którego reżyserem stał się sam człowiek i jego wola zakorzeniona w rozumie oderwanym od Boga. Sekularystyczne tendencje odzierające człowieka z transcendencji prowadziły do zerwania z chrześcijańską tradycją rozumienia siebie i świata jako Bożego dzieła. Zatem człowiek przestał być ogrodnikiem, któremu Bóg zlecił troskę o swe dzieło – stał się natomiast Panem, decydem, ostatecznym odniesieniem wszystkiego, co istnieje.

Oświeceniowe idee połączone z rewolucją przemysłową zaowocowały paradoksalnie nie tylko rozwojem cywilizacji, której znakiem w XIX wieku stał się fabryczny komin, ale doprowadziły do szczególnej dehumanizacji pracy ludzkiej, do wyalienowania – jak mówił Karol Marks – twórcy i dzieła, pracownika oraz wytworów jego rąk. Proces ten można zilustrować stwierdzeniem, że „metal wychodził z hut i fabryk uszlachetniony, człowiek natomiast zmęczony, wykorzystany, wyobcowany”. Wydaje się, że protest proletariuszy tamtego czasu był pierwszym wielkim wołaniem o „pracę nad pracą”, łącząc ją z pojęciem osoby ludzkiej i jej godności, stawiając z całą oczywistością pytanie, jak

się ma praca nie tylko w kontekście przekształcanego świata, ale także doskonalenia osoby ludzkiej. Okazało się, że w imię wielkości człowieka można było uczynić z niego środek do celu, jego samego traktując jak jeden z elementów jego pracy.

Niestety, diagnoza dotycząca pracy i sytuacji proletariatu XIX wieku w wydaniu Marksa – zaowocowała skokiem w rewolucję, u podstaw której pojawiły się wadliwe założenia dotyczące ludzkiej natury, własności, a także pracy. Jeśli – jak mówił Jan Paweł II – „praca ludzka stanowi klucz [...] do całej kwestii społecznej”¹, to wyzwolenicza wizja socjalistycznej koncepcji pracy stanowi w tym względzie błąd antropologiczny². Człowiek przestał być celem samym w sobie, podmiotem, ale właśnie w kontekście pracy – kwestionując Boga, jako instancję zabezpieczającą „inność” człowieka – postrzegano go jak przedmiot, jeden z elementów procesu produkcyjnego świata.

Tradycja judeo-chrześcijańska odnajduje w Biblii prawdy, pozwalające zbudować wizję poprawnych odniesień człowieka do świata oraz aktywność, jaką jest praca. Człowiek stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1,27), został powołany do tego, by czynił sobie ziemię poddaną, by ją uprawiał i żeby jej doglądał (Rdz 2,15). Sam człowiek decyduje o tym, w jaki sposób wypełni swe zadanie. Zadanie panowania ma znaczenie całkowicie pozytywne. Człowieka porównuje się z księciem, na którym spoczywa odpowiedzialność za całość oraz za przyszłość terytorium, nad którym sprawuje władzę. Panowanie nie upoważnia go do stosowania pomocy, lecz zobowiązuje do służby i troski³. Człowiek ma więc zapanować nad ziemią i doskonalić ją przez swoją pracę, uczestnicząc niejako w ten sposób w dziele stworzenia.

Człowiek osadzony w ogrodzie Eden otrzymał zadania uprawiania ziemi. W tych nakazach wyraźnie zawiera się stwórcza funkcja pracy człowieka. Praca jest upodobnieniem człowieka do Boga poprzez domenę stwórczego działania. Bóg polecił człowiekowi zdobywać wszechświat, uprawiać go i udoskonalać. Ziemia oczekuje ludzkiej pracy. Człowiek ma ją wziąć w posiadanie oraz przekształcać. Bóg w naturze człowieka złożył dyspozycje i siły, aktywizujące się poprzez działanie. Człowiek kontynuuje akt stwórczy, nie jest biernym

¹ JAN PAWEŁ II, *Laborem exercens*, 3.

² A. ZWOLIŃSKI, „*Laborem exercens*” jako encyklika o błędzie antropologicznym, w: *Praca kluczem polityki społecznej*, red. J. MAZUR, Lublin 2007, s. 84n.

³ K. LEHMANN, *Stworzonność człowieka podstawą jego odpowiedzialności za ziemię*, „*Communio*” (1992) nr 6, s. 52.

przedmiotem Bożego działania i Opatrzności, ale aktywnym podmiotem. Jego rozumny i wolny podmiot ma włączyć się w akty stwórcze i aktywnie współdziałać z Bogiem.

Człowiek, stworzony na obraz Boga, przez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy i na miarę swoich ludzkich możliwości dalej poniekąd próbuje je rozwijać i dopełniać, postępując wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości. Bóg, jakby świadomie, ze względu na człowieka „nie dokończył” dzieła stworzenia. Wprawdzie sam zasadził ogród w Eden na wschodzie (Rdz 2,8), następnie wziął człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał (Rdz 2,15).

Zasadzony przez Boga świat staje się w pełni sobą dopiero wówczas, gdy doznaje ucłowieczenia dzięki uprawianiu i doglądaniu go przez tego, którego Stwórca zechciał uczynić współpracownikiem swoich zamiarów. Wszelka ludzka praca jest więc już u swych korzeni współpracą z Bogiem oraz pomocą, której Bóg niejako potrzebuje, by świat, a w nim przede wszystkim człowiek uzyskał przeznaczoną mu pełnię i piękno. Najważniejszym warunkiem doskonałości ziemskiego stworzenia jest, by był on owocem współdziałania Boga i człowieka⁴. Przedłużać działanie Stwórcy – oto podstawowe znaczenia działania człowieka we wszechświecie⁵.

Człowiek wykonuje swą pracę z mandatu Bożego, lecz nie jest to zadanie pracy przymusowej. Ludzkość musi pracować, gdyż sama przestrzeń życiowa, powierzona jej przez Stwórcę, tego wymaga. Praca, do której należy przede wszystkim uprawianie i doglądanie roli, ma swe osobliwe znaczenie. Funkcję pracy omawiają dokumenty II Soboru Watykańskiego. Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza: „dla wierzących jest pewne, że aktywność ludzka, indywidualna i zbiorowa, czyli ów olbrzymi wysiłek, poprzez który ludzie starają się w ciągu wieków poprawiać warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Bożemu. Tym bardziej chrześcijanie nie sądzą, jakoby dzieła zrodzone przez pomysłowość i sprawność ludzi przeciwstawiały się potędze Boga, a stworzenie rozumne stało się jakoby współzawodnikiem Stwórcy”⁶. Praca jest współpracą z Bogiem w dziele przekształcania i doskonalenia świata, nie zaś rodzajem rywalizacji z

⁴ A. SZOSTEK, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1998, s. 270.

⁵ G. THILS, *Działanie ludzkie w świecie*, „Ateneum Kapłańskie” 62 (1970), s. 326-350.

⁶ II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Gaudium et spes*, 34.

Nim. W tej samej konstytucji znajdujemy powtórne stwierdzenie, że człowiek pracą rąk swoich doskonali stworzenia oraz doskonali też samego siebie⁷.

Szczególne miejsce w chrześcijańskim ujęciu pracy, jako uczestnictwa w dziele Stwórcy, zajmuje encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens*. Papież podkreślał w niej, że „człowiek przez pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy. I na miarę swoich ludzkich możliwości dalej je rozwija i dopełnia, postępując wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości”. Przez wieki dostrzegano w pracy nie tylko aspekt pozytywny, ale myślano o niej także w kategoriach trudu i ciężaru, tłumacząc go skutkiem grzechu pierworodnego; tymczasem myśl współczesna odkrywa na nowo pracę jako dobrodziejstwo i dobro wartościowe dla wybranych⁸. Człowiek staje się często definiowany przez stosunek do pracy. Dzieciństwo i młodość są okresem zdobywania kompetencji do przyszłej pracy, dorosłość to praca i czas po niej (odpoczynek), starość to emerytura, rozumiana jako nagroda za pracę⁹.

1. CZŁOWIEK – ISTOTA PRACUJĄCA. SPOŁECZNOŚĆ I PRACA

W najszerszym znaczeniu definicja pracy zawiera w sobie elementy mówiące o przejawach działalności człowieka związanej z aktywnością jego natury materialno-duchowej, związanej z wytwarzaniem dóbr materialno-ekonomicznych. Tomasz z Akwinu naucza, że w pracy ludzkiej biorą udział władze fizyczne i duchowe człowieka, przez poznanie praktyczne obejmuje on przedmioty materialne, stając się jakby demiurgiem, to znaczy wkładając w nie swoją aktywność w celu ich przekształcenia bądź zwielokrotnienia. Za pomocą władz fizycznych człowiek wychodzi na zewnątrz i odciska piętno swojej tożsamości na przedmiotach materialnych. Praca fizyczna jest nie tylko działaniem, ale przede wszystkim tworzeniem dzieł zewnętrznych¹⁰. Arystoteles wśród rodzajów ludzkiej aktywności wyróżnił działania: teoretyczne (*teoreo* – ‘oglądam, poznaję’), pojetyczne – takie, których cel znajduje się poza nim samym, oraz praktyczne. Nietrudno zauważyć, że praca to przede

⁷ Tamże, 57.

⁸ M. ORŁOWSKA, *Przymus bezczynności*, Wrocław 2007, s. 40.

⁹ R. DAHRENDORF, *Nowoczesny konflikt społeczny*, Warszawa 1993, s. 227-230.

¹⁰ C. STRZESZEWSKI, *Praca ludzka*, Lublin 1978, s. 164.

wszystkim działaniem pojętyczne, wyrażające się w powstawaniu dzieł bądź to natury kulturowej, bądź to technicznej.

Praca fizyczna jest zawsze połączona z pracą umysłową, która jest ustawicznym przechodzeniem od świata zewnętrznego do człowieka i z powrotem: „przez poznanie rzeczy człowiek sam się poznaje. Umysł ludzki przez działanie zewnętrzne dokonuje oglądu samego siebie”¹¹. Nie każda jednak ludzka czynność musi być pracą, ponieważ w klasycznych definicjach praca jest to czynność świadoma. Dopiero wówczas jest prawdziwie ludzka, celowa i twórcza. Charakterystyczne jest to, że nawet wówczas, gdy mamy do czynienia z aktywnością fizyczną, wiemy, że w pracy uczestniczy cały człowiek. Do tego stopnia, że umysł ludzki i zawartą w nim wiedzę uważa się za źródło i przyczynę wszelkiego działania. Motywacja do pracy rozumiana jest jako aktywność, która służy zaspokajaniu potrzeb i daje możliwość przeżycia decydującej przesłanki o charakterze kulturalno-społecznym oraz ekonomicznym¹².

Różnorodność pojęcia pracy, jak również sposoby jej definiowania zależą najczęściej od dyscyplin, w ramach których nią się zajmujemy¹³. W najszerszym znaczeniu obejmuje ona wszelkie przejawy działalności człowieka i jego aktywności natury materialno-duchowej¹⁴. Obok czynnika ekonomicznego – a w nim zarówno produkcja, zysk, jak i godność wynagrodzenia za pracę oraz tzw. płacę rodzinną oraz gospodarność – dostrzegamy istotne znaczenie personalistycznego aspektu pracy (praca jako źródło uprawnień, prawo do zakładania związków zawodowych, poprawianie stosunku pracy, a także jej wymiar jako struktury społecznej)¹⁵. Nietrudno zauważyć, że dwa aspekty ludzkiego bytu: społeczny i związany z pracą, są ze sobą ściśle powiązane. Według św. Tomasza z Akwinu dążność do życia społecznego przejawia się w naturze ludzkiej w podwójnym aspekcie. Najpierw jest to dążność psychiczna, wyrażająca się w pragnieniu przekraczania własnej samotności. Jest ona także związana z potencjalnością człowieka, a zatem z dążnością do rozwoju i osiągnięcia w pełni bytu osobowego, co jest związane z ludzką rozumnością i

¹¹ Tamże, s. 165.

¹² Praca, red. W. KOZEK, w: *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2000, s. 175.

¹³ J. MAJKA, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986, s. 11.

¹⁴ C. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 578.

¹⁵ T. BORUTKA, *Wielowymiarowość ludzkiej pracy*, w: *Praca kluczem...*, dz. cyt., s. 63-70.

wolnością. Można byłoby nazwać ten typ dążności subiektywnym, ponieważ wypływa on bezpośrednio z podmiotowości człowieka. Innym natomiast aspektem jest obiektywna dążność do uzyskania pomocy człowieka ze strony innych ludzi. Zaspokajanie bowiem wszystkich potrzeb człowieka: biologicznych, wegetatywnych, duchowych, moralnych, intelektualnych, przekracza zdolność pojedynczego człowieka. W tym sensie musi on współpracować z innymi. Nietrudno zauważyć, że na obecnym etapie rozwoju cywilizacyjno-kulturowego – w obliczu procesów globalizacyjnych – jest to uwarunkowane solidarną współpracą całej ludzkości. Można zatem stwierdzić, że żyjąc poza społecznością, człowiek zostałby pozbawiony naturalnego i koniecznego środka, stanowiącego pomoc do osiągnięcia doskonałości i realizacji własnych celów.

Życie społeczne wyraża się w możliwości komunikacji i kooperacji. Nie przypadkiem antropologowie za istotną cechę człowieka uważają zdolność mowy. Wprawdzie zwierzęta też wydają głos, sygnalizujący radość, smutek, niebezpieczeństwo i będący wyrazem instynktu, to w ścisłym znaczeniu nie można nazwać tego mową. Człowiek natomiast za pomocą głosu przekazuje innym bardzo szerokie spektrum swoich przeżyć oraz doświadczeń, a także poprzez mowę – szczególnie utrwaloną (kultura to utrwalone rozumienie) – czerpie wiedzę o przeżyciach i doświadczeniach innych. Jest to droga wzajemnej wymiany kulturowo-technicznej, która wzbogaca ludzką osobowość i stanowi również miarę doskonałości człowieka. Można więc stwierdzić, że mowa jest jednym z elementów natury ludzkiej, objawiających jej charakter społeczny.

Przez społeczność św. Tomasz rozumie „zjednoczenie osób ludzkich wokół jakiegoś dobra, będącego celem wszystkich członków grupy”. Dobro wspólne jest zatem zespołem pewnych wartości, które członkowie danej społeczności pragną osiągnąć razem, ponieważ poszczególne jednostki nie są w stanie osiągnąć go w pojedynkę. Społeczność jest bytem rzeczywistym, a nie intencjonalnym (myślowym). Nie jest ona ani fikcją prawną, ani znakiem umownym, ale bytem sprawdzalnym empirycznie, mającym swoje podłoże w podmiotach osób ludzkich, które stanowią substancję społeczności, a ona sama jest bytem przypadłościowym. Wynika z tego, że genezą każdej społeczności jest natura ludzka i że społeczność jest czymś wtórnym w stosunku do swojego podmiotu.

Akwinata wymienia różne społeczności, takie jak: małżeńska, rodzinna, domowa, miejska, państwowa, co wskazuje na pluralistyczną koncepcję struktury społecznej. Człowiek, aby zrealizować wszystkie swoje cele, musi należeć do wielu kręgów socjalizacyjnych. Nakazowi doskonalenia, który człowiek odkrywa w swojej naturze, potrzebom odpowiedniego wyboru środków zapewniających optymalny rozwój osobowych wysiłków człowieka odpowiadają zróżnicowane formy życia społecznego. Poszczególne grupy społeczne są sobie przyporządkowane poprzez swoje komplementarne działania w ramach makrostruktur społecznych, których egzemplifikacją może być państwo. W społeczności państwowej, którą określa jako społeczność doskonałą, tzn. mającą wszystkie środki do tego, aby zrealizować swoje cele, św. Tomasz przyjmuje podwójną strukturę społeczną: terytorialną i zawodową. Pierwsza jest związana z organicznym wzrostem społeczności, jej punktem wyjścia jest małżeństwo, które stanowi podstawę dla społeczności domowej, następnie społeczność rodzinna: rodowa, wiejska, miejska, wszystkie razem tworzą społeczność państwową. Podstawą drugiej jest praca, za pomocą której osoby zaspokajają swe potrzeby. Natura ludzka na żadnym etapie swojego rozwoju nie jest samowystarczalna. Aby zaspokoić wszystkie potrzeby ludzkie, muszą istnieć różne zawody, skupiające ludzi o tych samych zainteresowaniach i kompetencjach oraz wytwarzające różnorodne wartości odpowiadające potrzebom ludzkim.

Osiągnięcie i spełnienie potrzeb człowieka jest uwarunkowane istnieniem różnorodnych zawodów, dzięki którym w zespoleniu pracy wytwarza się dobra i usługi dla innych. W tym rozumieniu praca ma charakter społeczny, jest wręcz społeczną służbą, ponieważ ma ona na celu potrzeby nie tylko indywidualne, lecz także społeczne. Ona również stanowi podstawę do zróżnicowania życia społecznego i powstania tzw. klasy społecznej. Praca bowiem stanowi kryterium społecznego podziału, związanego ze sposobem utrzymania się jednostek i rodzin, z własnością oraz z wszelkiego typu aktywnością dotyczącą dóbr ekonomicznych.

W ustroju średniowiecza dwa zasadnicze elementy życia gospodarczego: praca i własność, połączone były wzajemnie w małych warsztatach rękodzielniczych. Czeladnikom praca dawała możliwość nabycia własności oraz własnego warsztatu pracy. Dopiero rewolucja przemysłowa, połączona z wynalazkiem maszyny parowej, załamała zdrową podstawę życia gospodarczego, w której człowiek produkował tyle, ile wymagało od niego zaspokojenie społeczno-gospodarczych

potrzeb. Ze średniowiecznych warsztatów, w miarę rozwijania się sytuacji gospodarczej wykształcił się nowy sposób produkcji – manufaktura. Kupiec, pośrednik między producentem a nabywcą, przejął teraz funkcję organizatora produkcji i inwestora. To on zakupuje surowiec, wynajmuje pracowników oraz płaci za ich pracę, równocześnie przywłaszczając sobie wyprodukowane wspólnie produkty¹⁶. W tym sensie zrodził się kapitalizm, który jako system daje właścicielowi władzę gospodarczą poprzez posiadanie kapitału i dowolną możliwość jego dysponowania oraz zwielokrotnia dochody. Opierał się on na następujących zasadach: główną siłą napędową aktywności ludzkiej w dziedzinie gospodarczej jest egoizm, wyrażający się w prawie największego zysku osobistego; prawo natury zostaje zinterpretowane jako swoboda działań, inicjatywy i nieinterwencji w sprawy gospodarcze czynników zewnętrznych; zasada wolnej konkurencji jest najlepszym czynnikiem harmonizującym życie gospodarcze. Poglądy gospodarcze Adama Smitha oparte na klasykach filozofii indywidualistycznej spowodowały wyeliminowanie z myślenia ekonomicznego wszelkich czynników pozagospodarczych, natomiast kierowanie się motywami miłości bliźniego, a nawet dobrem wspólnym uznano za hamujące rozwój gospodarczo-społeczny. Gospodarka stała się rzeczywistością amoralną i aetyczną, tzn. niepodlegającą osądowi zasad etyki. Natomiast postawienie jednostki oraz jej interesu ponad interes społeczny było przyczyną gloryfikowania w życiu ekonomicznym jedynie czynników gospodarczych. Jeśli w średniowieczu działanie gospodarcze miało służyć zaspokajaniu potrzeb, to kapitalizm przyjął nową zasadę: zysku.

Konsekwencją takiego myślenia było wyeliminowanie myśli o podmiotowości gospodarczej człowieka. Tylko przedsiębiorca uważany był za podmiot gospodarowania, a robotnik był jedynie elementem tego układu, jako siła robocza. Pracę traktowano jako towar niemający charakteru osobowego. Przyniesiona przez liberalizm zasada nieograniczonej wolności, w kontekście gospodarczym wolności pracy i wolności wymiany, stała się przyczyną wyzysku na rynku pracy. Dotyczyła ona zarówno wolności posiadania własności, jak i wolności wyboru zawodu, miejsca i metod pracy. Bardzo wiele krzywdy wyrządziła „wolność metod pracy” w formie niesprawiedliwych umów o pracę, wypłacania zarobków czy też samej organizacji pracy w przedsiębiorstwie. Kapitalizm przyniósł awans stanu średniego tzw.

¹⁶ J. MAJKA, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1980, s. 71.

burżuazji oraz powstanie nowej grupy społecznej – proletariatu. Nierównomiernie dokonujący się podział dochodu i jego koncentracja w rękach niewielkiej grupy społecznej, uzależnienie się czynników gospodarczo słabszych od wielkiego kapitału oraz zjawisko bezrobocia – to typowe cechy omawianego systemu. Zakaz zrzeseń, jaki przyniosła rewolucja francuska, spowodował, że praca stała się przedmiotem wolnej konkurencji i depersonalizacji środków produkcji. Stopniowo rynek pracy przekształcił się w system pracy przymusowej. Praca została poddana przymusowi gospodarczemu¹⁷.

Przedsiębiorcy związani z państwem i władzą traktowali robotników jako siłę roboczą, nie zważając na rodzącą się świadomość robotniczą, potrzeby gospodarcze i ambicje klasy robotniczej¹⁸. Kapitalizm – tak jak pojmuje go C. Strzeszewski – jest wytworem indywidualizmu społecznego i gospodarczego¹⁹. Jego powstanie nie wiąże się, w przeciwieństwie do socjalizmu, z jakimiś uprzednio istniejącymi, filozoficznymi czy teoretyczno-ekonomicznymi założeniami. Dlatego mówimy, że jest on zjawiskiem historycznym, a nie jakąś doktryną społeczno-gospodarczą²⁰. Myśl, a przede wszystkim praktyczne stosowanie zasad kapitalistycznej wolnej gospodarki kształtowało się w ciągu wielu wieków. Stąd też trudno z całą precyzją mówić o jakiejś dacie jego zaistnienia. Pewne jego elementy, jak choćby gospodarka pieniężna, istniały już w starożytnych kulturach Grecji, Rzymu i Babilonii. W czasach nowożytnych teoria ekonomiczna ma swoje źródło w filozoficznej myśli A. Smitha i J.S. Milla, którzy połączyli myśl liberalną z ekonomią²¹.

Ta niejasność czasu powstania kapitalizmu rzutuje na trudność w jego zdefiniowaniu. Samo pojęcie kapitalizmu zostało upowszechnione w drugiej połowie XIX wieku za sprawą K. Marksa i jego krytyki tego systemu. Najczęściej przedstawiany jest jako system społeczno-gospodarczy oparty na prywatnej własności, osobistej wolności wyrażającej się między innymi w swobodzie zawierania umów gospodarczych. Procesy gospodarcze w kapitalizmie – od czasów rewolucji przemysłowej, czyli upowszechnienia się i umasowienia

¹⁷ C. STRZESZEWSKI, *Praca ludzka*, dz. cyt., s. 98

¹⁸ J. WRATNY, *Prawo do partycypacji pracowniczej a encyklika „Laborem exercens”*, „Chrześcijanin w Świecie” 8 (1985), s. 25.

¹⁹ C. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 113.

²⁰ Tamże.

²¹ A.K. SEN, *Etica ed economia*, Roma 2005, s. 13.

produkcji za pomocą maszyny parowej – regulują prawa rynku w kilku najważniejszych dla niego sektorach: wymiany dóbr, usług, pracy i kapitału. W związku z tym, że kapitalizm nie implikuje jakiegoś jednego modelu władzy politycznej, dlatego może się on rozwijać zarówno w demokracji, jak i w dyktaturze. To, co charakteryzuje ten porządek gospodarczy, to dynamizm, jaki wprowadza w życie za pomocą upowszechniania generowanych przez siebie dóbr. Kapitalizm dzieli społeczeństwo na dwie grupy: pierwsza to pracownicy, którzy utrzymują się z pracy najemnej i nie prowadzą samodzielnej działalności gospodarczej, głównie ze względu na brak kapitału. Druga grupa społeczna w kapitalizmie to przedsiębiorcy – właściciele kapitału. Stają się oni nimi z racji posiadanych przez siebie środków w postaci finansów, gruntów, budynków, nośników transportu, maszyn i urządzeń. Wszystkie wymienione tu elementy, wprzęgnięte w działalność gospodarczą, pozwalają przedsiębiorcy zatrudniać pracowników oraz pomnażać swój majątek. Związek między pracodawcą a pracobiorcą nie ma w kapitalizmie charakteru przymusu, co cechowało współzależność poszczególnych stanów w systemie poddaństwa feudalnego. W kapitalizmie mamy raczej do czynienia z ruchem, którego bieg wyznacza obrót wymuszony przez podaż i popyt na rynku usług, produkcji i wymiany.

Najważniejszą siłą kształtującą kulturę pracy jest konkurencja, która wyraża się w tym, by działać coraz lepiej, szybciej, więcej wytwarzać, mieć łatwiejszy dostęp do informacji itp. Wymusza to racjonalizację i innowacyjność w gospodarowaniu. Rozwojowi podlegają m.in. reguły podziału wytwarzanych dóbr materialnych. W coraz większym stopniu ich nadwyżki są akumulowane, to znaczy nie są przekazywane do bezpośredniej konsumpcji, ale magazynowane i w ten sposób stają się dobrami kapitałowymi. Zwiększa się w ten sposób potencjał wytwórczy społeczeństwa. Pomnażanie kapitału wpływa bezpośrednio na dynamizm gospodarczy, co powoduje zwiększenie produktywności pracy, a to z kolei wzbogaca bazę materiałową wzrostu cywilizacyjnego.

Chcąc – choćby tylko skrótowo – prześledzić rozwój kapitalizmu, trzeba sięgnąć do XII i XIV wieku²². To wówczas we Florencji i Flandrii odnajdujemy początki myślenia i działania gospodarczego opartego na kapitale. Ale właściwy rozwój kapitalizmu rozpoczął się w XVI wieku w Anglii, która wówczas prowadziła ożywiony handel tekstyliami. Rozkwit

²² Więcej informacji na ten temat znaleźć można w książce: N. ROSENBERG, L.E. BIRDZELL JR., *Historia kapitalizmu*, Kraków 1994.

tej działalności nastąpił wraz z odkryciami geograficznymi, które w niespotykany do tej pory sposób poszerzyły rynki wymiany. Do Europy sprowadzano z nowych lądów szlachetne kruszce, wywożono natomiast produkty myśli technicznej Starego Kontynentu. Dynamizm handlowy, jaki wówczas zapanował, doprowadził do wzrostu znaczenia (także politycznego) warstwy kupców i przemysłowców. Tym samym rozluźnieniu uległy więzy feudalne. Stara, dominująca do tej pory warstwa arystokracji musiała z wolna ustępować warstwie kapitalistów. Dostrzegamy to przede wszystkim we Włoszech, w Anglii i w Niemczech.

W okresie od XVI do XVIII wieku, nazywanym wczesnokapitalistycznym, kształtują się rynki: towarowe, kredytowe, pracownicze i akumulujące dobra. W tym czasie Anglia, dzięki temu, że najszybciej i najefektywniej wykorzystywała zdobycze ówczesnej techniki, zapanowała nad handlem Europy z Ameryką. Eksploatowała w ten sposób zasoby naturalne nie tylko swojego kraju, ale także podległych sobie kolonii. Przędowała także w handlu czarnymi niewolnikami. Możemy powiedzieć, że cały ten dynamizm gospodarczy zawdzięcza trzem czynnikom: kapitałowi pieniężnemu, surowcom przemysłowym i robotnikom²³.

Kolejny okres, określany w historii kapitalizmu jako wolnokonkurencyjny, przypada na wiek XIX. Charakteryzował się on przejściem od przemysłu manufakturowego do fabrycznego. Znaczenie gospodarcze tej transformacji było olbrzymie. Pod koniec XIX i na początku XX wieku nastąpiły dalsze jego przekształcenia. Dotyczyły one głównie struktur rynku. Wzmógł się proces koncentracji produkcji i kapitału. Powstawały wówczas olbrzymie spółki akcyjne, monopole, kartele. Doprowadziło to do narzucania przez wielkie przedsiębiorstwa cen i wielkości podaży rynkom zbytu. W konsekwencji, w wyniku załamania się funkcjonowania systemu, w latach 1929-1934 nastąpił wielki kryzys gospodarczy.

Wyjściem z tej sytuacji był interwencjonizm państwa. Doświadczenie to skłoniło wielu polityków do działań ograniczających gospodarke wolnokonkurencyjną poprzez regulacje prawne, uwzględniające ład społeczny w państwie. I tak rozumiany kapitalizm, po drugiej wojnie światowej przyniósł wielu krajom największy, niespotykany do tej pory wzrost gospodarczy. Nastąpiło dalsze otwieranie się rynków

²³ C. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 114.

narodowych, liberalizacja przepływu kapitału, swobodny przepływ myśli technicznej i ekonomicznej.

Czesław Strzeszewski wymienia siedem najważniejszych cech kapitalizmu, które warto tu zacytować i omówić. „1) rozdział własności kapitału i pracy; 2) pauperyzacja świata pracy; 3) nierówny podział majątku i dochodu społecznego; 4) płynność kapitałów; 5) upowszechnienie kredytu; 6) anonimowość kapitału; 7) tak zwany dochód bez pracy”²⁴. Rozejście się kapitału i pracy, a tym samym spolaryzowanie się społeczności na posiadaczy środków produkcji i pracowników, nastąpiło z chwilą, gdy do wytwarzania dóbr włączono maszyny. Z jednej strony umożliwiło to produkcję na skalę masową, znacznie przekraczającą możliwości zakładów manufakturowych, z drugiej – rozpęd produkcyjny, który dzięki temu nastąpił, wymagał zatrudnienia już nie kilku czy kilkunastu pracowników, ale setek, a nawet tysiący. Wielkie produkcje wymagały także inwestycji kapitałowych znacznie przekraczających możliwości przeciętnego właściciela np. warsztatu włókienniczego.

Przełom XVIII i XIX wieku związany jest także ze wzrostem demograficznym. Średni wiek umieralności przesunął się z 35 do 65 lat. Wzrosła higiena oraz możliwości medycyny w leczeniu różnych chorób. Ponadto w tym czasie obserwuje się znaczą migrację ludzi ze wsi do miast. Nie stanowili oni jednak grupy przygotowanej do samodzielnego i twórczego życia w uprzemysłowionych ośrodkach, dlatego ich jedyną szansą na znalezienie pracy stanowiły powstające wówczas fabryki. Duża ilość chętnych do pracy w naturalny sposób tworzyła klimat konkurencyjności. W tej sytuacji właściciele zakładów pracy obniżali warunki płacowe do granicy wegetacji. Robotnicy nie mogli tutaj liczyć na pomoc ze strony państwa. Rosła zatem pauperyzacja proletariatu przy równoczesnym niepomowanym bogaceniu się kapitalistów. A że stanowili oni niewielką tylko część społeczeństwa, stąd nierówność dochodu i majątku społecznego była nadzwyczaj rażąca i niesprawiedliwa. To oczywiście wzmagало antagonizm obu grup oraz rodziło nienawiść klasową.

Oddzielenie się kapitału od pracy było pierwszą fazą jego emancypacji. Po niej nastąpiła druga. Kapitał realny, czyli maszyny, fabryki, budynki itp., zamieniano na pieniądze, a te z kolei były rentownie lokowane bądź w bankach, bądź w akcjach przedsiębiorstw.

²⁴ Tamże.

Powstawał w ten sposób kapitał pieniężny, który dzięki ich obrotowi (spekulacjom), przynosił wymierne korzyści ich posiadaczowi. Kapitał taki często nie przynosi żadnych korzyści społeczeństwu (nie tworzy żadnych rzeczywistych dóbr), a jedynie pomnaża zyski ich właściciela czy też instytucji zarządzających nim. Dokonuje się to na przykład na rynku giełdowym, gdzie – przy odpowiednio sprzyjających warunkach i przy znajomości zasad gry – można jednego dnia kilkakrotnie pomnożyć swój majątek, ale również stracić wszystko.

Zbudowana na tej podstawie kapitalistyczna nadbudowa pieniężno-kredytowa – jak twierdzi C. Strzeszewski – znacznie przekraczała zasoby gospodarcze społeczeństwa²⁵. We Francji w roku 1930 trzy czwarte kapitałów pieniężnych było wartością fikcyjną, gdyż nie było oparte na żadnej wartości gospodarczej. Obroty i związane z tym zyski wynikające jedynie z operacji na czystym pieniądzu czy też innym papierze wartościowym stały się na przełomie XIX i XX wieku źródłem powstawania olbrzymich fortun, ale także kryzysów gospodarczych, krachów, bankructw i – co najboleśniej – nędzy robotników.

Omawiany tu okres cechował się także upowszechnieniem się kredytów. Można wręcz powiedzieć, że ówczesny rozwój opierał się właśnie na kredytowaniu przedsięwzięć gospodarczych. Zaciąganie pożyczek w bankach było normalnym działaniem przedsiębiorców inwestujących w nadziei na zysk przekraczający kredyt. Nie trzeba dodawać, że takie działanie przyspieszało rozwój w każdej dziedzinie gospodarki. Ale także niosło za sobą niebezpieczeństwo bankructwa, skutkami swymi przekraczającego sytuację, gdy ktoś zainwestował w nieudany interes jedynie własne środki finansowe. Dotykało ono nie tylko samego kredytobiorcy, ale również ludzi przez niego zatrudnionych. Największe takie krachy destabilizowały także politykę państwa.

Wraz z rozwojem gospodarki wolnorynkowej wzrastała anonimowość kapitału. Tak długo, jak przedsiębiorstwo opierało się na majątku jednej osoby czy rodziny, tak długo pracownik wiedział, do kogo należy zakład pracy, w którym pracuje, i kim jest jego dyrektor, który najczęściej tożsamy był z właścicielem. Jednak pod koniec XIX wieku, wraz z rozwojem gospodarczym, złożonością procesu wytwórczego czy handlowego oraz konkurencyjnością na rynku szła tendencja do kumulowania kapitałów poprzez łączenie się prywatnych

²⁵ Tamże, s. 116.

przedsiębiorców. Nowożytność nie tylko przyswoiła osiągnięcia poprzednich wieków związanych z kapitałem i pracą, ale, mówiąc o prawach człowieka *explicite*, zwróciła uwagę na prawo do pracy i określiła jego standardy, wskazując na pracę, jako „wydatkowanie wysiłku fizycznego, psychicznego oraz emocjonalnego w celu wytwarzania dóbr i usług do konsumpcji własnej lub przez innych”²⁶. Bez względu na to, czy mamy do czynienia z pracą umysłową, czy fizyczną, syndromem „białych lub niebieskich kołnierzyków” (według E. Tofflera); czy mówimy o pracy ciężkiej, wyczerpującej, niebezpiecznej, czy brudnej²⁷, aktywność związana z pracą niesie pozytywny aspekt aksjologiczny.

Dwudziestowieczny olbrzymi wzrost gospodarczy jako skok cywilizacyjny zdecydował o przewartościowaniu mentalności społecznej. W dziedzinie informatyki, techniki, automatyzacji praca jest „biletem wstępu do świata zasobów”²⁸.

2. PERSONALIZM I PRAWO DO PRACY

Refleksja nad pracą związana jest przede wszystkim z myślą chrześcijańską, która wprowadzając rozróżnienie między Stwórcą a stworzeniem, w przeciwieństwie do filozofii panteistycznej stworzyła teoretyczne przesłanki dla rozumienia pracy jako procesu przekształcania świata, a nawet dopełniania dzieła stworzenia. Kierunki panteistyczne, utożsamiające świat z bóstwem, preferują najczęściej postawę adoracji – trudno jest bowiem ingerować w to, co boskie i doskonałe. Dopiero w Starym i Nowym Testamencie można odnaleźć elementy refleksji o pracy, na które składają się: prawo do pracy, obowiązek pracy oraz prawo do owoców pracy, a zatem uczciwej płacy.

Świat pogański znał pracę o tyle, o ile zaspokajała ona materialne potrzeby człowieka, w tym ujęciu praca, zwłaszcza fizyczna, jawiła się jako trud niegodny wolnego obywatela. W tym kontekście można mówić o cywilizacji grecko-rzymskiej jako o cywilizacji próżniaczej, o pogardzie do trudu fizycznego i podziale pracy na fizyczną i umysłową.

²⁶ *Praca jako czynność*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2006, s. 252.

²⁷ M. WALZER, *Sfery sprawiedliwości. Ochrona pluralizmu i równości*, Warszawa 2007, s. 255-281.

²⁸ M. ORŁOWSKA, *Przymus bezczynności*, dz. cyt., s. 40.

W Starym Testamencie, w przeciwieństwie do koncepcji pracy u narodów starożytnych, nie była ona jedynie trudem i hańbą, ale możliwością dopełniania stwórczego dzieła Boga oraz obowiązkiem wynikającym z nakazu Jahwe: „czyńcie sobie ziemię poddaną”.

Opowieści Jezusa zawarte w Nowym Testamencie, nawiązujące do trudu człowieka i jego aktywności, wskazują na godność i obowiązek pracy. Przykładem mogą być słowa św. Pawła Apostoła: „kto nie chce pracować, niech też nie je”. W swoich listach Apostoł Narodów trzykrotnie wzywa chrześcijan do usilnej pracy (Ef 4,26, 1 Tes 4,11, 2 Tes 10,12). Praca jest według św. Pawła naturalnym i właściwym sposobem zdobywania dóbr materialnych po to, by zaspokoić swoje potrzeby. Nowy Testament formułuje bardzo wyraźnie naukę o słusznej płacy, w kontekście wysłania uczniów na ich pracę apostołską: „godzien jest robotnik zapłaty swojej” (Łk 10,7; Mt 10,10).

Wydaje się, że słowa Chrystusa są potwierdzeniem zasady sprawiedliwości, wynikającej z prawa naturalnego, którą można określić jako „oddanie każdemu tego, co mu się słusznie należy”. U św. Pawła odkryjemy zasadę proporcjonalności zapłaty do włożonego wysiłku pracy: „każdy z nich weźmie zapłatę według pracy swojej” (1 Kor 3,8). Znajdziemy także zasadę pierwszeństwa prawa pracy do udziału w jej produkcji: „rolnik, który pracuje, ma prawo pierwszy korzystać z owoców” (2 Tm 2,6). Zagadnienie płacy św. Paweł stawia na gruncie sprawiedliwości: „temu, który pracuje, nie pocztytuje się zapłaty za łaskę, ale za rzecz należną” (Rz 4,4).

Interesująca jest tradycja interpretacyjna Starego i Nowego Testamentu, którą znajdziemy w myśli patrystycznej. Już w *Didache*, dziele przypisywanym pisarzom będącym bezpośrednimi uczniami Apostołów, znajdziemy myśl o obowiązku pracy. Dokument ten wzywa chrześcijan do okazania pomocy wędrowcowi, ale równocześnie wymaga od niego pracy, która stanie się źródłem jego utrzymania. Prawie wszyscy ojcowie Kościoła i pisarze pierwszych wieków nawiązują do słów św. Pawła Apostoła, który sam szczycił się tym, że utrzymuje się z pracy własnych rąk, wzywając chrześcijan do pracy, a także dowartościowując pracę fizyczną. Przykładem mogą być tutaj teksty św. Klemensa Aleksandryjskiego, który pracę fizyczną uznał za warunek właściwego życia, oraz poglądy Orygenesisa i ojców kapadockich.

Św. Jan Chryzostom, uchodzący za szczytowy przykład myśli patrystyki greckiej, oceniał pracę fizyczną jako nieodzowny warunek fizycznego i moralnego wychowania człowieka. Na Zachodzie natomiast

św. Augustyn ukazywał pracę, która wypływa z natury człowieka, a jej konieczność jest tak samo nieodzowna jak modlitwa. Bóg jest celem i źródłem wszelkiej ludzkiej działalności, On też udziela sił i zdolności do pracy, to z Jego daru wynika dla człowieka obowiązek pracy, a zwolnieni od niego mogą być jedynie ludzie niezdolni z powodu choroby i słabości.

Filozoficzno-teologiczna refleksja Augustyna z Hippony, dotycząca konieczności pracy ludzkiej połączonej z prawem natury, stała się pierwszą usystematyzowaną refleksją na powyższy temat w starożytności chrześcijańskiej. Wprawdzie św. Augustyn był pod wpływem myśli platońskiej, to jednak korekta antropologiczna, związana z Objawieniem biblijnym sprawiła, że przedstawiał on człowieka jako istotę złożoną z ciała i duszy, która pracując, jest zobowiązana do wykorzystania swoich władz zarówno fizycznych, jak i duchowych po to, by wypełnić swoje życiowe powołanie.

Drugim filarem myśli chrześcijańskiej stał się w średniowieczu Tomasz z Akwinu. Według niego praca jest działaniem wolnej osoby, a jej zobowiązanie wypływa z prawa natury i nakazu Bożego. Św. Tomasz łączy obowiązek pracy z obowiązkiem zachowania życia. Zatem praca jest konieczna po to, by zachować życie swoje i swoich najbliższych. W ujęciu Akwinaty praca gospodarcza stanowi moralny obowiązek, natomiast nie ma ona wartości sama w sobie, lecz jej aksjologia wynika z określonych celów człowieka. Pracę należy rozpatrywać w zależności od tego, o ile jest konieczna do zdobycia określonego celu.

Filozoficzne dociekania XVII i XVIII wieku, które poprzedzały rewolucję francuską, wysunęły kwestię praw człowieka, a wśród nich także prawa do pracy. Prawo to weszło do wszystkich radykalnych, emancypacyjnych programów społecznych XIX wieku. W jakimś sensie jest ono połączone z tzw. kwestią społeczną oraz powstaniem katolickiej nauki społecznej. Z punktu widzenia refleksji oraz praktyki katolickiej w wieku XIX, w kontekście prądów liberalistycznych i socjalistycznych oraz kapitalizmu biskup Moguncji, Wilhelm von Ketteler, zbudował pomost między dotychczasową doktryną chrześcijańską dotyczącą pracy a współczesnymi dążeniami społecznymi. Praca według niego jest środkiem koniecznym do zdobycia utrzymania, jest także trudem i ciężarem, którego człowiek chciałby się pozbyć, a równocześnie posiada ona moralną siłę, która może człowieka uszlachetnić. Prawo do życia implikuje według Kettelera prawo do pracy.

Pierwsze encykliki społeczne Magisterium Kościoła: *Rerum novarum* Leona XIII i *Quadragesimo anno* Piusa XI, wprawdzie nie odnoszą się

wprost do pracy ludzkiej, to jednak w szerokiej przestrzeni myśli społeczno-politycznej przyjmują, że każdy człowiek ma prawo do życia, a z niego logicznie wynika prawo do pracy, która stanowi naturalny środek zapewnienia sobie tego, co jest do życia konieczne. Państwo powinno jedynie wspierać inicjatywę człowieka do pracy, natomiast nie powinno ingerować w prawa człowieka. Papież Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* podkreśla, że pracy nie można uważać jedynie za towar, gdyż jest ona bezpośrednim działaniem osoby ludzkiej. Natomiast interwencja gospodarcza państwa nie powinna hamować wolności osób prywatnych. Dopiero Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*, korzystając z dotychczasowego dorobku refleksji katolickiej nauki społecznej, zaprezentował systematyczny wykład dotyczący pracy, wynikającej z godności osoby ludzkiej.

Naturalna godność człowieka jest konsekwencją faktu, że tylko człowiek jest podmiotem i osobą, to znaczy że jest bytem samoświadomym i wolnym, wrażliwym na dobro, zdolnym do poznania prawdy, posiadaczem sumienia, może kształtować i finalizować swoją ludzką twarz.

Nadprzyrodzona godność człowieka płynie z aktu stwórczego Boga i jest powiązana z Chrystusem. W encyklice Papież pisze: „Człowiek odnajduje w Bogu swoją właściwą wielkość, godność i wartość swojego człowieczeństwa”²⁹. Jan Paweł II ukazuje bogactwo człowieka w dwóch jego wymiarach: „mieć” i „posiadać”. Ukazuje dwa poziomy bytu człowieka, które są powiązane z naturą i Bogiem. Ludzkie „mieć” dotyczy zapłaty za pracę, prawa do własności prywatnej itd., ale jednocześnie nie można zapominać, że „są tacy, nieliczni, którzy posiadają wiele i nie potrafią «być»”. Prymat osoby wobec rzeczy wymaga, aby ideałem i celem człowieka było „nie tyle «więcej mieć», ile «bardziej być»”.

Według Jana Pawła II osoba ludzka jest podmiotem niezbywalnych praw, są to prawa: do życia, do prawdy, do wolności, do założenia rodziny, do wychowania. Papież, jako wielki obrońca godności i praw osoby ludzkiej, sformułował cztery zasady „cywilizacji miłości”: prymat być przed mieć, prymat osoby przed rzeczą, prymat etyki przed techniką, prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością. Człowiek jest zatem zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami³⁰. Człowiek jako osoba i

²⁹ JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, 10.

³⁰ J. MERECKI, *Osoba i komunikacja*, „Etos” 69-70 (2005), s. 38.

osobowość oznacza: autonomię, niezależność, wolność i odpowiedzialność³¹.

„Osoba ludzka potrzebuje życia społecznego. Nie jest ono dla niej czymś dodanym, lecz jest wymaganiem jej natury. Przez wymianę z innymi, wzajemną służbę i dialog z braćmi człowiek rozwija swoje możliwości; w ten sposób odpowiada na swoje powołanie” (KKK 1879). Papież, idąc za J. Maritainem, uporządkował katalog praw ludzkich jako prawo do życia i prawo do rozwoju. Praca jest o tyle charakterystyczną aktywnością, że łączy się z prawem zarówno do życia, jak i do rozwoju.

Personalizm nie jest wyrażeniem jednoznacznym. Termin ten, wywodzący swoje źródła od gr. *prosopon* i łac. *persona*, został użyty po raz pierwszy przez F. Schleiermachera w 1799 roku i był wówczas dla niemieckiego filozofa jednoznaczny z terminem „teizm”. Była to doktryna, która osobę i osobowość pojmowała jako kategorię najwyższą. W konsekwencji zbudowano również doktrynę moralno-społeczną, opartą na absolutnej wartości osoby. Stało się to jednak w czasie o wiele późniejszym i jest związane przede wszystkim z dwudziestowieczną myślą filozofii francuskiej i takimi filozofami, jak E. Mounier i J. Maritain. E. Mounier, w swoim słynnym *Manifeście personalistycznym* (1936 r.)³² oraz ideach rozwijanych w czasopiśmie „Esprit” wskazywał na osobę i osobowość jako wartość najwyższą, a całą rzeczywistość rozpatrywał w kontekście tej wartości. Zatem dwa podstawowe znaczenia terminu „personalizm”, to uznanie osobowości za najwyższą wartość oraz przyjęcie, że osoba jest kluczem do rozumienia całej rzeczywistości. We wszystkich teoriach personalizmu, a zwykle się wymieniać jego wiele rodzajów, jak np.: katolicki, chrześcijański, panteistyczny, ateistyczny, jak również etyczny, psychologiczny, metafizyczny czy pedagogiczny, można odkryć wspólną płaszczyznę – jest nią obrona wartości człowieka jako wyjątkowego bytu w całej przyrodzie, jest to zatem płaszczyzna humanizmu.

J. Maritain, w swoim *Humanizmie integralnym*³³ postawił tezę, że wyjątkowa godność i wartość człowieka wynika przede wszystkim z jego relacji do Boga, tak że nie ma wyższej wartości wśród rzeczy doczesnych od człowieka, ponieważ człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga w ten sposób, że jest on odbiciem boskiej

³¹ K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1974, s. 190, 270.

³² E. MOUNIER, *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac*, Kraków 1960.

³³ J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, Londyn 1960; J. MARITAIN, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz i Rousseau*, Warszawa – Ząbki 2005.

osobowości. Nietrudno zauważyć, że założenia personalistyczne Maritaina łączą osobę ludzką z tajemnicą Absolutu. Zatem metodologicznie antropologia ukazująca człowieka i jego relacje społeczne nie ma charakteru wyłącznie filozoficznego, ale domaga się uzupełnienia poprzez treści teologiczne. Do istoty personalizmu społecznego natomiast francuski filozof zalicza przeciwstawienie się zarówno indywidualizmowi, jak i kolektywizmowi, ukazując priorytet osoby ludzkiej, jednakże zawsze powiązanej wielorakimi więzami ze społecznością. O ile kolektywizm i uniwersalizm akcentowały silniej rolę społeczeństwa, to personaliści, nie negując wagi procesu socjalizacji, przyznają priorytet osobie ludzkiej. Interesujące jest stwierdzenie T. Gepperta, który sformułował prawo „międzybiegunowego środka”. Zwraca on uwagę, na fakt, że zawsze istnieją pewne napięcia między indywidualnymi ludźmi a społeczeństwem jako całością. Życiem społecznym kierują zatem dwa prawa: prawo całości (solidarności) i prawo pomocniczości. Pierwsze chroni interesy całej społeczności, drugie natomiast interesy jednostkowych osób³⁴.

Katolicycy personaliści przejmują określenia osoby ludzkiej od Boecjusza i Tomasza z Akwinu. Dusza ludzka tworzy z materią, której jest formą, jedną substancję – jednocześnie cielesną i duchową, natomiast osoba jest to indywidualna substancja rozumnej natury, z której wynika jej świadomość i czyny, autonomiczna we właściwym znaczeniu tego słowa. Z tej właśnie definicji, którą zwykliśmy przedkładać jako metafizyczne określenie człowieka, wynikają istotne cechy ludzkiej osoby, takie jak: samodzielność w istnieniu, substancjalność, rozumność i duchowość. Omawiając relacje między człowiekiem indywidualnym a społecznością, mamy na uwadze aspekt metodologiczno-logiczny i ontologiczny. Akwinata wielokrotnie powracał do tego problemu, odwołując się do porównania: jak część ma się do całości, tak człowiek do społeczeństwa. Każda część ze swojej natury skierowana jest na całość, jej dobro uwyrażnia się dopiero w kontekście całości. Część poza całością istnieć nie może, a cały swój bytowy sens zyskuje dopiero w ramach całości. Tą całością w wypadku człowieka jest społeczeństwo, które nadaje bytowe znaczenie jednostkowemu człowiekowi.

Średniowieczny myśliciel wskazuje najpierw na człowieka jako na indywidualny egzemplarz gatunku ludzkiego. Na płaszczyźnie somatyczno-biologicznej jednostkowy człowiek jest rzeczywiście częścią

³⁴ S. KOWALCZYK, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 124-125.

gatunku. Wspólnota gatunkowa jest związana głównie z elementem umysłowo-duchowym, tj. z duszą i jej wyższymi władzami. Podobieństwo ontologiczno-psychiczne indywidualnych ludzi rzutuje w pewien sposób na ich zachowanie. Podobieństwo potrzeb skłania do poszukiwania pokrewnych celów, dobierania podobnych środków. Skoro ludzie należą do jednego gatunku, pragną więc realizować wartości właściwe ich osobowej naturze. Wspólnota gatunkowa wszystkich ludzi skłania ich także do życia w różnorodnych społecznościach. Ponieważ jednostki są częścią społeczeństwa, to mają wobec niego określone zobowiązania. Jest ono do pewnego stopnia ich celem, chociaż nie jedynym ani tym bardziej ostatecznym. Zatem dobro człowieka nie może pomijać dobra społecznego, a gdyby w sposób świadomy je naruszało, staje się jedynie dobrem pozornym. Z tego można wysunąć wnioski o pierwszeństwie całości przed częścią, a społeczeństwa przed indywidualnym człowiekiem. Byłoby to prawdziwe, gdyby nie transcendencja osoby wobec społeczności. Człowiek bowiem nakierowany do życia w społeczeństwie nie jest mu ani całkowicie podporządkowany, ani poddany. Warto zauważyć, że każdy człowiek jest równocześnie członkiem wielu społeczności, m.in. rodzinnej, zawodowej, narodowo-państwowej, religijnej. Gdyby podlegał we wszystkim każdej z tych społeczności, byłby od nich całkowicie uzależniony. W konsekwencji nie mógłby należycie realizować swoich zadań związanych z przynależnością do pozostałych wspólnot. Człowiek obok celów i wartości naturalnych odkrywa również cele i wartości religijno-transcendentne.

Jednym z zadań społecznych jest edukacja i formacja dotycząca pracy. Wiąże się ona z pytaniem, jak dokonywać przejścia od człowieka – podmiotu edukacji do świadomego podmiotu pracy³⁵. W ostateczności opiera się ono na zależności: człowiek – wychowawca – praca – osobowość³⁶. Główną podstawą transcendencji człowieka (łac. *transcendo*, -ere – ‘przekraczać’) wobec społeczeństwa jest godność osoby ludzkiej. Myśl chrześcijańska, afirmując osobową godność, nawiązuje do biblijnego opisu stworzenia człowieka. W Księdze Rodzaju czytamy: „uczynimy człowieka na obraz i podobieństwo Nasze” (Rdz

³⁵ U. JERUSZKA, *Kwalifikacje zawodowe. Poglądy teoretyczne a rzeczywistość*, Warszawa 2006, s. 18.

³⁶ T.W. NOWACKI, *Pedagogika pracy. Problematyka i przegląd badań*, Warszawa 1982, s. 72.

1,26)³⁷. Człowiek jest obrazem Boga. Stwierdzenie to można rozumieć w dwojakim sensie: statycznym i dynamicznym. Sens statyczny wskazuje na człowieka jako posiadacza bytu osobowego i związanych z nim atrybutów: rozumu, wolności, zdolności do miłości oraz sumienia. Sens dynamiczny wskazuje na kreatywność człowieka dotyczącą zarówno zewnętrznego świata, jak i jego wnętrza.

Bytowa godność osoby ludzkiej jest podstawą jej godności moralnej, społecznej, kulturowej i religijnej. Łatwo zatem dostrzec, że aspekt ten dotyczy także pracy i zawodu. Człowiek, będąc osobą, jest autonomiczny wobec społeczeństwa, w którym żyje, chociaż w wielu sprawach jest od niego uzależniony i jemu podległy, stąd też przyjmuje się, że społeczność może interweniować w działanie ludzi, wówczas gdy naruszają interes społeczny. Ludzie kierujący państwem mogą nawet karać tych członków społeczności, którzy zagrażają jej egzystencji lub dobru wspólnemu. Wówczas ma zastosowanie zasada, że część podlega całości. Gatunki tworzą jednostki, ale nie tworzą osób jako bytów wolnych. Także społeczeństwo nie jest w stanie „wyprodukować” człowieka jako osoby, ponieważ autorealizacja człowieka jest głównie jego zasługą. Duchowa kultura ludzkiej osoby jest czymś niepowtarzalnym i całkowicie zindywidualizowanym.

Warto zauważyć, że najczęściej używa się zamiennie wyrażeń: osoba, osoba ludzka, osobowość, a nawet jednostka. Osoba ludzka w psychologii nazywana jest najczęściej osobowością psychiczną i jest rozumiana jako potencjalnie świadomy podmiot, stanowiący podłoże wszystkich aktów i dyspozycji psychicznych. Osoba ludzka w etyce jest również rozumiana jako osobowość etyczna, czyli zdolność do świadomego i wolnego realizowania celów stawianych przez rozum. Tak pojęta w sposób ogólny osobowość etyczna przybiera formy konkretne, treściowe, wówczas gdy człowiek realizuje określone cele. Można wówczas mówić np. o „chrześcijańskiej osobowości”. Jednakże fundamentalnym spojrzeniem na człowieka jest refleksja metafizyczna nad osobą, a nie nad osobowością, wskazuje ona bowiem na fundamentalną wartość człowieka dlatego, że jest człowiekiem, a nie dlatego, że posiada taką czy inną osobowość. W szczególny sposób uwidacznia się to w takich wyrażeniach, jak „prawa osoby” bądź „prawa osoby ludzkiej”, a nie „prawa osobowości”.

³⁷ Por. M. FILIPIAK, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16 (1973) nr 2.

Człowiek, osoba ludzka, jest jednostką rozumnej natury, czyli tym, co klasyczna filozofia określa nazwą *suppositum*, rozumiejąc ją jako samoistną substancję jednostkową, będącą podmiotem, w którym urzeczywistnia się zarówno samoistność, jak i natura gatunkowa. Człowiek jest zatem bytem konkretnym, samoistnym, w którym zrealizowany jest gatunek ludzki. J. Maritain uważał, że jednostkowość przeciwstawia się uniwersalności, a jej pierwszym źródłem ontologicznym jest materia. Dopiero z niej wyrasta osobowość rozumiana jako cecha osoby – samoistność natury rozumnej. Pojęcie osobowości oznacza więc niezależność od jakiegokolwiek całości i jest powiązane z duszą nieśmiertelną. Według Maritaina osobowość jest samoistnością duszy udzielonej człowiekowi w jego złożeniu materialno-duchowym³⁸. Tak więc byt ludzki znajduje się między dwoma biegunami: biegunem materialnym, który wytycza jednostkowość, i biegunem duchowym, który dotyczy prawdziwej osobowości. Według tego filozofa rozróżnienie jednostkowości i osobowości przeniesione na płaszczyznę filozofii i etyki społecznej pozwala zrozumieć poprawny stosunek osoby ludzkiej do społeczeństwa. Pojawiają się tutaj następujące pytania: Dlaczego człowiek musi żyć w społeczeństwie?; oraz: Czym jest społeczeństwo i jakie stoją przed nim zadania ze względu na dobro wspólne i cel osoby ludzkiej? Według Maritaina osoba ludzka musi żyć w społeczeństwie z racji swojej jednostkowości oraz osobowości. Dla człowieka jako jednostki charakterystyczne jest postępowanie w kierunku „do siebie”. Jednostkowość związana jest z materią i ma charakter egoistyczny. Natomiast osobowość jest w człowieku źródłem dawania i stąd wynika zarówno komunikacja jak i kooperacja, a człowiek do swojego życia i rozwoju potrzebuje komunikowania się z innymi w porządku poznania i miłości. Źródłem osobowości jest dusza rozumna przejawiająca się w działaniu swoich władz: rozumu i woli, których przedmiotem jest prawda i dobro. Oczywiście nie należy wnioskować, że jednostkowość jest poprzez swój egoistyczny porządek czymś złym. Stanowi ona przecież istotny warunek istnienia człowieka. Jednakże całościowa dobroć osoby ludzkiej ma miejsce wówczas, gdy człowiek nie będzie kierował się jedynie prawami jednostkowości, ale zrównoważy je prawem dawania – udzielania się w porządku prawdy i dobra. Człowiek jako całość materialno-duchowa musi zatem żyć w społeczeństwie, ponieważ jedynie w relacji do innych

³⁸ Por. J. MARITAIN, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993; S. KOWALCZYK, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.

mogą być zaspokojone podstawowe potrzeby osoby ludzkiej brania i dawania, których racją jest jednostkowość i osobowość. Jednostkowość jest przede wszystkim związana z materialnymi potrzebami człowieka, natomiast osobowość z potrzebami duchowymi. Zatem te dwa elementy wyznaczają społeczną naturę człowieka, a rozróżnienie na jednostkowość i osobowość pozwala na określenie, czym jest osoba ludzka w stosunku do społeczeństwa. Jeśli prawo do życia jest prawem fundamentalnym, to – według Maritaina – prawo do pracy wprost z niego wypływa i jest związane z prawem do zatrudnienia, wyboru pracy, umowy oraz prawem do uczestnictwa w owocach pracy.

3. STANDARDY PRACY – W OBRONIE LUDZKIEJ GODNOŚCI

Problematyka pracy jest często łączona z zasadami sprawiedliwego i słusznego wynagrodzenia za pracę. Jej podstawą powinna być umowa, która najczęściej zawiera szerokie spektrum obowiązków i praw, regulujących stosunki między pracodawcami a pracownikami. Zasadniczym obowiązkiem pracodawcy jest tzw. słuszną płacą. Umowa o pracę jest kontraktem, poprzez który pracownik zgadza się dobrowolnie na oddanie swojej aktywności zawodowo-społecznej, a zatem swojej pracy, w zamian za określone wynagrodzenie. Można zatem stwierdzić, że praca jawi się tutaj jako wielkość ekonomiczna, natomiast tzw. słuszną płacą jest związana z pojęciem płacy równowagi rynkowej. Już tutaj pojawia się problem, na ile człowiek może oddać jedynie fragment swojej aktywności, i czy praca oraz płaca może zasadzać się jedynie na mechanizmach ekonomicznych, redukujących godność osoby ludzkiej. Czy zatem wynagrodzenie za pracę jest określane jedynie przez grę antyhumanistycznych, mechanicznie działających sił, czy też umowy ludzi, działających świadomie i dobrowolnie, mogą dotyczyć jedynie człowieka zredukowanego do przedmiotu – maszyny? W procesie wytwarzania, w którym powstaje produkt będący wynikiem współdziałania wielu czynników, wydaje się, że czymś uwłaczającym ludzkiej godności byłoby pominięcie tzw. współczynnika humanistycznego.

Wydaje się, że zasada sprawiedliwości i słuszości społecznej powinna stać na straży godności osoby ludzkiej, w innym bowiem wypadku, nawet w kontekście pracy, która powinna zapewnić człowiekowi egzystencję i rozwój osobowy, może prowadzić do

zniszczenia jego inicjatywy. Pierwszym zatem problemem jest zagadnienie, na ile umowa o pracę powinna zawierać integralne spojrzenie na osobę ludzką z jej pragnieniami, potrzebami, a także stawianymi wobec niej wymaganiami. Czy zatem człowiek przygotowujący się do pracy wraz ze zdejmowanym ubraniem zdejmuje także swoją godność, poglądy, myśli i pragnienia? Na ile w oczach pracodawcy i w świetle obowiązującego prawa jest traktowany jedynie jako przedmiot, a nie podmiot?

Słuszna płaca powinna zapewnić pracownikowi wynagrodzenie gwarantujące poziom życia godny człowieka. Niektórzy myśliciele społeczni uważają, że płaca taka powinna także zapewnić możliwości rozwoju rodzinie pracownika. Odgrywa tu rolę bardziej aspekt humanistyczny niż produkcyjny, bardziej personalistyczny niż ekonomiczny. Oba te wymiary są umiejscowione w jednym podmiocie, jakim jest człowiek, są wzajemnie ze sobą powiązane poprzez relację cel – środek. Najczęściej pracownik nie dysponuje innymi środkami, poza tymi, których dostarcza mu praca. Tak więc wynagrodzenie niższe, nieadekwatne do włożonego trudu, nawet wówczas gdy pracownik na takie się zgodzi zmuszony przez sytuację społeczną, będzie zawsze niesprawiedliwe, natomiast sprawiedliwość jest naruszana zawsze wtedy, gdy pracownicy są zmuszani do zgadzania się na niskie wynagrodzenie w obawie przed kompletnym pozbawieniem pracy. Ustalenie sposobu obliczania najniższej wartości pracy ludzkiej jest niezależne od wartości rynkowej wyprodukowanego dobra lub usługi, gdyż praca jest nie tylko towarem i nie można jej rozpatrywać jedynie pod kątem ceny wytwórczej.

Już tutaj zagadnienie uczciwej płacy wskazuje zarówno na aspekt ekonomiczny, społeczny, jak i na humanistyczno-moralny. Jeśli z prawa naturalnego człowiek zakłada rodzinę, a z faktem tym łączą się zadania i powinności, natomiast praca jest źródłem dostarczającym środków do sprostania potrzebom i obowiązkom, stąd też wydaje się, że płaca jest także płacą rodzinną, tzn. dotyczącą także problemu utrzymania samego siebie oraz swoich najbliższych. Można by stwierdzić, że społeczna natura człowieka, a zatem proces doskonalenia i jego rozwoju dokonuje się w rodzinie. Dobra materialne są przeznaczone dla wszystkich ludzi, posiadają oni naturalne prawa do korzystania z nich. Za każdą pracę powinna być uiszczona adekwatna płaca. Natomiast produkt pracy powinien służyć proporcjonalnie do zaspokojenia potrzeb wszystkich.

Realizacja prawa do pracy pociąga za sobą rozwój życia gospodarczego. Ujęcie personalistyczne nakazuje organizować życie gospodarcze w aspekcie godności osoby ludzkiej. Powinno ono dostarczać człowiekowi środków, aby mógł rozwijać swoją osobowość. Zatem zarówno społeczeństwo, jak i gospodarka istnieją dla człowieka, a nie odwrotnie. Człowiek nie powinien być traktowany jako przedmiot i środek do określonych celów, ale jest on zawsze podmiotem i celem tak życia społecznego, jak i gospodarczego. Prawo do pracy sprawia, że człowiek może wykorzystać swoją potencjalność, a w niej wszystkie możliwości i zdolności. Łączy się z tym zagadnienie postępu gospodarczego. Chrześcijaństwo, chociaż wskazywało na niebezpieczeństwo bogacenia się, czego przykładem może być rozprawa Klemensa Aleksandryjskiego *Czy człowiek bogaty może być zbawiony?*, związane z tym, że w naruszonym porządku moralnym człowiek może w nim upatrywać cel – to jednak nigdy nie zanegowało wartości dóbr materialnych, widząc w nich środki do zdobycia celów, w tym także duchowych.

Najgłębszą przyczyną wzrostu gospodarczego, a co za tym idzie, dobrobytu i bogactwa jest praca. Zdrowa społeczność nie istnieje bez pracy, a zdegenerowanie i zanik tzw. cywilizacji próżniaczych wskazuje na fakt, że bez pracy społeczność ludzka nie istnieje. Praca zatem spełnia bardzo istotną funkcję społeczną, gdyż ma ona na celu dobro społeczności, narodu i państwa. Posiada ona zawsze charakter jednocześnie osobisty i społeczny, człowiek bowiem poprzez pracę nie tylko zarabia na utrzymanie, ale wytwarzając materialne dobra, służy także społeczności. Funkcja społeczna pracy ujawnia się także w tym, że między pracującymi ludźmi wytwarza się więź społeczna, natomiast człowiek bez pracy jest zazwyczaj osamotniony. Człowiek potrzebuje człowieka, zarówno do życia, jak i do rozwoju, stąd też praca w jakimś sensie jest zawsze kooperacją – „współpracą”. Człowiek może pracować w samotności, ale nigdy nie w odosobnieniu. Każda praca ma odniesienie do grupy społecznej i w jakimś sensie jest także formą miłości bliźniego.

Praca jest zatem warunkiem do utrzymania się przy życiu zarówno człowieka, jak i społeczności. Można byłoby ukazać, że historia kultury i cywilizacji jest w jakimś sensie historią pracy i jej sukcesów, co można ująć obrazowo w syntezie: praca jako dzieło myśli i rąk człowieka. Czyż zatem różnica między człowiekiem prymitywnym a cywilizowanym nie wynika z pracy? Tak cywilizacja, jak i wszelka organizacja społeczna opiera się na pracy. Nie jest ona więc tylko sprawą osobistą, ale służbą

dobru wspólnemu oraz siłą społeczną. Pracować, podobnie jak miłować, znaczy „dawać coś i otrzymywać coś w zamian”. Praca zatem jednoczy człowieka z człowiekiem, a także człowieka ze wspólnotami, jakie tworzy. W społeczeństwie przedstawia ona podwójną wartość: z jednej strony zachowuje i utrwała zdobyty już postęp cywilizacyjny, z drugiej natomiast rozwija go i pogłębia. Praca jednak nie jest celem samym w sobie, lecz stanowi jedynie podstawowy środek rozwoju ludzkości.

Jak już stwierdziliśmy, praca jest źródłem bogactwa. Już w pierwszej encyklice społecznej Leon XIII stwierdził, że jest ona „jedynym źródłem bogactw państwa”. Natomiast Pius XI dodał, że „olbrzymie masy dóbr, które stanowią bogactwo ludzi, powstają w rękach robotników i z nich się wywodzą”. Zatem w aspekcie ekonomicznym praca jest głównym czynnikiem wytwórczym, natomiast społeczny charakter pracy ujawnia się w tym, że dostarcza ona członkom społeczności środków do rozwoju biologiczno-duchowego. Zagadnienie to najpełniej uwidacznia się w przedsiębiorstwie. Jest ono systemem gospodarczym, technicznym, a także stanowi żywy organizm funkcji społecznych. Ponieważ w proces gospodarczy zaangażowany jest cały człowiek, stąd też każda czynność nosi bezpośrednio lub pośrednio znamiona ludzkiego ducha.

Łącząc myśl o pracy z wymiarem społecznym, należy zatrzymać się jeszcze przy problemie przedsiębiorczości³⁹. Pojęcie „przedsiębiorstwo” w szerokim znaczeniu oznacza jakiegokolwiek przedsięwzięcie, chociaż w znaczeniu ścisłym odnosi się do przedsięwzięć gospodarczych i oznacza ludzką inicjatywę, która zmierza do oddania rynkowi usług bądź towarów z zamiarem osiągnięcia zysku. Niejednokrotnie definiuje się przedsiębiorstwo jako kombinację czynników produkcji, wyodrębniając ryzyko i rachunkową niezależność. Nietrudno zauważyć, że element zysku pomija bardzo istotny problem elementu humanistycznego w przedsiębiorstwie. Niejednokrotnie podkreśla się przy definiowaniu przedsiębiorstwa funkcję przedsiębiorcy, który jest inicjatorem produkcji, dążącym do osobistego zysku, nawet wówczas gdy przyjmuje także motywy interesu publicznego. Max Weber wskazuje na funkcje, które spełnia lub powinien spełniać przedsiębiorca: stwarzać miejsca pracy, wytwarzać dobra gospodarcze i usługi, dbać o właściwe funkcjonowanie przedsiębiorstwa, wprowadzać innowacje, budzić inicjatywę pracowników. Zatem można mówić o funkcji integracyjnej przedsiębiorcy, która jest uzależniona nie tylko od czynników

³⁹ G.J. DI RENZO, *La persona sociale*, Roma 2007, s. 159n.

materialnych, ale także od elementu ludzkiego, związanego z kwalifikacjami oraz atmosferą środowiska pracy ludzi tworzących wartości gospodarcze.

Wiele definicji bierze pod uwagę jedynie elementy ekonomiczne, natomiast apogeum takich poglądów znajdziemy w myśli Karola Marksa. Dzisiejsze próby prezentacji pojęć przedsiębiorstwa łączą elementy humanistyczne z ekonomicznymi, w ramach których przedsiębiorstwo jest rozumiane jako organizm społeczny o określonej funkcji społecznej, w której dostrzega się pracującego w nim człowieka oraz różne formy działalności gospodarczo-społecznej. Funkcje przedsiębiorstwa mogą być skoncentrowane zarówno w jednych rękach, jak też rozdzielane między wielu ludzi, a można je ująć w czterech głównych zadaniach: wygospodarowanie dochodu, osiąganie wyrobów produkcji dla zaspokojenia potrzeb społecznych, umożliwienie zatrudnienia, doskonalenie zadowolenia i współpracy międzyludzkiej wśród załogi⁴⁰. Zadania te mogą być realizowane zarówno w przedsiębiorstwie, jak i w zakładzie pracy. Zakład pracy jest jednostką organizacyjną, techniczno-wytwórczą. Jest to najmniejsza grupa zawodowa. Realizuje się tutaj w sposób najdoskonalszy cel zawodu, którym jest wytwarzanie dóbr materialnych i duchowych oraz rozwój osobowy jego członków. Wydaje się, że tylko zakład pracy, jako płaszczyzna bezpośredniego współdziałania kapitału i pracy, jest wypełnioną życiem jednostką społeczną. Jest on wspólnym miejscem pracy i można go nazwać także wspólnotą życia⁴¹. Przedsiębiorstwo natomiast jest jednostką organizacyjną, od której zależy zaspokojenie potrzeb członków wspólnoty – jako całość finansowa produkcji i jako taka może być uznana za wspólnotę losu. W tym sensie można mówić, że przedsiębiorstwo posiada podwójne oblicze: ekstrawertywne i intrawertywne, które dotyczy z jednej strony dostosowania się do zmian sytuacji zewnętrznej, ekonomicznej, z drugiej natomiast buduje stabilizacyjną sytuację wewnątrz zakładu⁴².

Można więc stwierdzić, że przedsiębiorstwo jest zespołem ludzi, społecznością w ścisłym socjologicznym znaczeniu tego słowa, w której wszystkie funkcje składają się na całość w celu osiągnięcia określonych celów gospodarczo-społecznych. Zewnętrznym, widzialnym ośrodkiem

⁴⁰ J. KRUCINA, *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 308.

⁴¹ C. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 471.

⁴² J. OZDOWSKI, *Humanistyczny i wspólnotowy charakter przedsiębiorstwa*, „Znak” 76 (1971), s. 353.

grupowym przedsiębiorstwa jest cały potencjał urządzeń służących do produkcji. Nietrudno jednak zauważyć, że same maszyny, choćby najbardziej wyspecjalizowane, jak też materia domagająca się przetwarzania pozostają martwe tak długo, dopóki nie stanie przy nich człowiek. Stąd też struktura społeczna przedsiębiorstwa stanowi nieodzowny warunek jego funkcjonowania, a ona sama jest wielowarstwowym splotem układów i sieci: układów funkcji roboczych, wiedzy i władzy, układów pozycji prestiżowych oraz materialnych, związanych z określonymi dochodami.

Pius XII stwierdza: „Chrześcijańskie pojęcie przedsiębiorstwa jest czymś więcej niż tylko techniczno-praktyczną współpracą ducha, kapitału i różnorodnej pracy przyczyniającej się do produkcji i postępu. Jest czymś więcej niż ważnym czynnikiem życia gospodarczego”⁴³. Według papieża czynnikiem formującym społeczność przedsiębiorstwa jest wspólnota interesu⁴⁴. Przedsiębiorstwo może więc być rozważane jako zespół funkcji społecznych, jest ono także grupą społeczną, jako autonomiczna pod względem gospodarczym grupa ludzi, zmierzających świadomie do osiągnięcia celów gospodarczo-ekonomicznych poprzez skoordynowanie określonych czynności zawodowych. Stosunki powstające przy nakładzie pracy, wymianie dóbr czy usług w przedsiębiorstwie nadają mu charakter osobowo-prawny. Jan Paweł II, zakorzeniając *Laborem exercens* – swoje refleksje o pracy – w całym dorobku nauki społecznej Kościoła oraz analizując nowy kontekst kulturowo-cywilizacyjny, przedstawił personalistyczną wizję porządku społecznego wraz z pracą jako podstawowym wymiarem bytowania ludzkiego na ziemi⁴⁵.

Główny postulat katolickiej nauki społecznej dotyczy humanizacji pracy, łączy pracę z myślą o społeczeństwie personalistycznym, które wskazuje na priorytet podmiotu pracy, poprzez wszelkie instytucje służące jego życiu i stanowiąc pomoc do rozwoju osoby i osobowości. Ekonomia natomiast, z jej fundamentalnym elementem, jakim jest praca, powinna zawierać obok przedmiotowego czynnika wzrostu – współczynnik

⁴³ PIUS XII, *Przemówienie z 31 I 1952*, w: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, red. A.F. UTZ, J.F. GRONER, Fribourg 1954-1961 (dalej: Utz-Groner), 3353.

⁴⁴ Utz-Groner 3391.

⁴⁵ J. NAGÓRNY, *Praca kluczem do kwestii społecznej*, w: *Praca kluczem...*, dz. cyt., s. 14n.

humanistyczny, w tym sensie należy rozumieć ją jako antropologię, a ściśle mówiąc, jako naukę społeczną⁴⁶.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Welt umformen...

Das Problem der Arbeit – Schlüssel der sozialen Frage

Ein der Hauptelemente der Anthropologie, die den Menschen in seiner Tätigkeit analysiert, ist die Reflektion über die Arbeit.

Die Arbeit im christlichen Gedanken ist Teilnahme und Verlängerung des Schaffenswerkes, und im Licht der Philosophie ist sie sowohl Umgestaltung der Welt, als auch Möglichkeit sich am Leben zu halten. Über dies kann und soll sie Vervollkommnung des Menschen sein.

Die Analyse der Enzyklika *Laborem exercens* von Johannes Paul II verweist auf die Tatsache, dass deren Inhalte, die die menschliche Arbeit im Personalismuskontext zeigen nicht nur an Aktualität nicht verloren haben, sondern sie zeigen sich sogar als Postulate der Humanisierung aller menschlichen Aktivität.

Der Artikel ist eine Reflektion über menschliche Arbeit in Hinsicht auf: Gesellschaft und Arbeit; Arbeit als Aufgabe und Beschäftigung und humanistische Arbeitsstandarte.

⁴⁶ O. BAZZICHI, *Praca ludzka w aspekcie etyczno-prawnym*, „Społeczeństwo” (2007) nr 4-5, s. 709.

KS. JAN KRUCINA

MIĘDZY ABSURDEM A TAJEMNICĄ¹

Po określeniu tematu zauważyłem grymas niezadowolenia na niejednym obliczu. Oczekiwano klimatu świątecznego. Z zapowiedzianego zagadnienia nie przezierają święta Bożego Narodzenia. Ależ przezierają. Są tylko przechowywane. Zaraz się odsłonią z tej cięciwy – z tego napięcia między absurdem a tajemnicą. Ażeby wybrnąć z tego poruszenia, przypomina się wiersz Jana Kasprowicza:

1. PAMIĘĆ SERCA

„Czegoż by życzyć wam – stawia poeta pytanie – czegoż by życzyć nam w tę świętą noc, gdy betlejemskiej gwiazdy jasna moc kieruje drogę swą od niebios bram ku Waszym zbożnym chatom. Kiedy aniołów chór do Waszych wrót zapuka cicho, mówiąc: stał się cud! Człowiek jest jako piękny Boży wzór. Czegoż by życzyć nam?”²

Jakie oczekiwania krążą nad naszymi głowami? Czy są to tylko iluzje, czy rzeczywiście potężne myśli osadzone w naszej wierze, w naszym człowieczeństwie? Jeszcze umiemy śpiewać kolędy, jeszcze wiemy, co to znaczy, gdy opłatek idzie w krąg. Jeszcze zdaje sobie z tego sprawę niemal całe społeczeństwo.

Ależ czy ten stan naszej umysłowości, powiedzmy, stan mentalności chrześcijańskiej jest dostatecznie ugruntowany? Z okazji świąt padały

¹ Wykład przedstawiony podczas „Wieczorów Tumskich” 30 XII 2007 r.

² Por. J. WARSZAWSKI, *Myśl jest bronią. Na okupacji 1947*, s. 166.

różne życzenia, także od ludzi oficjalnych. Słyszeliśmy, iż rzecz polega na tym, by obrzęd wigilijny, wieczerza wigilijna pozostawała ciągle ta sama. W niej mieszczą się symbole i znaki tego, co trwałe. Z owych wartości nieutralnych promienieje gorąca treść Bożego Narodzenia. Dlatego warto je konserwować. Tu warto być konserwatystą.

Ażeby wyjść naprzeciw obawie, że w tytułowym temacie tracimy moc świąteczną, przychodzi z pomocą okolicznościowa nowelka K. Dickensa pt. *Pamięć serca*.

W nowelce wigilijnej pisarz angielski Karol Dickens opowiada historię człowieka, który utracił to, co autor nazywa „pamięcią serca”. Wyzbył się on swego pierwotnego, rodzinnego obrazu świata. Wyleciały mu ze świadomości własne przeżycia, doświadczenia – najlepsze uczucia i doznania, które zdobywał w domu rodzinnym, przede wszystkim w kontaktach z matką, ojcem, rodzeństwem, rówieśnikami. Człowiek ten, gubiąc pamięć serca, pogubił wrażliwość na ludzką nędzę, ból, cierpienia – utracił wrażliwość na ludzką dobroć i jej nieodzowną konieczność. Tracąc pamięć serca, utracił wrażliwość na drugiego człowieka. Dlatego na pytanie: Czegoż by życzyć nam?, odpowiadamy: życzymy sobie przechowania w nas samych pamięci serca – wrażliwości na człowieka, jaką niesie w sobie rodzima Tradycja³. I my przecie mamy konserwować Tradycję dla przyszłości!

Przypomnijmy: czy nam to odpowiada, czy nie – każdy z nas nosi w sobie podwójny obraz świata. Pierwotny widnokrąg wzięty od matki, ojca, zaczerpnięty z dzieciństwa spędzonego wśród rówieśników. Obraz ten jest rezultatem pierwotnego wychowania. Echo owego pierwotnego horyzontu świata znajdujemy w Mickiewiczowskim *Epilogu do Pana Tadeusza*: „Kraje dzieciństwa, gdzie człowiek po świecie biegł jak po łące, a znał tylko kwiecie. [...] Ten kraj szczęśliwy, ubogi i ciasny – jak świat jest Boży, tak on był nasz własny”⁴.

Na miejsce pierwotnego widzenia świata osadza się w człowieku dorosłym światopogląd, który jest gotowy przysłonić pierwsze, bezkrytyczne, być może, naiwne jego doświadczenie – doświadczenie jednak całościowe. Wtórny wizerunek świata czerpie ze studiów, z zawodu – także z hołdowania mitom źle rozumianego postępu. Ma on to do siebie, że rozbudowując w sposób krańcowy typ myślenia racjonalistycznego, rozkawałkuje pierwotne, proste, ale całościowe

³ J. RATZINGER, *Suchen, was droben ist*, Freiburg 1985, s. 9.

⁴ *Epilog do Pana Tadeusza*, w: T. PINI, *Dziela A. Mickiewicza*, t. I, Lwów [b.r.], s. 280.

widzenie świata. Na miejsce radosnego widzenia Bożego Narodzenia, urzekającej Tajemnicy Wcielenia, wkracza drapieżna chęć racjonalnego odrzucenia Tradycji, a zarazem Tajemnicy – Tajemnicy Odkupienia⁵.

Wydaje się zatem, że nie myli się Romano Guardini, kiedy w *Dzienniku* pisze, iż cywilizacja techniczna, postępową, zmiatając z powierzchni Tradycję, zasłaniając ów pierwotny, w dzieciństwie przyswojony obraz świata, utrudnia człowiekowi dochodzenie do Tajemnicy właśnie, zamyka go niejako na Tajemnicę Wcielenia, Tajemnicę Bożego Narodzenia – a stąd w dalszej kolejności utrudnia dojście do sekretów Odkupienia, Zmartwychwstania. Mąci i zamazuje nam ów najwyższy Cel. Jeśli zaś przestają nosić nas cele, mgła jakaś, zaćma zasłania widok na sens, zaczyna grozić niebezpieczeństwo, że możemy wylądować w odmętach rozczarowania, jakiejś depresji, sięgamy dna absurdu, niedorzeczności⁶.

2. ABSURDALNOŚCI ATEISTYCZNEGO ROZUMU

Chyba zdajemy sobie sprawę z tego, że nasze generacje, ludzie dzisiejsi, to ludzie przełomów. Dzięki gwałtownym wydarzeniom ostatnie dziesięciolecia stawały się dłuższe aniżeli stulecia w czasach nowożytnych, a rozleglejsze aniżeli kilka wieków w okresie średniowiecza. Odeszły od nas czasy zapadłych zaułków i odludzi, zagubionych, opłoconych swoistym obyczajem, gdzie mieszkańcy żyli bezwiednie i daleko od zgiełku świata. Powtarzane dziś słowo o globalizacji dotyczy zjawisk, które obalają kordony graniczne, zamiast zaś szlabanów oznaczają wolny przepływ ludzi, towarów, wynalazków, nowych myśli – niekiedy kreatywnych, niekiedy przerażających.

Jak nawałnica przewala się przez naszą skolataną świadomość pogłoska o wierze w absolutny postęp, który proponuje nam tzw. ponowożytny, pomodernistyczny sposób życia, „jak gdyby Boga nie było” – *etsi Deus non daretur!* Adam Schaff usiłował nam wieścić, że człowiek wzbija się stopniowo na wyżyny Boga. Niedługo będzie mógł Boga zdetronizować, zgilotynować, jak robiła to najpierw rewolucja

⁵ Por. H. PLESSNER, *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*, Göttingen 1960, s. 9nn.

⁶ Por. H. KUHN, *Humanitas christiana*, w: *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, red. H. KUHN I IN., Würzburg 1965, s. 153; J. KRUCINA, *Bóg idzie naprzeciw*, Wrocław 2003, s. 151.

francuska, a następnie, doskonaląc bezeceństwa Francuzów, rewolucja bolszewicka. Po co? Ażeby zawładnąć boskim tronem, ażeby cieszyć się Bożą wszechmocą i wszechwiedzą.

Żadną miarą nie odzegnujemy się od prawdziwego postępu, który nie traci proporcji między fragmentami ludzkich osiągnięć a całościową perspektywą Boga Stwórcy. Pamiętamy, jak umiejętności techniczne rozwijały się od praw Newtona do rakiet odrzutowych. Widzimy ową daleką linię rozwojową biegnącą od wynalazku koła do zbudowania pojazdu kosmicznego i pierwszego lunonauty na Księżycu. Nikt nie wątpi w znaczenie wytwarzanych narzędzi, które usprawniają poradność ludzkiej ręki, wyostrzają zdolności ludzkiego oka i ucha.

Niemal powszechnym majątkiem w naszej sferze cywilizacyjnej staje się nie tylko radioodbiornik, wszystkie odmiany telefonu, ale i cyfrowe telewizory najnowszej generacji oraz nowe dziwy internetu opasującego cały ludzki glob. Paradoks, nie ma takich przeszkód, które mogłyby pohamować światoburcze rozpędy człowieka. Rozbito to, co w ludzkich wyobrażeniach wydawało się kiedyś nierozszczepialne: jądro atomu. Dzięki biologii molekularnej umiejętność ludzka wkracza w sekrety samego życia, bez skrupułów, nie mówiąc już o minimum pietyzmu, nie zatrzymuje się przed dowolnym jego manipulowaniem⁷.

Nic dziwnego, że u progu owej odwrotności absolutnego, czyli fałszywego postępu Konstancy Michalski lokował tego rodzaju wyczyny między heroizmem a bestialstwem. Dlatego nie wolno zapominać o owej drugiej stronie ludzkiego postępu. Wielu pamięta jeszcze ów nieludzki terror, kiedy ideologiczne niszczycielstwo produkowało niewyobrażalne stosy pomordowanych ludzkich ofiar. Mówi się, że wiek XX miał pochłonać 100 milionów takich męczenników. Nie można zapomnieć trzechsettyśięczonej gromady ludzi na uroczystości na polach oświęcimskich, w roku 1982, tuż po kanonizacji Maksymiliana Kolbego, po triumfalnym wyniesieniu jego dobrowolnej męczeńskiej śmierci. Wówczas kard. S. Wyszyński, patrząc na tę esesmańską fabrykę śmierci, na Auschwitz-Birkenau, słowami Biblii wyrażał duchową ocenę tej hekatombi, która tam się wydarzyła. „Dał im moc stąpania po żmijach i skorpionach” (Łk 10,19).

Dochodzimy do druzgocących niedorzeczności naszych czasów. Skąd więc tytuł tych rozważań? Między absurdem a tajemnicą.

⁷ H. MAIER, *Globalisierung*, „Stimmen der Zeit” 223 (2005) nr 10, s. 685.

Jean Guitton, głęboki chrześcijanin, uczoney, jeden z tzw. 40 nieśmiertelnych, co łączy się z członkostwem we Francuskiej Akademii Umiejętności, przyjaciel Pawła VI i Jana Pawła II, opisuje w książce *Absurd i tajemnica* dziwną przygodę. Francuski prezydent F. Mitterand prosi Guittona, autora książki, o przysługę – o 10 minut prywatnej rozmowy. Rozmowy, w której ten wielki uczoney wytłumaczyłby mu, dlaczego on, prezydent Francji, jest człowiekiem niewierzącym, a ten drugi, religijny uczoney i myśliciel potrafiłby łączyć do głębokiej wiary. Nie jest ważny ani wiejski rozgwar ówczesnego podparyskiego zaufka, ani pospolite okoliczności tego spotkania, które odbyło się między prezydentem z całą borowską obstawą a skromnym filozofem.

Rozmówcy znali się od dzieciństwa, uczęszczali do tej samej szkoły, mieszkali w tej samej bursie. Jean Guitton odpowiedział zaskakująco: „Nawet dziesięciu minut nam nie potrzeba. Wyjaśnijmy wszystko krócej. Ty, Franciszku – mówił do prezydenta – obrałeś to, co głosi Sartre. Obrzałeś absurd i niedorzeczność, gdyż za niedorzeczne uważa on przeznaczenie świata i życia. Wszystko zmierza do bezsensownej nicości. Świat cechuje bezsensowność, którego celowością jest nicość, puste nic. Ja zaś – mówi dalej Guitton – opowiadałem się za bezpieczniejszym przekonaniem o Tajemnicy, o sekrecie wszystkich sekretów, jaki niesie chrześcijański Bóg – ten Wcielony, który od Betlejem przez Nazaret, Golgotę i utrwalone znaki swojej obecności jest między nami”⁸.

Panowie nie porozumieli się wówczas, Mitterand podtrzymał uporczywie swój ateizm. Jednak odmiany ostatniego etapu jego życia kazały Mitterandowi raz jeszcze odszukać Guittona, pogrzeb zaś prezydenta Francji wypełnił katedrę Notre Dame po brzegi, a egzekwie prowadzone przez kard. Lustigera wydawały się więcej niż przejmujące.

Powstaje pytanie: co jest tą cięciwą, jaka rozpiną się między absurdem a tajemnicą, na czym zasadzają się owe wielmożne łamigłówki, czy na tym świecie możliwe jest ich rozwiązanie? Wobec różnych faktycznych lub subiektywnych niedorzeczności świata poczucie absurdu, bezsensu może być nader dokuczliwe. Są ludzkie żywoty, nieraz męczeńskie żywoty, które w beznadziejności popadają w rozpacz, poddają się depresji, czasem podlegają samobójczym cierpieniom. Ale Tajemnica – jaki jest grunt Tajemnicy?

⁸ J. GUITTON, *Absurd i tajemnica. O czym rozmawiałem z prezydentem Mitterandem*, Wrocław 1998, s. 8-14.

3. OD POSEPNEGO POSTĘPU KU NADZIEI

Papież Benedykt XVI jest niezłym obserwatorem życia. Z owej przenikliwości, tropiącej współczesne smętki, bierze się jego encyklika oparta na diagnozie naszych czasów. Papież opisuje położenie duchowe poważnej części ludzi, zwłaszcza tych cywilizacji zachodnioatlantyckiej. Stwierdza, że jest mało pogody ducha, a wiele posepności i smutku. Nowożytna technologia sprzężona z ateistycznym humanizmem są tego przyczynami. Smętek społeczny to nic innego jak brak nadziei, a głębiej szukając: słabość i niedostatek wiary. Brak nadziei, jej niedostatek napawa nas smutkiem. Egzystencjalne niedomagania dzisiejszego człowieka to nędza, dotkliwa nędza beznadziejności.

Benedykt XVI niczego nie potępia, niczego nie ukrywa, widzi ostro sekularystyczny niedostatek wiary nadprzyrodzonej, a z drugiej strony ślepa, czysto ludzką wiarę w postęp, rozwój, wzrost. Jak już powiedziano, owa wiara w postęp nie jest całkiem błędna. Chybione jest jego absolutne, absolutystyczne wywyższanie. Mit postępu na miejscu Boga. Papież nawiązuje do myślicieli, którzy byli poniekąd u początku tego cywilizacyjnego zamieszania. Podejmuje dyskusję z dorobkiem naukowym I. Kanta czy K. Marksa. Godzi się na marksowską diagnozę o wyzysku proletariatu. Odrzuca środki zaradcze, choćby terapię marksizmu o własności, którego krach przeżywamy od 1989 roku.

Papież skrótowo przypomina trzy etapy, które miały dać szczęście ludzkości. Najpierw encyklopedyści, którzy tworzyli podścielisko pod rewolucję francuską, chcieli zastępować tzw. zabobon religii oświeceniem, oświatą, nauką. Następnie rozbrzmiewało oświeceniowe wołanie Kanta: miej odwagę robić użytek ze swego rozumu. Wybij się na zupełną niezawisłość. Kiedy i ten proces okazywał się nazbyt powolny, może i nieskuteczny, przyspieszenia oczekiwano od szturmowej rewolucji proletariackiej⁹. Od roku 1848 *Manifest komunistyczny* miał poderwać rewolucję bolszewicką z zachodu i ze wschodu. Międzynarodówka miała pobudzić mesjanistyczne posłanie klasy robotniczej. „Nie nam wyglądać zmiłowania z wyroków carskich, z boskich praw. Z własnego prawa weź nadania i własną mocą sam się zbaw”. Warto mimochodem zacytować odkrywczy artykuł, *Revolutionär seiner Majestät*, jaki pojawił się 10 grudnia 2007 roku w „der Spiegel”. Czytamy tam o tym, jak Zachód,

⁹ BENEDYKT XVI, *Spe salvi*, 16-23.

głównie cesarz Wilhelm II, wydatnie finansowo wspierał Lenina w rozpalaniu rewolucji w Rosji. Pierwszy telegram z 17 kwietnia 1917 roku brzmiał: *Lenin Eintritt in Russland geglückt. Er arbeitet völlig nach Wunsch*¹⁰.

Dochodzimy do trzeciego etapu. Kiedy rewolucja bolszewicka zbankrutowała – mimo że Putin mówi, iż było to największe nieszczęście XX wieku – zrodziła się idea dostatniego, zamożnego państwa dobrobytu, *affluent society*, które jako społeczność doskonała zamieni się w niebo na ziemi. Dodajmy tylko, że doskonała społeczność na tym świecie jest utopią, zaś utopia, arkadia, nie powstanie na żadnym łądzie.

Za narastaniem tych trzech etapów stoi wiara w postęp, ale przede wszystkim w ów postęp uwodzicielski. Przypomnijmy: postęp ma dwie twarze. Pierwsze jego oblicze stwarza gigantyczne osiągnięcia i udogodnienia. Z tej twarzy drugiej zionie otchłań bestialstwa, wiodącego z konieczności do absurdu¹¹.

Zmuszeni jesteśmy odstąpić od bardziej rozległego rozbioru wnikliwych analiz encykliki Benedykta XVI *Spe salvi*. W największym skrócie można powiedzieć: wyroby człowieka zdają się być większe od niego samego, ale tę właśnie iluzję podsuwa nam zamiast wiary w Tajemnicę Boga ślepa wiara w naukowy postęp. Nie jest wadą, iż człowiek pragnie być „jak Bóg”, podobny do Boga – tylko że podejmuje swoją inicjatywę z błędnych, z góry skazanych na niepowodzenie pozycji.

Tajemnica Bożego Narodzenia, a z nią całe pierwotne ciepło rodzinnego ogniska przypomina nam, że my już jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga. Chcąc budować doczesne tylko szczęście, doczesne zbawienie, budujemy tylko utopię. Iluzję tym bardziej rozczarowującą, że pojmowaną wyłącznie jako własne ludzkie wyczyny – rekordy prestiżu i znaczenia, rekordy przyjemności i rozkoszy, rekordy posiadania i dostatku. Bez odniesienia do zbawczego daru Boga, zbawczego daru z Betlejem, obieramy drogę do iluzji, gdzie nierzadko po różnych wertepach kryje się niebezpieczeństwo owej nedorzecznosci, absurdu¹².

Natomiast z Tajemnicy wiary chrześcijańskiej rodzi się owa ogromna wielkość, którą Benedykt XVI nazywa „nadzieją”. Nadzieja, która nie

¹⁰ K. WIEGREFE I INNI, *Revolutionär seiner Majestät*, „Der Spiegel“ 50:2007 s. 34-48.

¹¹ BENEDYKT XVI, *Spe salvi*, 17-18, 22.

¹² G. GRESHAKE, *Gottes Heil-Glück des Menschen*, Freiburg 1983, s. 162, 170.

jest jakąś martwą, wydumaną zasadą, szeleszczącą papierem, ideologią. Nadzieja ta ma fundament w Osobie Jezusa Chrystusa, źródle najgłębszym wszelkiego postępu i wszelkiej odnowy, gdyż po całych wiekach chrześcijaństwa jest bezkonkurencyjna. Bezkonkurencyjna wobec usiłowań modernizacji każdej nowoczesności i każdego postmodernizmu. Jak wyraża to w ostateczności encyklika *Spe salvi sumus*? „Dzięki nadziei jesteśmy ocaleni, skierowani do szczęścia. Dzięki nadziei znajdujemy się tu i dzisiaj już w terażniejszości tego wszystkiego, co stanowi obietnicę przekonań żywionych przez Chrystusową wiarę”.

Pytamy raz jeszcze: Czyżby zamiast tak olśniewającej nadziei miała nas ogarniać jakaś pustka ponurego rozczarowania: zwątpienie w przyszłość? Nie może zabraknąć kierunku, celu, sensu drogi. Bo nie mogą się rozłamać nośne wartości, które tak często stanowią podstawę budzenia dążeń, planów – właśnie nadziei?

Toż byłyby to tylko pozory. Byłoby bowiem absurdem zapominać, że jest coś, co różni nas od zwierząt, co sprawia, że jesteśmy więksi od samych. Bóg stworzył naszą twórczą naturę, a przez Wcielenie ją cudownie odnowił, wystroił. Dlatego nosimy w sobie wartości, których człowiek nie potrafi wymyślić. Inaczej by nas nie pociągały. Większe są one niż człowiek, dlatego się je odkrywa – nie wymyśla. One podnoszą nasze serca.

I to wyróżnia odkupionego człowieka od innych istot, że odrywa się od chwili terażniejszej ku czemuś nowemu, wyższemu – że poprzez wizję podejmowanych celów, ideałów i planów wybiega w przyszłość. Oznacza to przekroczenie sytuacji chwilowej. Ono jest właśnie wyprzedzeniem przyszłości. Jest to realne doświadczenie, które człowieka przerasta i którym on sam siebie przerasta¹³.

Wzmaga ten życiowy eksperyment świąteczne orędzie Ewangelii, encyklika Benedykta XVI, która niesie obietnice Nowego – nowego człowieka, nowego życia, nowej mowy, nowej pieśni, nowej drogi, nowego stworzenia, nowej ziemi i nowego nieba.

Przed spodziewaniami człowieka otwiera się przestrzeń nadziei pełnej nieśmiertelności, która każdego z nas przewyższa, unosząc go w przyszłość. Unosi go od dobrego początku wszczętej pracy aż po osiągnięcie rezultatu w trudzie podejmowanego dzieła. Dzieła, które będzie natchnieniem i satysfakcją naszych dni w nowym roku.

¹³ G. MARCEL, *Homo viator. Wstęp do metafizyki*, Warszawa 1959, s. 116nn.

Nie tylko w jednym roku. Przypieczętuźmy to słowami soboru. „Jeżeli w naszej przyszłości krzewić będziemy na ziemi w duchu Chrystusa i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem, w niebie, na nowo, ale oczyszczone, rozświelone i przemienione”¹⁴.

¹⁴ II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Gaudium et spes*, 39.

KS. PIOTR SROCZYŃSKI

W POSZUKIWANIU SKUTECZNEGO JĘZYKA KATECHEZY

Język katechezy XXI wieku chce być zrozumiały dla współczesnego człowieka, a zwłaszcza młodego, by mógł przyjąć orędzie Ewangelii. Musi więc być bliski i zrozumiały dla niego, a jednocześnie wierny Ewangelii i Tradycji. Stąd niniejszy artykuł zajmie się problemem języka katechezy, jego wierności Bogu i człowiekowi.

1. WYBRANE DOKUMENTY KOŚCIOŁA O JĘZYKU KATECHETYCZNYM

Jan Paweł II był wyjątkowo uwrażliwiony na poszukiwanie właściwego języka w katechezie. Dał temu wyraz przede wszystkim w Adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae*, w której w różnych kontekstach mówił o języku jako istotnym problemie współczesnego świata, a w nim i katechezy¹.

Papież podjął swoisty dialog, stawiając najpierw pytanie: „Czyż bowiem nie spostrzegamy z osłupieniem, że podczas gdy w studiach z dziedziny np. komunikowania się, semantyki, nauki o symbolach przypisuje się dziś wielką wagę językowi, to jednak w tychże naszych czasach nadużywa się języka, to znaczy każe się mu służyć zakłamanemu, ideologicznemu, niwelowaniu sposobów myślenia i spychaniu człowieka

¹ JAN PAWEŁ II, *Catechesi tradendae*, 8, 17, 19 i in.

do rządu jakby przedmiotu?”. Udzielając odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie, Papież snuje następującą refleksję: „Wszystko to ma wielki wpływ na katechezę. Konieczne jest, by znalazła ona język odpowiedni dla wszystkich współczesnych dzieci, młodzieży i innych kategorii ludzi: język właściwy dla studiujących i naukowców, dla wykształconych, nieuczonych albo stojących na niskim stopniu cywilizacji, nawet dla upośledzonych fizycznie czy umysłowo i innych. Święty Augustyn już dawno przemyślał ten problem i przyczynił się waleśnie do jego rozwiązania w swoich czasach, swym znanym dziełem *De catechizandis rudibus*. W katechezie, tak jak i w teologii, problem języka jest bez wątpienia problemem pierwszorzędym. Warto tu jednak przypomnieć, że katecheza nie może się posługiwać żadnym takim językiem, który by pod jakimkolwiek pretekstem, nawet rzekomej naukowości, prowadził do wypaczenia tego, co zawiera się w symbolu zwanym *Credo*. Nie do przyjęcia jest też język, który wprowadza w błąd lub zwodzi. Przeciwnie, takie jest najwyższe prawo, że wszelkie osiągnięcia nauki o języku mają być do dyspozycji katechezy, a to w tym celu by była ona zdolna «opowiedzieć» czy też «przekazać» całą niewypaczoną naukę wiary współczesnym dzieciom, dorastającym, młodzieży i dorosłym»².

Do wypowiedzi Jana Pawła II, w której znajdują się zarówno wskazania, jak i przestrogi w poszukiwaniu właściwego języka katechezy, nawiązuje *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, które podejmując kwestie języka katechezy, mówi o nim wiele razy w różnych kontekstach³. Poszukując współcześnie właściwego i skutecznego języka w katechezie, należy z jednej strony uszanować i dowartościować własny język orędzia, przede wszystkim język biblijny, język historyczno-tradycyjny Kościoła (*Symbol wiary*, liturgia) i tak zwany język doktrynalny (formuły dogmatyczne), z drugiej zaś strony jest konieczne, aby w katechezie uwzględniać język osoby żyjącej w określonej kulturze, oraz starać się należy, aby katecheza stymulowała nowe formy wyrazu Ewangelii w kulturze, w którą ta została wszczepiona. Twórcy *Dyrektorium* zachęcają zatem do posługiwania się językiem tradycyjnych formuł i technicznych pojęć wiary, uwzględniając głównie ich wymiar i znaczenie egzystencjalne oraz do poszukiwania odpowiedniego języka dla wszystkich współczesnych dzieci, młodzieży i innych kategorii ludzi:

² Tamże, 59.

³ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, 20, 96, 106 i in.

języka właściwego dla studiujących i naukowców, języka dla analfabetów, nieuczonych albo stojących na niskim stopniu cywilizacji, nawet dla upośledzonych fizycznie czy umysłowo i innych⁴.

W przedstawianym dokumencie katechetycznym zaakcentowano konieczność poszukiwania skutecznego języka w katechezie młodzieży oraz katechezie ludzi świata pracy, przedstawicieli wolnych zawodów, artystów, ludzi nauki, w której należy uwzględnić zarówno ich mentalność, wrażliwość, gusty, style jak i ich słownictwo, przy czym zawsze na pierwszym miejscu trzeba mieć na uwadze wierność orędziu Chrystusa⁵.

Krótko mówiąc, przy poszukiwaniu skutecznego współczesnego języka katechetycznego istnieje konieczność uwzględnienia całego kontekstu wzrastania i egzystencji konkretnego człowieka, przy dochowaniu absolutnej wierności orędziu Bożemu. Dlatego też nie można rezygnować z języka specyficznego dla przekazu katechetycznego, ale także nie można nie uwzględnić języka współczesnego człowieka.

2. JĘZYK KATECHEZY WIERNY CZŁOWIEKOWI

Język katechezy różni się od języka teologii. Zwraca on uwagę na rolę doświadczenia religijnego oraz posługuje się językiem, który jest przeniknięty elementami symbolicznymi i metafizycznymi. Język ów polega na wyjaśnianiu symboli i wychodzi poza mityczny świat obrazów. Symbole nie opisują Boga, lecz budzą doświadczenie mające z nimi związek⁶. Język katechezy korzysta z Biblii, liturgii, symboli, teologii oraz społecznego przekazu. Ma być językiem komunikacji wiary, zrozumiały i odpowiadający możliwościom percepcyjnym uczestników katechezy⁷.

Język katechezy wymaga zaangażowania wewnętrznego katechety i odpowiedzi wobec słyszanych prawd od odbiorcy – katechizowanego. W budowie jest on zbliżony do języka potocznego, lecz nie identyfikuje się z nim. Cechuje go obrazowość, symboliczność i wielowarstwowość. Język katechezy jest komunikacją interpersonalną między Bogiem a

⁴ Tamże, 208.

⁵ Tamże, 185.

⁶ J. CHARYTAŃSKI, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 68n.

⁷ H. IWANIUK, *Język katechetyczny w teorii i praktyce*, w: *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, red. S. DZIEKOŃSKI, Olecko 2000, s. 154.

ludźmi oraz między ludźmi⁸. Dzięki niemu człowiek mówi o Bogu i do Boga, a także Bóg mówi do człowieka⁹.

Katecheta powinien posługiwać się takim słownym komunikatem, który koresponduje z językiem katechizowanych. Z kolei język uczestników katechezy jest bardzo zróżnicowany, dlatego proponuje się stosowanie wobec nich języka totalnego stanowiącego sumę różnych sposobów słownej komunikacji. Chodzi o posługiwanie się takim językiem, „który byłby zdolny wyrazić orędzie chrześcijańskie dla człowieka każdego czasu i każdej kultury”¹⁰. Należy brać tu pod uwagę ograniczone możliwości językowe odbiorców katechezy. Ich mały niejednokrotnie zasób słownictwa religijnego oraz brak wiedzy ogólnej i katechetycznej utrudnia zrozumienie przekazywanych treści. Jak słusznie zauważa R. Pawłowska: „trudność odbioru tekstu językowego katechezy pojawia się na płaszczyźnie identyfikacji znaków językowych [...]; na lekcji religii uczeń spotyka się z pojęciami, z nazwami, imionami własnymi, zdaniami, z którymi nie zetknął się dotychczas gdzie indziej, każdy taki znak językowy musi być wprowadzony głosowo bardzo starannie i różnorodnie. Uczeń powinien te wyrażenia językowe usłyszeć wymówione kilkakrotnie przez nauczyciela, zobaczyć ich kształt graficzny na tablicy, a także wielokrotnie wymówić głośno indywidualnie i zbiorowo, następnie napisać w zeszycie”¹¹. Trudny znak językowy, jak kontynuuje autorka, powinien być przez odbiorcę poznawany różnorodnie, zarówno słuchowo, wzrokowo, jak i przez wymawianie połączone z ruchem¹².

Nie mniej istotnym zagadnieniem oprócz identyfikacji znaków językowych jest identyfikacja znaczeń, dzięki czemu katechizowany rozumie cały kierowany do niego tekst. Wyjaśniając znaczenia stosowanych słów, szczególnie zaczerpniętych z Biblii, liturgii czy teologii, należy dokonać eksplikacji, czyli powiedzenia tego samego znacznie prościej. Unikać należy, szczególnie jeśli chodzi o dzieci, wyrażen przenośnych, starać się zaś ujmować przekaz w logiczny układ

⁸ M. MAJEWSKI, *Fundamentalne problemy katechetyki*, Lublin 1981, s. 93n.

⁹ J. BAGROWICZ, *Uwarunkowania skuteczności katechezy. Studium pastoralno-katechetyczne w oparciu o dorobek Josepha Colomba*, Włocławek 1993, s. 143-146.

¹⁰ H. WROŃSKA, *Język totalny katechezy*, „Katecheta” 34 (1990) nr 4, s. 198.

¹¹ R. PAWŁOWSKA, *Z zagadnień sprawności językowej w nauczaniu religii*, w: *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. KARPLUK, J. SAMBOR, Lublin 1998, s. 77.

¹² Tamże.

treści¹³. Nadto warto także uzmysłwić sobie fakt, że nie zawsze otrzyma się informację zwrotną, gdyż – jak stwierdza autorka – większość dzieci i młodzieży nie ma świadomości niezrozumienia czegoś. Dlatego nie zadają pytań i nie pojawia się informacja zwrotna, nawet niewerbalna¹⁴.

W kształtowaniu dojrzałej wiary ważną rolę odgrywa wiązanie katechezy z doświadczeniem, które stanowi formę poznania opartą na bezpośrednim kontakcie z osobami i prezentowaną rzeczywistością obejmującą życie człowieka oraz otwarcie się na transcendencje. Katecheza oparta na doświadczeniu pomaga katechizowanym odkrywać sens ludzkiego życia. Język doświadczenia ilustruje i wyjaśnia prawdy wiary oraz kształtuje osobowość ucznia, a wiara z kolei staje się wartością¹⁵.

Dodatkowym warunkiem związanym z językiem katechezy jest umiejętność przekazu ze strony katechety. Język ten powinien być wyrazisty, płynny, poprawny pod względem wymowy, intonowania i modulowania głosu, operowania oddechem. Umiejętność, o której mowa, wiąże się z techniczną sprawnością językową, do której być może przywiązuje się zbyt małe znaczenie, a wydaje się ona istotna, jeśli chodzi o skuteczność komunikowania się.

3. JĘZYK KATECHEZY WIERNY BOGU

K. Misiaszek zwraca uwagę na konieczność posługiwania się różnorodnym językiem w katechezie, którego podstaw szukać należy przede wszystkim w Biblii. Na uwagę według niego zasługuje oprócz języka metaforycznego, parabolicznego, analogicznego, narracyjnego, również język sapiencjalny (księgi mądrościowe), poetycki, profetyczny, epistolarny (listy apostołskie)¹⁶.

W kształtowaniu wiary dojrzałej należy na katechezie wiązać doświadczenie człowieka z Bożym Objawieniem. Stąd płynie potrzeba posługiwania się językiem biblijnym, koniecznym do ukazania zbawczego działania Boga. Język biblijny jest językiem zdarzeń, na kanwie których Bóg objawia swój plan zbawienia.

¹³ Tamże, s. 80-82.

¹⁴ Tamże, s. 85.

¹⁵ H. WRÓŃSKA, *Język totalny...*, art. cyt., s. 199n.

¹⁶ K. MISIASZEK, *Język w katechezie*, „Seminare” (2001) nr 17, s. 47-57.

Język biblijny, inaczej nazywany językiem Bożym, występuje w Piśmie Świętym. Charakteryzuje go antropomorfizm w określaniu Boga, obrazowość, symbolizm – charakterystyczne elementy żydowskiej mentalności. Język ten jest wyjątkowo prosty oraz zrozumiały dla wszystkich ludzi. Wspólnota Kościoła od początku posługiwała się tym językiem. Język ten występuje przede wszystkim w katechezie biblijnej.

Obok biblijnego źródła katechezy występuje źródło liturgiczne, a w nim celebrowanie liturgiczne, w której obecna jest misterium zbawienia. Stąd zachodzi potrzeba stosowania na katechezie także języka liturgicznego.

Języka liturgicznego używa się przy celebrowaniu tajemnic wiary, ponieważ celem katechezy jest prowadzenie ucznia do wiary, którą wyraża liturgia. Liturgiczny język jest językiem akcji i działania.

Charakterystycznym symptomem występującym tak w języku biblijnym, jak i w liturgicznym jest symboliczny język wyrażający analogię między materialnym światem a transcendentną rzeczywistością¹⁷. Symbolami język biblijny posługuje się, objawiając historię zbawienia. Język symboliczny w przekazie religijnym ma znaczenie szczególne. Symbol zawiera pewną strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwszy, literalny określa ponadto inny sens, pośredni, drugoplanowy. Symbol daje wiele do myślenia¹⁸. Także liturgia posługuje się symbolami, przedkładając moc Boga udzielaną ludziom.

Katecheza korzysta także z języka teologicznego, wyrażając nim swoją naukę, Dobrą Nowinę o zbawieniu. Powyższy język będzie służebny wobec procesu budzenia wiary.

Ponieważ katecheza przekazuje słowa i zbawcze czyny Boga zawarte w materiale biblijnym i liturgicznym – posługuje się także językiem świadectwa, którym są wydarzenia z życia Kościoła powiązane z jego przeszłością. Ważne są także świadectwa wspólnoty parafialnej, która jest czynnikiem katechizującym.

Ważną rolę w katechetycznej posłudze odgrywa język środków społecznego przekazu, bazujący na pomocach audiowizualnych¹⁹. Ma on duży wpływ na mentalność katechizowanych, pozwalając im się twórczo angażować w przebieg katechezy. Język audiowizualny eliminuje suchy

¹⁷ Tamże, s. 50-51.

¹⁸ S. KULPACZYŃSKI, *Symbol w odbiorze katechizowanych dzieci*, Lublin 2002, s. 55.

¹⁹ JAN PAWEŁ II, *Catechesi tradendae*, 46.

tekst przekazu, eksponując obraz i dźwięk jako nośniki nowych zagadnień. Mogą na nich bazować treści biblijne, liturgiczne, a także pochodzące z tradycji Kościoła, stanowiące formalne i materialne źródła katechezy – prezentujące tematykę składającą się na życie katechizowanych.

Język totalny katechezy, wierny Bogu i człowiekowi, angażuje uczestników do czynnego udziału. Wybór szerokiego wachlarza elementów, środków oraz sposobów komunikacji uzależniony jest od wieku oraz możliwości percepcyjnych uczestników katechezy²⁰.

4. WNIOSKI

Katecheza XXI wieku nie może zrezygnować z języka biblijnego, liturgicznego i języka nauczania Kościoła, by nie zgubić istoty chrześcijaństwa. Musi jednak zaistnieć harmonia między językiem współczesnym właściwym dla danego wieku czy środowiska a specyficznym językiem Kościoła. Używając języka współczesnego, codziennego, dostosowanego do adresatów, należy systematycznie otwierać katechizowanych na język Biblii, na jej obrazy, pojęcia, piękno, głębię wyrazu, by zachować wierność orędziu, jakie ma się w katechezie przekazać, by prowadzić do rozumienia wydarzeń biblijnych i ich uobecnienia w liturgii Kościoła. Katecheza nie może też zrezygnować z języka liturgicznego, jeśli ma korzystać z liturgii jako źródła katechezy i prowadzić do właściwego udziału w misterium zbawienia, uobecnianego w społeczności Kościoła.

Używając języka współczesnego, zrozumiałego dla katechizowanych, należy wprowadzać ich w specyficzny język liturgii, w jej symbolikę, obrzędy, treści, teologię i tajemnicę. Katecheci muszą znać nie tylko język Biblii, liturgii i nauki Kościoła, ale też język katechizowanych, czyli mentalność, wrażliwość, gusty, style, słownictwo, by umieć przekładać na ich język orędzie Chrystusa, nie wypaczając go. Katecheta winien znać język mediów, język literatury i sztuki, by korzystać z nich dla realizacji celów katechetycznych, nauczyć katechizowanych właściwego korzystania z tych języków i przygotować ich do wprowadzenia w te języki ducha Ewangelii. Posługiwanie się na katechezie językiem infantylnym, modnym slangiem czy odstępowanie

²⁰ T. PANUŚ, *Zasada wierności Bogu i człowiekowi i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2001, s. 162-170.

od zasad kultury języka nie prowadzi do realizacji celów katechetycznych, ostatecznie jest brakiem wierności Bogu i człowiekowi.

ZUSAMMENFASSUNG

Eine moderne Sprache gebrauchend, die für die Katechisierten verständlich ist, muss man sie in die spezifische Sprache der Liturgie, in ihre Symbolik, ihren Ritus, ihre Inhalte, ihre Theologie und ihr Geheimnis einführen. Die Katecheten müssen nicht nur die Sprache der Bibel, der Liturgie und der Kirchenlehre, aber auch die Sprache der Katechisierten, das heißt ihre Mentalität, ihre Empfindlichkeit, ihren Geschmack, ihre Stile, ihren Wortschatz kennen, um Christus Botschaft in ihre Sprache zu übersetzen ohne sie zu entstellen. Der Katechet muss die Sprache der Medien, der Literatur und der Kunst kennen, um sie in der Verwirklichung der katechetischen Ziele zu benutzen, um die Katechisierten eine richtige Benutzung dieser Sprachen zu lehren und sie zur Einführung in die Sprachen des Evangeliumsgeistes vorzubereiten.

BP IGNACY DEC

FILOZOFIA DLA EUROPY JUTRA

Wśród historiozofów i znawców procesów dziejowych panuje dziś powszechne przeświadczenie, że u źródeł historycznych przemian społeczno-politycznych oraz kulturowo-religijnych znajdowały się zazwyczaj jakieś idee filozoficzne. Na ich bazie i w ich klimacie kształtowały się nie tylko poszczególne działy kultury: nauka, moralność, sztuka i religia, ale także systemy polityczne oraz różnego rodzaju ideologie społeczne. Pod wpływem idei filozoficznych kształtowała się także kultura europejska. Historycy przypominają, że znaczącym składnikiem tej kultury była filozofia grecka, która została wprowadzona w obręb nauki, sztuki, a także religii chrześcijańskiej. Wydaje się, że w czasach nowożytnych ów wpływ filozofii na kulturę, na politykę oraz na gospodarkę stał się o wiele znaczącej niż w okresie starożytności czy średniowiecza. Widać to bardzo wyraźnie w historii XX stulecia.

Gdy w obecnym czasie stoimy przed zadaniem budowania nowej Europy, słyszymy mocny głos Kościoła, domagający się respektowania w tym budowaniu wartości chrześcijańskich. Wiedząc jednak o tym, że jednym z wyznaczników kultury europejskiej i systemów społeczno-politycznych w niej zdomowionych były także idee filozoficzne, nie możemy zlekceważyć pytania, jaka filozofia ma stać się spoiwem tejże nowej Europy.

O prof. Mieczysław Albert Krąpiec w jednym z ostatnio udzielonych wywiadów powiedział, że „filozofia wyszła z mitologii i, niestety, do

mitologii powróciła”¹. Jeśli uznamy to stwierdzenie za prawdziwe, wówczas pojawia się natychmiast pytanie: jakie filozofie powróciły dziś do mitologii i stały się wypaczeniem tej najstarszej gałęzi nauki, a jakie zasługują jeszcze na miano zdrowej filozofii? Inaczej mówiąc: jaka filozofia winna nam towarzyszyć w kreowaniu nowej Europy i jutra całego świata?

Próbując odpowiedzieć na to ważne pytanie, wyodrębnimy w niniejszym przedłożeniu trzy części. W pierwszej dokonamy spojrzenia na najnowszą historię, by ujrzeć te idee filozoficzne, które legły u podstaw ideologii i wydarzeń ostatniego stulecia. W drugiej części spróbujemy postawić diagnozę trendów filozoficznych pretendujących do kreowania kultury i życia społeczno-politycznego nadchodzącego czasu. W trzeciej wskażemy na ową zdrową filozofię, która może stać się spoiwem Europy XXI wieku.

1. FILOZOFICZNE KORZENIE EUROPY OSTATNIEGO STULECIA

Najpierw zauważmy, że przełomowe wydarzenia najnowszych dziesiątków lat nie pokrywały się ściśle z przełomami ostatnich wieków. Niektórzy mówią, że wiek XX zaczął się nieco później, a zakończył się nieco wcześniej. Rozpoczął się bowiem wybuchem pierwszej wojny światowej, albo nawet w chwili jej zakończenia, gdy na mapie Europy pojawiło się pierwsze wielkie państwo socjalistyczne. Zakończył się natomiast już w roku 1989, w czasie słynnej jesieni ludów, kiedy to upadł mur berliński, dokonano się zjednoczenie Niemiec i nastąpił rozpad Związku Radzieckiego. W życiu Kościoła centralnym wydarzeniem tego czasu był II Sobór Watykański, po którym nastąpiła wielokierunkowa odnowa życia kościelnego.

Jeżeli pochylimy się nad wydarzeniami XX stulecia, to zauważymy, że u ich źródeł legły idee filozoficzne, zrodzone w wieku XIX. Przypomnijmy, że wiek XIX przekazał w spadku XX wiekowi bardzo nieciekawe wiano w postaci na pozór atrakcyjnych, ateistycznych filozofii. Miały one być lekarstwem na bolączki doświadczane w XIX i XX stuleciu. Tym lekiem uzdrawiającym miała być przede wszystkim filozofia Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, wypracowana na bazie

¹ *Czym jest Europa? Rozmowa z o. prof. dr. hab. Mieczysławem A. Krapcem OP*, „Człowiek w Kulturze” (2004) nr 14, s. 13.

materializmu Ludwika Feuerbacha oraz idealizmu dialektycznego Wilhelma Hegla.

Przypomnijmy, że główną ideą filozofii Hegla był rozwój dialektyczny. Według germańskiego idealisty byt ma naturę logiczną. Jego istotą jest ciągle stawanie się, ustawiczny, dialektyczny rozwój. Ów rozwój przechodzi ciągle przez triady: teza, antyteza, synteza. Tę dialektyczną wizję rzeczywistości przejął od Hegla Marks i zastosował ją do materii, społeczeństwa i do całych ludzkich dziejów. W wyniku tej aplikacji powstał materializm dialektyczny i materializm historyczny. Zdaniem Marksa w społeczeństwie toczy się nieustannie walka grup społecznych, przede wszystkim walka klasy panów i niewolników. Jednostka jest zniewolona przez społeczeństwo, przez jego prawa i wolę. Wolny człowiek staje się ofiarą dziejowej konieczności, nieubłaganych praw, które go zniewalają. Dzisiejsza faza rozwoju ludzkości znajduje się w etapie zniewolenia. Owo zniewolenie ma swoje źródło w niesprawiedliwości społeczno-ekonomicznej. Człowieka należy z tej niewoli wyprowadzić, choćby trzeba było zastosować najtrudniejsze środki, włącznie z rewolucją. Siłą przewodnią w tym procesie wyzwolenia może być jedynie zdrowa klasa społeczna, jaką jest proletariatus, a faktycznie partia – przewodnia siła klasy robotniczej.

Powyższe idee legły u podstaw rewolucji bolszewickiej pod koniec pierwszej wojny światowej i stały się nadbudową dla całego totalitaryzmu sowieckiego. Filozofia marksistowska, dopełniona pomysłami Lenina i Stalina, stała się oficjalną programową filozofią w tych krajach europejskich, w których rządy sprawowały partie komunistyczne. Była to filozofia na służbie partyjnej ideologii. Została wprowadzona na wyższe uczelnie jako obowiązkowy przedmiot nauczania. Wkroczyła także do programów szkół średnich. Propagowano ją do znudzenia w środkach społecznego przekazu. Była filozofią nie z wolnego wyboru, ale narzuconą metodami administracyjnymi.

Drugą dziewiętnastowieczną filozofią, która wywarła bardzo negatywny wpływ na wiek XX, była nihilistyczna filozofia Fryderyka Nietzschego. Ów germański myśliciel drugiej połowy XIX stulecia propagował biologizujący materializm. Odrzucił ideę wolnej woli człowieka. Głosił natomiast „wolę mocy”, *übermenschów*. Wola mocy to z jednej strony sprawność i siła fizyczna, a z drugiej – to także walka z drugim, dominacja nad słabszym, i to bez żadnych ograniczeń czy zahamowań. Nadludzi nie obowiązują żadne prawa moralne. Powinni się kierować tylko przemocą i nienawiścią.

Niniejsze idee przejął narodowy socjalizm III Rzeszy niemieckiej. Uzupełnił ją jeszcze teorią o wyższości jednych ras nad innymi. Dla autora *Mein Kampf* klasę *übermenschów* stanowiła rasa aryjska, germańska.

Patrząc dziś z perspektywy na owe dziejowe procesy, widzimy, że wiek XIX przekazał wiekowi XX do wypraktykowania wymyślone idee. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że totalitaryzm sowiecki weryfikował zasadność filozofii marksistowskiej, zaś hitleryzm był niesiony ideami wymyślonymi przez Nietzschego. W obydwu przypadkach lekarstwo okazało się groźniejsze od choroby.

Obydwa totalitaryzmy przyniosły bowiem Europie ogromne nieszczęście. Najpierw obydwie ideologie doprowadziły do upaństwowienia ekonomii, kultury, wychowania i polityki. W życiu publicznym stosowano przemoc i inwigilację. Pozbawiono ludzi wolności słowa, niszczone rodziny, rozbijano autonomiczne związki zawodowe, stosowano ucisk religijno-wyznaniowy. Siła stała się prawem życia społecznego i osobistego. Wszystkie działy kultury: nauka, sztuka, filozofia, religia, miały służyć ideologii klasy rządzącej. Mniejszość rządziła większością. Elity władzy, kierujące państwem i ośrodkami policyjno-militarnymi, decydowały o życiu i śmierci członków społeczeństwa. Osoba była całkowicie podporządkowana interesom kolektywu, państwa, klasy, partii. Pojedynczy człowiek był zniewolony, utracił możliwość wyboru własnej drogi życiowej. Zabrano mu wolność słowa i swobodnego działania. Ostatecznym efektem totalitaryzmów – marksistowsko-stalinowskiego i hitlerowskiego – było naruszanie elementarnych praw ludzi i narodów, obozy koncentracyjne, łagry, gułagi, więzienia. W wielu miejscach kaźni: na frontach, w obozach, syberyjskich łagrach, wymordowano dziesiątki milionów ludzi. Żaden wiek w dziejach świata nie złożył w daninie tak wielkiej liczby ofiar ludzkich. Dlatego też Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* napisał: „Wiek XX zapisze się jako epoka masowych ataków na życie, jako niekończąca się seria wojen i nieustanna masakra niewinnych istot ludzkich. Fałszywi prorocy i fałszywi nauczyciele odnieśli w tym stuleciu największe sukcesy” (nr 17).

Gdy przypominamy o tym, co XIX wiek przekazał w wianie XX wiekowi, należy jeszcze wspomnieć o ugruntowanych w tym czasie ideach pozytywizmu i scjentyzmu, których ojcem był francuski pozytywista August Comte. Jego idee wpłynęły znacznie na sposób uprawiania nauki, na zawężenie jej koncepcji do nauk matematyczno-

przyrodniczych, które uznano za jedynie kompetentne do adekwatnego opisywania rzeczywistości. Silne ciosy skierowano w stronę teologii i filozofii o orientacji metafizycznej, klasycznej. Nastawienie to znamionowało wiek XX i dotąd w wielu środowiskach nie zostało jeszcze przezwyciężone.

Ten wiek XIX, który w naszej historii był wiekiem niewoli narodowej, w historii doktryn filozoficzno-społecznych – wiekiem filozofii naturalistycznych, antyreligijnych, a w nauce – wiekiem skrajnego empiryzmu (sensualizmu) i skrajnego racjonalizmu, przekazał jednak w spadku XX stuleciu, oprócz odradzającej się filozofii neotomistycznej, dwa nurty filozoficzne o orientacji teistycznej: filozofię duńskiego pastora Sørena Kierkegaarda, która dała początek współczesnemu egzystencjalizmowi, oraz filozofię wiary kard. Henry’ego Johna Newmana.

2. NURTY FILOZOFICZNE PRETENDUJĄCE DO BUDOWANIA EUROPY JUTRA

Po upadku systemów totalitarnych, po którym w dużej mierze nastąpiło odwrócenie się od filozofii marksistowskiej, na polu najnowszej filozofii pojawiły się, czy raczej odżyły, trendy liberalistyczne. Były już one obecne zarówno w XIX, jak i w XX wieku, ale nie zdołały wówczas wygrać z filozofią marksistowską.

Ideologia liberalizmu wyrosła z francuskiego oświecenia, z czasów Voltaire’a, encyklopedystów. Za jej ojca uważa się Jeana Jaques’a Rousseau (zm. 1778), zaś za szczególnego propagatora i orędownika Jeana Paula Sartre’a. Naturalista Rousseau we wstępie swego dzieła pt. *Umowa społeczna* wyraził pogląd, że człowiek rodzi się wolny, a żyje w okowach, które nakłada mu społeczeństwo. Indywidualny człowiek nie może zupełnie zrzucić z siebie tych ograniczeń, ale winien się z nich ciągle wyzwalać. W nawiązaniu do poglądów tego oświeceniowego myśliciela ukształtował się w XX wieku liberalizm ekonomiczno-społeczny, polityczny, moralny i religijno-ideowy. Szczególne niebezpieczeństwo stanowi liberalizm etyczny. Jego filozoficznym ideologiem w dwudziestym stuleciu był Jean Paul Sartre (zm. 1980), czołowy przedstawiciel ateistycznego egzystencjalizmu. Człowiek według niego jest w swej istocie całkowicie wolny. Wolność jest istotą, naturą człowieka. Człowiek jest własnym „projektem”, kowalem

swojego losu. Wolność jest wyborem siebie i własnych wartości. Stąd też autentyczna wolność człowieka nie powinna być ograniczana żadnymi prawami: etycznymi, społecznymi ani religijnymi. Bycie wolnym wyklucza istnienie Boga. Człowiek dlatego jest wolny, że nie ma Boga. Zdaniem Sartre'a absolutnie nie można pogodzić istnienia Boga z wolnością człowieka. Bóg musi umrzeć, by człowiek mógł być wolny. Jeżeli zaś nie ma Boga, to wszystko jest dozwolone; człowiek jest wtedy zupełnie wolny, wyzwolony od wszelkich ograniczeń, nakazów i zakazów. Wolność człowieka wymaga więc odrzucenia wszelkich kodeksów: moralnych, społecznych, religijnych. Człowiek sam określa, co jest dobre, a co złe. Arbitralne, osobiste decydowanie o kategoriach dobra i zła to przywilej wolnego człowieka.

Tego typu koncepcje miał na myśli Jan Paweł II, gdy w encyklice *Veritatis splendor* pisał: „I tak w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, «zgody z samym sobą», co doprowadziło do skrajnie subiektywnej interpretacji osądu moralnego (nr 32).

W powyższym tekście znajdujemy odniesienie do liberalistycznej koncepcji wolności. Przedstawiciele liberalizmu ideowego i moralnego, wywodzący się z nurtu egzystencjalistycznego, kwestionują istnienie wartości absolutnych, powszechność i nienaruszalność norm moralnych; deprecjonują, a czasem wręcz zohydzają wartości rodziny, ojczyzny, religii. Propagują nieograniczoną autonomię człowieka przez wyzwolenie go od wszelkich zobowiązań społecznych, moralnych, religijnych. Zwolennicy liberalizmu ze szczególną zaciętością atakują Kościół katolicki. Odwołując się do idei wolności, tolerancji i ekumenizmu, kwestionują podstawowe wartości chrześcijańskie, takie jak: dekalog, życie ludzkie, trwałość rodziny, prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci, miejsce religii w życiu społecznym. Lansują perwersje i dewiacje moralne: aborcję, eutanazję, narkomanię,

alkoholizm, homoseksualizm, permissywizm itd. Trzeba zauważyć, że skrajnie indywidualistyczny i liberalno-relatywistyczny model wolności prowadzi w dalszej konsekwencji do ideologii anarchizmu, do likwidacji państwa i jakiegokolwiek władzy politycznej, do apoteozy moralnego chaosu, społecznej dezorganizacji, osobistej samowoli, stanu bezprawia.

Zwolennicy etycznego liberalizmu chcą wyzwolić człowieka od wszystkiego, co go ogranicza, co zmusza do wysiłku, ofiary, poświęcenia. Lansują więc wolność negatywną, wolność „od”, pomijając całkowitym milczeniem wolność „pozytywną”, wewnętrzną, wolność „do”.

Takie rozumienie i praktykowanie wolności przynosi skutki negatywne. Są one dziś widoczne w krajach zachodnich, zwłaszcza w różnego rodzaju patologjach społecznych.

Wyróżniającą odmianę filozofii liberalistycznej stanowią filozofie, które można by nazwać nihilistycznymi, a które nawiązują do wspomnianej już wyżej filozofii Fryderyka Nietzschego.

Znany włoski historyk filozofii Giovanni Reale, autor kilkutomowej *Historii filozofii starożytnej*, w wykładzie wygłoszonym 15 marca 2001 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z okazji nadania mu doktoratu *honoris causa*, wyznał, że wszelkie duchowe bolączki, które trapią świat współczesny, mają jedno źródło, które pod koniec XIX wieku właśnie Fryderyk Nietzsche określił mianem „nihilizmu”². Ten niemiecki filozof, głosiciel śmierci Boga i twórca idei nadczłowieka, był przekonany, że słowem „nihilizm” opisuje nie tyle i nie przede wszystkim klimat kulturowy wieku XIX, w którym żył, ale wieku nadchodzącego, a nawet „dwóch najbliższych wieków”. Zabawił się więc w futurologa. Gdy idzie o wiek XX, to Nietzsche okazał się prorokiem złowrogim, ale niestety prawdomównym. Trzeba się niepokoić, by nie sprawdziła się także jego prognoza dotycząca wieku XXI.

Przypomnijmy tu podstawowe błędne i zgubne twierdzenia-hasła współczesnego nihilizmu, któremu Nietzsche przepowiedział tak duże powodzenie w XX i w XXI wieku. Doktrynę nihilizmu znamionują następujące tezy: negacja istnienia Boga („Bóg umarł, i to myśmy go zabili”); negacja zasady i celu; negacja podstawowych wartości: prawdy, dobra, piękna; negacja różnicy między dobrem i złem; negacja różnicy między prawdą i fałszem. Nietzsche postawił człowieka na miejscu

² Por. G. REALE, *Mądrość antyczna lekarstwem na zło nękające współczesnego człowieka*, w: G. Reale, *Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2001, s. 13.

Boga. W jednym ze swoich dzieł pisał: „Nie mamy już absolutnie żadnego Pana nad sobą; dawny świat wartości jest teologiczny – on się zawalił. Krótko mówiąc, nie mamy ponad sobą żadnej wyższej instancji: skoro Bóg nie może istnieć, teraz my sami jesteśmy Bogiem [...]. Sobie musimy przyznać atrybuty, które przypisywaliśmy Bogu”. Doktryna nihilistyczna wcale dziś nie przeminęła. Zagroza w nowej formie dzisiejszej ludzkości. Trzeba koniecznie ją demaskować. Wypunktujmy zatem główne błędy tej doktryny.

Pierwszym jej błędem jest materializm, połączony z negacją Boga i sprowadzeniem człowieka jedynie do rzeczywistości materialnej. Błąd ten został ugruntowany w filozofiach ateistycznych XX wieku, przede wszystkim: w materializmie, scjentyzmie, neopozytywizmie, strukturalizmie i liberalizmie. Człowiek w tych kierunkach filozoficznych został zrównany ze zwierzęciem, zamazano w nim wymiar duchowy, osobowy, transcendentny.

Drugim jaskrawym błędem nihilizmu jest negacja prawdy. Zdaniem zwolenników doktryny nihilistycznej, prawdy obiektywnej, prawdy dla wszystkich – nie ma. Prawdę zazwyczaj narzuca władza. To jest prawdziwe, co propaguje władza. Prawda u Nietzschego została zamieniona na ideologię. Pogląd ten przejęli i nieco zmodyfikowali współcześni liberałowie, szczególnie postmoderniści. Głoszą oni tezę, że to nie prawda, ale wolność jest najwyższą ludzką wartością. Człowiek wolny nie powinien podlegać żadnym normom etycznym. Nie powinny go obowiązywać żadne kodeksy moralne, obyczajowe czy religijne. Jeśli już coś trzeba ustalić, określić jakąś prawdę, to człowiek sam jest kompetentny to uczynić. Wystarczy prawdę przegłosować. Większość parlamentarna, czy każda inna, potrafi ustalić prawdę. I to praktykuje się dziś w zachodnich demokracjach. W ten sposób zalegalizowano eutanazję w Holandii i Belgii. Liberałowie twierdzą, że człowiek nie jest lektorem prawdy, ale jej kreatorem. Tworzy sobie prawdę doraźną: na dziś, na konkretną chwilę i sytuację. Można krótko powiedzieć, że te cechy, które przypisywano kiedyś Bogu, dziś w niektórych odmianach liberalizmu przypisuje się człowiekowi, a więc człowiek został tu pomyłony z samym Bogiem, tak jak w systemach totalitarnych został pomyłony ze zwierzęciem.

Trzecim błędem w nihilizmie jest pragmatyzm. Polega on na jednostronnym i przesadnym podkreślaniu wartości ludzkiego „działania” i sprowadzania wszelkiej wartości do praktyki. Wielu współczesnych ludzi ocenia wartość każdej niemal rzeczy w świetle

pytania: do czego to służy?, jaką to mi przyniesie korzyść? Na terenie życia społeczno-politycznego postawa ta wyraża się w takich oto powiedzeniach: „nieważne, kto będzie nami rządził: diabeł czy anioł, wierzący czy niewierzący – najważniejsze jest to, żeby było nam dobrze, żebyśmy wszystko mieli”. Uwielbia się tu materialny dobrobyt, który urasta do rangi mitu. Ludzie tego pokroju w miejsce szczęścia duchowego, które uznają za chimeryczne i nierealne, stawiają dobrobyt materialny, korzystanie z wytworzonych dóbr materialnych. Tego typu postawa znamionuje także dzisiejszą naukę, którą traktuje się jako potęgę służącą do przekształcania świata. Taką linię wytyczano nauce na progu czasów nowożytnych. Już Franciszek Bacon mówił, że *scientia potestas est*. Nauka jest potęgą do przekształcania świata. W tej opcji zagubiony został człowiek, jego osobowa godność, na rzecz ludzkich wytworów.

Innym jeszcze błędem nihilizmu jest zapomnienie o miłości i zapomnienie o pięknie. Nietzsche pisał: „Miłość jest subtelnym pasożytem, jest niebezpiecznym i niegrzecznym zagnieżdżeniem się jednej duszy w innej”. Liczne kierunki we współczesnym malarstwie, rzeźbie, muzyce, architekturze i literaturze, oparte na postulatach nihilistycznych, zagubiły smak dobra i piękna. Kultuwują treści chaotyczne, bezkształtne, kreowane najczęściej celem wywołania prowokacji. Mieliśmy tego niedawno przykład z rzeźbą Papieża przytłoczonego głazem w warszawskiej galerii.

Wśród cech negatywnych postawy nihilistycznej wymieńmy jeszcze zanegowanie celu. Nihilisci negują kosmos, ład, porządek, który wyznacza określone cele. Twierdzą, że świat jest chaosem. Nietzsche pisał: „Świat bezwzględnie nie jest organizmem, jest chaosem”. I dalej: „Stawanie się nie ma stanu końcowego, nie ma ujścia w bycie”. Takie przeświadczenie próbuje się niekiedy ugruntować na terenie nauk szczegółowych. Laureat nagrody Nobla, Steven Weinberg, napisał niedawno: „Im bardziej świat rozumiemy, tym bardziej jawi się on jako bezcelowy”³.

Wszystkie powyższe twierdzenia nihilistów – w ich mniemaniu – zdetronizowały Boga, a na jego miejsce wykreowały człowieka. Ich zdaniem, Boga trzeba było zabić, by można było wywyższyć człowieka. Okazało się jednak, że zamierzenie to było chybione. Uznanie, iż Bóg umarł, twierdzenie, że nie istnieją wartości transcendentne, wcale nie wywyższyło człowieka, ale spowodowało jego destrukcję. Trzeba

³ S. WEINBERG, *The First Three Minutes. A Modern View of the Origin of the Universe*, New York 1977, rozdz. VIII.

przyznać rację Henri de Lubacowi, który już ponad pięćdziesiąt lat temu twierdził, że nie jest prawdą, iż człowiek nie może zorganizować ziemi bez Boga, ale ostatecznie – dodał z naciskiem – nie może jej zorganizować inaczej jak tylko i wyłącznie przeciw człowiekowi. Zatem humanizm ateistyczny staje się humanizmem niehumanistycznym. Niszczyciele, wrogowie Boga stają się niszczycielami, wrogami człowieka.

Naszkiecowane wyżej postawy i trendy filozoficzno-kulturowe znamionują dziś różnej maści liberalizmy, szczególnie postmodernizm. Prąd ten głosi totalny relatywizm i subiektywizm. Przede wszystkim kwestionuje zdolności poznawcze ludzkiego umysłu. Neguje wszelkie obiektywne wartości poznawcze i moralne. Dla postmodernistów nie ma obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra. Nie ma też obiektywnych norm postępowania, które obowiązywałyby wszystkich. Człowiek sam zdolny jest ustalać sobie normy postępowania według subiektywnych przekonań i przeświadczeń. Jeśli już jakieś prawo trzeba ustalić, to należy je określić przez głosowanie. Większość – jak utrzymują – ma zawsze rację.

Jan Paweł II tak często przestrzegał nas przed tymi tendencjami. Uznawał je za objaw choroby duchowej dzisiejszego człowieka i świata. Nie zatrzymywał się jednak w swoich tekstach na diagnozie sytuacji, ale podawał konkretne recepty i określał leki, które mogą uleczyć zło nękające współczesnego człowieka. Owym lekarstwem jest powrót do Chrystusa i Jego Ewangelii.

Po krótkim naszkicowaniu negatywnych trendów filozoficzno-społecznych podejmijmy ostatnie pytanie: jaka filozofia może stać się spoiwem Europy jutra?

3. NURTY FILOZOFICZNE U PODSTAW EUROPY CZASU PRZEŁOMU I TEJ, KTÓRA MA NADEJŚĆ

Nie jest łatwo wyłowić nurty, które istotnie wpłynęły na bieg wydarzeń ostatnich, przełomowych dla Europy, lat. Jest bowiem wiele wektorów ideowych, społecznych, gospodarczych i politycznych, które przyczyniły się do ostatnich przemian. Na pewno są jednak również idee filozoficzne, które wprost czy pośrednio wyznaczyły kierunek tych wydarzeń. Nie sposób wymienić tu wszystkich odcieni idei filozoficznych, które można by ujrzeć u źródeł przemian Europy ostatniej doby. Ograniczymy się tutaj do uwydatnienia dwóch najważniejszych.

Pierwszy nurt to personalizm, drugi to filozofia dialogu. Pierwszemu nurtowi przewodzi przede wszystkim Jan Paweł II, a wcześniej kard. Karol Wojtyła. Drugi łączy się z krakowską szkołą fenomenologiczną i ma swoich przedstawicieli głównie w osobach ks. Józefa Tischnera i Władysława Stróżewskiego.

a. Nurt personalistyczny

Współczesny nurt personalistyczny, któremu patronuje Jan Paweł II, wyrósł z tradycji tomizmu i po części z fenomenologii. Jego właściwą kolebką jest środowisko naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gałąź zaś, na której wyrósł, to tomizm egzystencjalny. W związku z tym należy przypomnieć, że na przestrzeni lat powojennych ukształtowały się w Polsce cztery główne odmiany tomizmu: tomizm tradycyjny, reprezentowany przez ks. Stanisława Adamczyka (posługujący się jeszcze w dużej mierze metodą scholastyczną w prezentacji tez metafizycznych), tomizm lowański, któremu sprzyjał ks. Kazimierz Kłósak (łączyący doktrynę św. Tomasza z osiągnięciami nauk przyrodniczych), tomizm egzystencjalny, zrodzony w środowisku KUL (z inspiracji myślicieli francuskich E. Gilsona i J. Maritaina – podkreślający rolę istnienia w bycie), oraz tomizm fenomenologizujący, którego najwybitniejszym przedstawicielem jest kard. Karol Wojtyła i niektórzy jego uczniowie. Tę odmianę tomizmu można z powodzeniem nazwać personalizmem, chociaż nie tylko jej takie miano przysługuje. Jak najkrócej zaprezentować ów personalizm?

Przerzucając publikacje filozoficzne kard. Karola Wojtyły, wertując przede wszystkim jego główne dzieło, *Osobę i czyn*, znajdujemy tam cztery centralne tematy antropologiczne, cztery przymioty, które charakteryzują człowieka jako byt osobowy: świadomość, wolność, odpowiedzialność i intersubiektywność. Refleksja nad świadomością stanowi w jego filozofii jedynie przygotowanie do trafnego ujęcia wolności, a teoria uczestnictwa jest jej uzupełnieniem.

Pierwsza cecha osoby to aktywność intelektualna związana ze świadomością i refleksją. Osoba spełnia akty poznawcze. Poznaje prawdę o bycie, o dobru, o pięknie. Spełnia akty moralne, estetyczne i religijne. Akty te spełnia przy równoczesnym funkcjonowaniu świadomości i refleksji. Osoba jest świadoma siebie, przeżywa siebie jako podmiot, jako źródło aktywności, jako źródło decyzji. Tylko człowiek może mówić o sobie: ja wiem, zdaję sobie z tego sprawę, rozumiem, tak a tak to zrobiłem.

Drugą cechą osoby to wolność. Autor nazywa ją samostanowieniem. Jest to zdolność do świadomej i wolnej sprawczości. Samostanowienie to samozależność. Ja sam stanowią o czymś i przez to także stanowią o sobie samym. Aby o sobie stanowią, osoba musi samą siebie posiadać i sobie samej panować. Stanowiąc o sobie, stają się jakimś. Podstawowe przeżycie wolności unaocznia się w doświadczeniu *mogę – nie muszę*. Między tym *mogę – nie muszę* jest *chcę*.

Konsekwencją wolności jest odpowiedzialność. Posiada ona wiele wymiarów: odpowiedzialność za prawdę, za siebie, za swoją wolność, za sumienie, za drugiego człowieka, za wspólnotę itd. Odpowiedzialność „za” łączy się nierozzerwalnie z odpowiedzialnością „przed”: przed Bogiem, przed człowiekiem, przed sobą, przed wspólnotą, przed historią.

Trzecią cechą osoby to uczestnictwo we wspólnocie. We wspólnocie żyję „dla” kogoś i przyczyniam się do tworzenia drugiego, buduję, współtworzę innych, a tym samym i siebie, czyli spełniam siebie.

Wymienione wyżej przymioty osoby stanowią o jej transcendencji względem natury i zarazem są wyznacznikiem jej naturalnej godności, decydują o podobieństwie człowieka do Osoby Absolutnej, do Boga. Godność osobowa jest szczególną wartością bytową i w każdym człowieku jest ta sama. Jest ona nieutralna. Wiąże się po prostu z faktem bycia człowiekiem. Można utracić do pewnego stopnia poczucie godności, które jest rodzajem naszego poznania, naszego subiektywnego doświadczenia, natomiast godność osoby jest niezmienną kategorią ontyczną, złączoną z faktem bycia człowiekiem.

Z faktu osobowej, ontycznej godności wynikają, zdaniem kard. Karola Wojtyły, dwie ważne konsekwencje: prawda o równości wszystkich ludzi i prawda o normie postępowania. Wszyscy ludzie są równi ontycznie, gdyż cieszą się tą samą godnością osobową. Ta godność osoby staje się normą postępowania, jest racją czynienia dobrze dla drugiego człowieka. Czynie komuś dobrze ze względu na jego osobową godność. Swoim dobrym czynem afirmuję osobę, jej godność, jej wartość. Jest to inna motywacja niż w teleologizmie, według którego czyni się dobro, aby zrealizować jakiś cel (własną doskonałość, szczęście itd.) oraz inna niż w deontologizmie, który głosi, iż źródłem powinności jest nakaz (Pana Boga lub człowieka)

b. Filozofia dialogu, spotkania

Drugim nurtem myślowym, który z pewnością w jakimś stopniu zainspirował na naszym kontynencie (szczególnie w Polsce) przemiany

w latach osiemdziesiątych i który dziś towarzyszy niektórym ugrupowaniom społecznym, jest kierunek, który można by ogólnie nazwać filozofią dialogu lub też filozofią spotkania czy dramatu. Orędownikiem tego nurtu w Polsce był ks. Józef Tischner, były kapelan „Solidarności”. Nurt ten odchodzi od języka filozofii klasycznej i opisuje człowieka w języku przenośni i metafory. Jednoczy w sobie rozmaite wątki: filozofię, literaturę, Biblię, doświadczenia historyczne, nakreśla drogę pytań i odpowiedzi. Drogą do odkrywania prawdy o człowieku jest tu opisywanie, odkrywanie tego, co jest zawarte w egzystencjalnym doświadczeniu. Owo doświadczenie pozwala odsłonić to, iż człowiek jest bytem dialogicznym, że tworzy się i rozwija w dialogu, w spotkaniu z drugim. Drugi jest mi koniecznie potrzebny, abym odkrył samego siebie i abym mógł wzrastać, spełniać się. Tego typu filozofowanie chce jakby programowo schodzić z utartych ścieżek filozoficznych, omijając tradycyjne sformułowane pytania: na przykład wystrzega się definicji człowieka, krystalizowania „ostatecznych racji” itd. Z jednej strony pozwala to na znaczną elastyczność i nieprzesądzenie – zgodnie z duchem fenomenologii – o niczym z góry; z drugiej strony myśl ta może prowadzić do filozofii bez wyraźnych tez i konkluzji, do filozofii antysystemowej. W każdym razie można by powiedzieć, że filozofia dialogu stoi jakby bliżej człowieka, przeżywającego tu i teraz dramat swojego istnienia. Chętnie korzysta z inspiracji biblijnej, tam właśnie poszukując w sposób odważny i zdecydowany ożywczych soków do refleksji nad człowiekiem. Wydaje się, że ten typ myślenia towarzyszył w jakiejś mierze aktorom zmian społeczno-politycznych, jakie zachodziły w ostatnim dwudziestolecu XX wieku.

Niniejsze, przypomniane tu w migawkowym skrócie, nurty filozoficzne, które – jak sądzimy – towarzyszyły przemianom społeczno-politycznym na naszym kontynencie w ostatniej dekadzie XX wieku, muszą dziś stanowczo podjąć dyskusję z nurtami filozofii liberalistycznej i postmodernistycznej, które na pewno zagrażają kulturze duchowej tworzącej się nowej Europy. Jeśli w obecnych i przyszłych procesach kulturowo-społecznych nie wezmą góry idee filozofii liberalizmu i postmodernizmu oraz wzmocni się nurt personalizmu, to można żywić pełniejszą nadzieję na zbudowanie nowej Europy jako Europy ojczyzn, jako federacji różnych narodów. Wielu proroków naszego czasu, wśród nich przede wszystkim Jan Paweł II, głosił przekonanie, że taka właśnie Europa może powstać jedynie na gruncie wartości chrześcijańskich, na gruncie chrześcijańskiego personalizmu.

ZAKOŃCZENIE

Stulecie XX odeszło do historii jako czas niezwykłego doświadczenia zła, ale i dobra. Szerzeniu zła towarzyszyła zwykle filozofia, która lansowała zafalszowany obraz człowieka i społeczeństwa. Ideologie wyrosłe z błędnej filozofii bytu ludzkiego przyczyniły się do gardzenia człowiekiem, do traktowania go na sposób rzeczy, do podporządkowania jednostki interesom klasy czy partii panującej. Działo się tak w obydwóch wyżej przypomnianych systemach totalitarnych.

Na gruncie doświadczenia historycznego, w klimacie II Soboru Watykańskiego, zrodziła się nowa, poprawiona wizja człowieka, która miała dzisiaj wielkiego orędownika w osobie Jana Pawła II, a obecnie Benedykta XVI. Papieża Polaka można nazwać szczególnym apostołem spraw człowieka, piewca jego godności i praw. Prowadzona przez niego wielka ewangelizacja świata, urzeczywistniana w ogłaszanych dokumentach i licznych pielgrzymkach apostołskich, zmierza do zaprowadzenia na naszym kontynencie i w całym świecie cywilizacji miłości. Czas pokaże, czy ludzie okażą się mądrzy, czy opowiedzą się za Duchem Światłości, czy za Księciem ciemności.

IL RIASSUNTO

La filosofia per l'Europa di domani

Trovandoci davanti al compito di costruire una nuova Europa, non possiamo trascurare la questione: la quale filosofia diventerà legame di quest'Europa. Professor Alberto Krąpiec dice, che „la filosofia è sorta dalla mitologia e purtroppo alla mitologia è tornata”. Quando riteniamo questa constatazione come vera, subito sorge la questione: le quali filosofie sono oggi ritornate alla mitologia e diventate una corruzione di questo il più antico brano della scienza? Quali invece meritano il nome di una filosofia sana? Altrimenti: la quale filosofia dovrebbe accompagnarci nella creazione di una nuova Europa e di domani di tutto il mondo.

Tentando di rispondere à quest'importantissima domanda, distinguiamo tre parti. Nella prima facciamo uno sguardo d'insieme sulla storia recente, evidenziando le idee filosofiche, le quali si pongono ai fondamenti delle ideologie e degli eventi dell'ultimo secolo. Nella seconda parte tenderemo di presentare la diagnosi dei correnti filosofici, che s'infiltrano nella creazione della cultura e della vita politico-sociale del tempo che s'avvicina. Nella terza parte indicheremo questa filosofia sana, la quale può diventare dell'Europa dello XXI secolo.

IV Nadbałtyckie Debaty Katechetów Polskich *O optymalną katechezę młodzieży*

W dniach 11-12 czerwca 2007 w Trzęsaczu (Zachodniopomorskie) odbyły się IV Nadbałtyckie Debaty Katechetów Polskich, zorganizowane przez ks. prof. dr. hab. Andrzeja Offmańskiego (Uniwersytet Szczeciński). Uczestnicy podjęli próbę wypracowania wskazań, które znalazłyby się u podstaw optymalnej katechez młodzieży. W realizacji tych zamierzeń znaczącą rolę miały odegrać wygłaszane referaty oraz prowadzona nad nimi dyskusja. Refleksja została podzielona na trzy bloki tematyczne: *Tendencje w przemianach polskiej młodzieży*, *Szkolna katecheza młodzieży wobec wyzwań współczesności*, *Katecheza w parafii wobec wyzwań współczesności*.

Sesji pierwszej, poświęconej tendencjom w przemianach polskiej młodzieży, przewodniczył ks. prof. dr. hab. Roman Murawski SDB (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie). Referaty wygłosili: o. prof. dr. hab. Andrzej Potocki OP (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); ks. prof. dr. hab. Tadeusz Panuś (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie), ks. dr Andrzej Draguła (Uniwersytet Szczeciński).

O. prof. dr. hab. A. Potocki OP zaznaczył, że identyfikacja współczesnego młodego pokolenia Polaków może być poprowadzona w trzech kierunkach:

- pokolenie JP II (zdaniem prelegenta ta kategoria nie jest precyzyjna);
- pokolenie stracone (młodzi stracili oparcie społeczne);
- pokolenie szansy (jaką dały młodzieży przemiany lat 90.).

Wśród młodzieży (licealnej) dostrzega się rywalizację w celu osiągnięcia sukcesu rozpatrywanego indywidualnie. Miarą tego sukcesu osobistego ma być konsumpcja: „konsumuję, więc jestem”. Świat

konsumpcji staje się modelem obowiązkowym. Wielu młodych ludzi konstruuje swoją ścieżkę kariery z dużym wysiłkiem. W najlepszych liceach instytucja wagarów schodzi na margines, bo nie opłaca się wagarować. Coraz większy odsetek młodego pokolenia chce iść na studia. Obszarem gry rynkowej jest polityka, ale to młodzieży nie pociąga. Opcje polityczne słabo dzielą młode pokolenia.

Religia i kultura także stają się obszarami na rynku. Religijność charakteryzuje się selektywnością. Systemy wartości młodzieży i rodziców zbliżają się, bo zyskuje na znaczeniu proces modernizacji, pod którego wpływem pozostają tak rodzice, jak i dzieci. Wskutek tego nie tylko młodzi, ale i rodzice poruszają się po omacku, bo świat wartości został przekreślony. Promotorem zmian jest młode pokolenie. Starsi uczą się umiejętności i świata wartości od dzieci. Jest to model kultury prefiguratywnej. A zatem nie ma punktu wyjścia dla konfliktu pokoleń. Młodzież mniej się buntuje, bo nie ma przeciwko komu. Nie ma przesłanek dla aktywnie działających subkultur młodzieżowych, które są przejawem buntu przeciwko światu dorosłych. Starsze pokolenie przygotowało młodzieży świat konsumpcji. Młodzież odcina się od historii, ponieważ to nie jest jej świat. Dlatego historia przekazywana przez np. rodzinę nie jest interesująca. Współczesną kulturę można określić pojęciem *instant*. Wszystko dokonuje się „na skróty”. Oferta kulturowa jest konsumowana natychmiast. Młodzież nie stara się akcentować swojej pokoleniowej odrębności. Młodzi nie czują się wspólnotą. Następuje globalizacja kultury, bo młodzi ludzie są odbiorcami tej samej kultury medialnej. W ten sposób młodzi ludzie na całym świecie się upodobniają.

Ks. prof. dr hab. T. Panuś przedstawił problem według schematu: widzieć – ocenić – działać. Prelegent skupił się przede wszystkim na charakterystyce gimnazjalistów, ponieważ – jego zdaniem – ta grupa wiekowa jest najbardziej zaniedbana w badaniach empirycznych.

Widzieć: młodzi ludzie z jednej strony wykazują akceptację dla świata wartości, a z drugiej są tolerancyjni wobec naruszania wartości. Ks. T. Panuś stwierdził, że główne rysy świadomości religijnej młodzieży gimnazjalnej, to: powszechność, masowość i ignorancja. Młodzi ludzie nie rozumieją sensu parafii, czym ona jest. Kryzys parafii jest tym większy, im większy jest kryzys rodzinny. Modli się pokolenie tradycyjne, gdyż wielu młodych ludzi odrzuca formy religijności ludzi starszych. Gimnazjalista nie odrzuca Pana Boga, ale z Nim się nie liczy.

Ocenić: przyczyną braków w formacji młodzieży jest chora rodzina, brak zainteresowania młodzieżą, brak programu duszpasterskiego przyciągającego młodzież, media (postmodernistyczny współczesny wychowawca).

Działać: młodzież potrzebuje parafii, do której winna prowadzić szkolna nauka religii. Dotychczasowa praca z młodzieżą jest zbyt skostniała. Trzeba szukać młodzieży, a nie tylko na nią czekać. Elementem przyciągającym może być pięknie celebrowana liturgia. Dzisiaj młody człowiek sam chce wybierać, traktuje religię jak targ. Trzeba umożliwić wybieranie i akceptację trwałych wartości. Ważna jest też komunikacja z młodym człowiekiem, używany język. Trzeba wykorzystać pracę z młodzieżą, między innymi w ramach przygotowania do sakramentu bierzmowania.

Ks. dr A. Draguła zaznaczył, że dzieci sukcesu i blokery to dwa bieguny współczesnej młodzieży. Jedni i drudzy spotykają się ze sobą. Następuje supermarketyzacja wszystkiego, nawet kultury i religii. Współczesne pokolenie nie ma doświadczenia pokoleniowego. Młodzież nie umie dostosować się do kultury wolnorynkowej. Według opinii nowa religijność musi być: doświadczalna, kombinatoryczna, przedsiębiorcza.

W dyskusji głos zabrali:

– Ks. prof. dr hab. J. Bagrowicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu): W pierwszej odsłonie sympozjum główna uwaga została poświęcona obserwacji młodzieży. Dzisiejszą relację między Kościołem a młodzieżą można porównać z relacją między Kościołem a światem robotniczym w XVIII i XIX wieku. Młodzi są z boku oddziaływań Kościoła. Rodzi się pytanie: na ile rozumiemy ludzi młodych? Są też diagnozy uspokajające: tam gdzie wśród młodzieży jest ksiądz, tam oni są. W dyskusji należałoby zapytać, na ile Kościół jest nadzieją młodzieży? Czy diagnozy odpowiadają naszemu postrzeganiu młodzieży? Czy model życia Kościoła, obecności w świecie, liturgii wpływa na młodych? Nie docenia się tych wartości, które reprezentujemy. Potrzebna jest obecność duszpasterza, ponieważ młodzież potrzebuje przewodników.

– Ks. K. Misiaszek (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie): W jaki sposób Kościół może i powinien zaakceptować młodzież taką, jaką ona jest? Czy Kościół jest w stanie zaakceptować młodzież taką, jaką ona jest? Czy grono katechetyków jest w stanie zainspirować Kościół do zadania pytań o naturę formacji młodych? W jaki sposób Kościół może ułatwić identyfikację młodzieży z Kościołem? Młodzież

dystansuje się od Kościoła postrzeganego jako instytucja. Z drugiej strony mamy do czynienia z Kościołem, który się spóźnia. Młodzież ciągle jest postrzegana w kategoriach pewnej grupy społecznej, jakkolwiek zanikają różnice między dorosłymi i młodymi. Trzeba dowartościować kulturę w wychowaniu, inaczej nasz przekaz religijny będzie niejako zawieszony w powietrzu. Współczesny Kościół nie potrafi włączyć elementu kulturowego w wychowanie religijne.

– Ks. prof. dr hab. A. Offmański: Nie jesteśmy w stanie określić, jaka jest współczesna młodzież. Możemy jedynie mówić o tendencjach, wśród których wyróżnić trzeba fakt, że młodzież dzisiaj nie ma wzorców. Czy Kościół jest w stanie zaakceptować to, że może się uczyć od młodych? Jak powinniśmy odpowiedzieć na współczesną kulturę, przygotowując podręczniki? Kościół powinien podjąć jakieś ryzyko w formacji młodzieży.

– Ks. W. Olszewski: Młodzież jest ofiarą postmodernistycznego kłamstwa. Młodzież trzeba uczyć tego, aby być.

– Ks. prof. dr hab. R. Murawski SDB: W referatach zostało zarysowane tło, w jakim żyje współczesna młodzież. Jedną z charakterystycznych cech współczesnej młodzieży jest „flesz”. Młodzież jest nastawiona na „błysk”, chwytta tylko pewne „błyski”, natomiast nie jest w stanie ogarnąć całości. Powstaje pytanie, jak kształtować dzisiejszą katechezę dla młodzieży, którą charakteryzuje „flesz”. Młodzieży powinniśmy szukać tam, gdzie ona jest. Kościół natomiast szuka często młodzieży tam, gdzie jej nie ma. Należy zadać pytanie, jak dzisiaj przebiegają procesy interioryzacji i socjalizacji. Jakie są przeszkody interioryzacji wartości religijnych współczesnej młodzieży? Katecheza ma pomóc w interioryzacji treści religijnych, ale w jaki sposób Kościół ma to zrobić? Czy młodzież jest rzeczywiście przeciwko starym wartościom, tradycji? Jaka jest rola autorytetów w życiu młodych? Media koncentrują się na obalaniu wszelkich autorytetów, tymczasem młodzież potrzebuje autorytetów. To, co jest ważne dla człowieka dorosłego, będzie również ważne dla człowieka młodego.

– Ks. prof. dr hab. P. Tomasiak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie): Brakuje prefektów w szkołach, którzy mogliby zająć się formacją młodzieży.

– Ks. prof. dr hab. M. Zając (Katolicki Uniwersytet Lubelski): Czas młodości jest to proces, który nieustannie idzie naprzód. Czas młodości to czas przygotowania do dorosłości. Młodzi ludzie wybiorą to, co jest ważne, jeśli zauważą, że ktoś z dorosłych już to zweryfikował.

– Ks. dr W. Janiga: Prefekt ma duże możliwości objęcia duszpasterstwem nauczycieli, uaktywnienia ich w formacji religijnej młodzieży. Młodzi gorszą się zakłamaniami, skostnieniem struktur Kościoła. Zbyt wielu duszpasterzy traktuje młodych urzędniczo.

– Ks. dr A. Draguła: Kościół ma problem z nakreśleniem własnego wizerunku. Współczesna młodzież patrzy na własną przyszłość optymistycznie, tymczasem Kościół postrzegany jest przez młodego człowieka jako *tremendum*, a nie jako *fascinosum*. Trzeba przepowiadać nie tyle religię, co wiarę, ukazywać ją jako rzeczywistość, która fascynuje. W przepowiadaniu człowieka zbyt koncentrujemy się na grzechu, zbyt mało na solidarności z Chrystusem. To jest potrzebne, aby młodzież postrzegała Kościół jako ten, który głosi nadzieję. Kościół powinien objawiać się jako ten, który głosi afirmację człowieka.

– Ks. prof. dr hab. J. Bagrowicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika): Mamy piękne dokumenty Kościoła mówiące o afirmacji człowieka i życia, ale zbyt często Kościół jawi się zbyt represyjnie.

– Ks. prof. dr hab. P. Tomasik: Katecheza ma przepowiadać zarówno *mysterium fascinosum*, jak i *mysterium tremendum*. Czymś innym jest przekazywanie religijności, a czymś innym przepowiadanie wiary. Katecheza ma przekazywać wiarę.

– S. prof. dr hab. M. Sondej OSU: Jak przekazywać, żeby młodzi ludzie wiedzieli, czym jest Kościół? Młodzi pytają: jak żyć zgodnie z nauką Kościoła?

– O. prof. dr hab. A. Potocki OP: Przesłanie, jakie idzie ze strony Kościoła i biskupów nie trafia do młodzieży. Młodzież odrzuca tradycję, ponieważ uważa, że to, co jest nowe, jest lepsze. Tego typu mentalność jest nakręcana przez rynek, reklamę. Efektem tego jest dystansowanie się młodzieży od tradycji i wartości.

– Ks. prof. dr hab. T. Panuś: Kościół zawsze będzie znakiem sprzeciwu. Trzeba bardziej docenić rolę łaski. We wszystkim jest działanie Boże. Należy dążyć do ukazywania piękna Kościoła, ale też nie można zrezygnować z ukazywania krzyża. Wielkiej wagi nabiera pytanie: gdzie szukać współczesnej młodzieży? Przy czym nie chodzi tu tylko o przestrzeń, w jakiej młodzież się znajduje, ale też o formację.

Sesji drugiej, poświęconej tematowi: *Szkolna katecheza młodzieży wobec wyzwań współczesności*, przewodniczył ks. prof. dr hab. Jan Szpet (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu). Referaty wygłosili: ks. dr hab. Radosław Chałupniak (Uniwersytet Opolski) i ks. prof. dr hab.

Piotr Tomasik (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie).

Ks. R. Chałupniak zaznaczył, że należy zapytać przede wszystkim o to, jacy są młodzi z gimnazjum. Dostrzega się brak nowych badań uczniów w gimnazjum, dlatego na postawione pytanie autor odpowiedział na podstawie przeprowadzonej ankiety, w której padły następujące pytania:

– *Co jest twoją największą radością?* W odpowiedzi uczniowie na pierwszym miejscu postawili rodzinę, później przyjaciół. Część respondentów (13 proc.) odpowiedziała, że nie ma takiej radości.

– *Co jest największym zagrożeniem?* Najwięcej odpowiedziało, że ich własna śmierć, później ich własna przyszłość.

– *Kto jest dla ciebie najważniejszy?* Najwięcej odpowiedziało, że rodzina.

– *Jakie są najważniejsze wartości?* Na pierwszym miejscu miłość jako wielkie uczucie, później małżeństwo i rodzina.

– *Jakiej muzyki słuchasz?* Najwięcej techno, a następnie muzyki dyskotekowej. Muzyki klasycznej słuchała tylko jedna osoba.

– *Jaką książkę warto przeczytać?* 30 proc. nie czyta, 10 proc. czyta *Harry'ego Pottera*, część czyta książki przygodowe, wiele osób czyta horrory i pamiętniki. Tylko jedna osoba zaproponowała czytanie Pisma Świętego.

– *Jakie filmy oglądasz?* Wiele osób nie ogląda filmów do końca, nie dyskutuje nad nimi.

– *Czym zajmujesz się w wolnym czasie?* Najwięcej czasu zajmują spotkania z przyjaciółmi.

– *Jak często się modlisz?* 12 proc. nie modli się.

– *Czy należysz do jakiejś grupy religijnej?* 87 proc. nie należy lub nie wiedziało, o co chodzi.

– *Co wzmacnia twoją wiarę religijną?* Jedna trzecia nie umiała odpowiedzieć na pytanie.

– *Co osłabia wiarę?* Najwięcej mówiło, że nieszczęścia, kataklizmy.

– *Kim jest dla ciebie Jezus Chrystus?* Najwięcej odpowiedziało, że Zbawiciel świata.

– *Kim jest dla ciebie Kościół?* Połowa odpowiedziało, że budynkiem, 40 proc., że wspólnotą wierzących.

– *Mediom wierzy 70 proc. ludzi, stąd znaczący wpływ mają one też na młodzież.*

Ks. prof. dr hab. Piotr Tomasik ukazał charakterystykę młodzieży gimnazjalnej i kontekst jej wychowania. Odniósł się do założeń postmodernizmu, do konsumpcjonizmu, do tworzenia grup subkulturowych oraz idei religijnych, ale nie koniecznie odnoszących się do chrześcijaństwa. W referacie zostały poruszone kwestie dotyczące wielokulturowości i rewolucji informatycznej, która doprowadza do globalizacji ducha. Prelegent nawiązał do wyzwań stawianych katechezie młodzieży w dokumentach Kościoła oraz wypływających ze współczesnego życia młodzieży. Na zakończenie postawił trzy pytania:

- Jaki jest wpływ bierzmowania?
- Jak podręczniki odpowiadają na problemy młodzieży?
- W jakim kierunku winny ewoluować programy?

W dyskusji głos zabrali:

– Ks. prof. dr hab. K. Misiaszek: Zbyt słabo zostały wyartykułowane inne środowiska, w których żyje młodzież. Zbyt wiele uwagi poświęca się szkole, zaniedbując np. katechezę rodzinną.

– Ks. W. Olszewski: Trzeba odpowiedzieć na pytanie: Czy w szkole jest Kościół?

– Ks. prof. dr hab. J. Bagrowicz: Warto sobie uświadomić, jakie są wyzwania młodzieży. Czasami młodzi stają wobec wyzwań, z którymi sobie nie radzą, a ludzie dorośli nie umieją lub nie chcą im pomóc. Niebezpieczeństwem jest mentalność konsumpcyjna. Mamy do czynienia z ludźmi, którym potrzebna jest propedeutyka wiary.

– Ks. prof. dr hab. R. Murawski: W *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* szkoła jest jednym z miejsc, w którym realizuje się katecheza. Powinniśmy postawić pytanie: jak wykonywać posługę katechetyczną w szkole? Od katechety młodzieżowego powinniśmy wymagać znajomości tego, jaka jest młodzież i jaki jest współczesny świat, w którym ta młodzież żyje.

– O. prof. dr hab. A. Potocki OP: Trzeba tak modelować programy i podręczniki, by pokazywać spotkanie z Chrystusem jako sukces. Praca katechety ma polegać na tym, by pokazywać, co należy wybrać. W katechezie należy pozostawić miejsce na rozmowę, dyskurs. Młodzież wrażliwa jest na procedury demokratyczne, ale trzeba podkreślić młodzieży, że nie głośuje się nad dobrem i prawdą. Ważne jest, by katecheta był profesjonalistą, ponieważ to młodzież przekonuje. Istotną jest kwestia, by uwzględnić konwencję języka medialnego. Trzeba też widzieć potrzebę demaskowania manipulacji, np. przez świat mediów, rynku.

– Ks. dr A. Kiciński: Katecheza może spełnić swoją rolę w szkole, jeśli system szkoły się zmieni. Cele stawiane w szkole nie są właściwe. Młodzież, mniej lub bardziej świadomie, chce mieć mistrza.

– Ks. prof. dr hab. T. Panuś: Istnieje tendencja wyrzucania Chrystusa z krwiobiegu wartości. Katecheza ma być służbą człowiekowi. Zbyt często posługujemy się językiem, którego młody człowiek nie rozumie.

– Ks. dr Paweł Mąkosza: Badania wykazują, że dzisiaj można mówić o ateizmie eklezjalnym. Jest duży rozdźwięk między oficjalnym nauczaniem Kościoła a praktyką życia ludzi młodych.

– Ks. prof. dr hab. Z. Marek: Problem pomocy młodemu człowiekowi jest nie tylko problemem katechezy, ale także innych przedmiotów. Korelacja międzyprzedmiotowa, jaką zakładają dokumenty katechetyczne Kościoła, jest wyjściem naprzeciw współczesnym problemom dotyczącym młodzieży.

– S. prof. dr hab. M. Sondej OSU (Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie): Młodzież zarzuca katechezie, że unika tematów trudnych i jest mało związana z życiem. Obok metod, jakie chcieliby mieć, pojawił się wykład.

– Ks. W. Janiga: trzeba byłoby zwrócić uwagę na wychowanie do modlitwy, co odpowiadałoby zapotrzebowaniom duchowym młodzieży. Więcej uwagi należy poświęcić przygotowaniu rekolekcji dla młodzieży.

– Ks. dr A. Draguła: Należałoby więcej powiedzieć, jak programy współczesne odpowiadają na wyzwania związane z katechezą współczesnej młodzieży. Katecheza winna być teologią profetyczną (interpretującą obecną rzeczywistość), której w Polsce nie ma. Dominuje teologia spekulatywna i biblijna.

– Ks. dr hab. R. Chałupniak: Wydaje się, że teologia, którą chcemy przekazać, jest usystematyzowana, ale są podręczniki katechetyczne, które wychodzą od życia. W ten sposób młodzież może doświadczyć, że teologia jest czymś konkretnym.

– Ks. prof. dr hab. P. Tomasiak: Wychowawca zawsze musi zdać sobie sprawę, że należy do innego pokolenia niż jego wychowankowie. Świadczy to o przejrzyistości wychowawcy. Młodzież chce poważnego traktowania, dlatego też domaga się między innymi wykładu. W polskiej szkole dominuje intelektualizm, o czym świadczy fakt, że wyznacznikiem jakości szkoły są egzaminy.

Sesji trzeciej, skoncentrowanej na temacie: *Katecheza w parafii wobec wyzwań współczesności*, przewodniczył ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek (Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w

Krakowie). Referaty wygłosili: ks. prof. Kazimierz Misiaszek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) i ks. prof. dr hab. Andrzej Offmański (Uniwersytet Szczeciński).

– Ks. prof. dr hab. K. Misiaszek zaznaczył, że wiele faktów wskazuje na wyzwania dla duszpasterstwa młodzieży w Polsce. Obserwuje się niski procent uczestnictwa młodzieży w życiu sakramentalnych (np. pokuty, Eucharystii). Dość magicznie traktowana jest sfera życia sakramentalnego. Słabo funkcjonuje duszpasterstwo szkolne. Być może przyczyną tego stanu rzeczy jest brak prefektów. Potrzebna byłaby teologiczna interpretacja rzeczywistości. Istnieje potrzeba rewizji programów katechetycznych w szkole i celów wychowania młodzieży. Młodzież wychodząca ze szkoły winna mieć przekonanie o konieczności dalszego rozwoju. Nie został wykorzystany potencjał wychowawczy, jaki zrodził się w czasie śmierci Jana Pawła II. Istnieje potrzeba powrotu do nauczania Jana Pawła II w pracy formacyjnej młodzieży w parafii. Tylko systematyczna formacja młodzieży, w połączeniu z formacją dorosłych, może przynieść dobre efekty. Duszpasterstwo winno mieć też swoją ciągłość, aby życie formacyjne w danej parafii nie kończyło się wraz z odejściem duszpasterza.

– Ks. prof. dr hab. A. Offmański podkreślił, że świadomość przynależności do Kościoła jest bardzo ogólna, o czym świadczy brak utożsamiania się ze swoją parafią. Rodzi się potrzeba budowania wspólnot w parafii na podstawie doświadczenia w wierze tworzących parafię. W pluralizmie kulturowym i religijnym potrzebne jest świadectwo wiary, które inspirowane do refleksji. Własne przeżycie religijne ma kolosalne znaczenie. W tworzonych grupach młodzieżowych w parafii musi być katecheza uwrażliwiająca na wartości ogólnoludzkie (humanistyczne), ucząca otwartości na drugiego człowieka i motywacji zaangażowania na rzecz drugiego człowieka. Ze strony parafii potrzebne są propozycje przyciągające młodzież. Grupy tworzone przy parafiach mogą mieć różny charakter: modlitewny, służebny (Caritas), stowarzyszeniowy, duszpasterski (duszpasterstwo akademickie). Dobre funkcjonowanie tych grup zależy od zastosowania między innymi następujących kryteriów:

- młodzież musi sama chcieć tworzyć taką grupę;
- w grupie winno dokonywać się pogłębienie religijne;
- trzeba utworzyć biuro, w którym młodzież może spotkać się ze specjalistą;
- umożliwić młodzieży pełny rozwój;

– przedstawiać motywację do dobrego działania.

W dyskusji głos zabrali:

– Ks. prof. dr hab. Z. Marek: Dotychczasowa refleksja koncentrowała się na podmiocie katechezy i jej treści.

– Ks. prof. dr hab. R. Murawski: Grupy młodzieżowe funkcjonujące w parafii, aby przyciągnęły młodzież, powinny być atrakcyjne. Będą takie, jeśli zaspokoją potrzeby egzystencjalne i religijne. Od atrakcyjności grupy trzeba odróżnić funkcjonowanie grupy.

– S. prof. dr hab. M. Sondej OSU: Trzeba zwrócić większą uwagę na to, by młodzież bardziej utożsamiała się z parafią.

– P. U. Nowysz: W formacji młodzieży ważna jest wspólnota, w której formuje się młodzież. Należałoby czerpać z tych doświadczeń, jakie mają grupy już funkcjonujące w parafiach.

– Ks. dr A. Draguła: Akcent powinien być położony przede wszystkim na realizację potrzeb religijnych młodzieży. Inne funkcje pełnione przez parafię, np. organizowanie grup sportowych, ma być wtórne.

– P. S. Mostowska: Potrzeba świadectwa katechety.

– O. prof. dr hab. A. Potocki OP: Katecheza jest zawsze parafialna. Religia kojarzy się młodzieży ze szkołą, a parafia z niczym. Nie ma dalekosiężnej koncepcji młodzieży.

– Ks. prof. dr hab. J. Bagrowicz: Nauczanie religii w szkole nie może realizować wszystkich celów i wymiarów katechezy. Skuteczność katechezy szkolnej jest uwarunkowana wsparciem tego, co dzieje się w innych środowiskach. Poza szkołą potrzebny jest katechumenat. Szkoła nie realizuje tego, co jest podstawą edukacji chrześcijańskiej: być z wychowankiem. Obecność z uczniem w szkole jest zbyt formalna, nie pozwala przeżyć chrześcijaństwa jako pewnego wydarzenia.

– Ks. S. Krzyżanowski: Potrzebna jest naturalność w byciu z młodymi. Sukcesem dobrej szkoły jest wspólne działanie.

– Ks. dr hab. R. Chałupniak: Należałoby zwrócić uwagę na organizację katechezy parafialnej.

– Ks. J.A. Stala: Trzeba zwrócić większą uwagę na rolę katechezy pozaszkolnej oraz na katechezę dorosłych. Dorosli się spóźniają w podawaniu atrakcyjnej oferty wychowawczej dla młodzieży.

– Ks. W. Janiga: W seminariach należałoby zweryfikować formację przyszłych kapłanów, by byli bardziej zmotywowani do pracy katechetycznej nie tylko w szkole, ale też w parafii. Trzeba bardziej zunifikować działania katechezy rodzinnej, parafialnej i szkolnej.

– Ks. prof. dr hab. Z. Marek: Zadaniem Kościoła jest budzić w katechetach świadomość, że oni są częścią Kościoła.

– Ks. prof. dr hab. K. Misiaszek: Potrzebne jest duszpasterstwo związane ze wspólnotami. Duszpasterstwo w tej formie zawsze powinno mieć charakter wychowawczy. Współczesna młodzież nie wyraża potrzeb religijnych. Naszym zadaniem jest wzbudzanie pragnienia potrzeby religijnej.

Dwudniową debatę dotyczącą optymalnej katechezy młodzieży podsumował ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), który podkreślił, że podczas spotkań najpierw została podjęta próba wyjaśnienia, kim jest współczesny młody człowiek oraz jakie uwarunkowania społeczno-kulturowe i religijne towarzyszą jego rozwojowi. Następnie dokonano weryfikacji dotychczasowych programów katechetycznych. Była ona pomocna w udzieleniu odpowiedzi na pytanie: Na ile propozycje prezentowane w programach katechezy odpowiadają potrzebom formacji katechetycznej współczesnej młodzieży? Przedstawiono także konkretne postulaty związane z katechezą młodzieży. Najważniejsze z nich dotyczą szukania młodzieży, tam gdzie ona jest; towarzyszenia młodemu człowiekowi, czyli stałej asystencji wychowawcy; większego upodmiotowienia wychowanka w procesie katechetycznym.

Przy podsumowaniu została też przedstawiona ocena krytyczna dotycząca głównie zbyt słabo zarysowanego pozytywnego obrazu dzisiejszej młodzieży, tego, co funkcjonuje dobrze i sprawdza się. Te pozytywne elementy można by wykorzystać w propozycjach odnowionej formacji młodzieży. W podejmowanej refleksji umknęła również istotna kwestia, że jakość życia młodzieży zależy od tego, czego dany młody człowiek doświadczył jako dziecko, zwłaszcza w rodzinie. Mocniej należałoby też uwypuklić problematykę formacji formatorów. Istnieje potrzeba otwarcia się na środowiska pozakatechetyczne. Działania katechezy muszą być skierowane na wszystkie środowiska wpływające na rozwój młodzieży, także na media elektroniczne. Koncepcja formacji katechetycznej młodzieży winna być włączona w odnowę Kościoła w Polsce, odczytania na nowo jego istoty.

Ks. Stanisław Dziekoński

Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II

Na historycznym spotkaniu Sekcji Pastoralistów Polskich, które odbyło się w dniach 23-24 kwietnia 2007 roku w Sieradzu, zostało powołane Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II. Zgodnie ze Statutem, który został zatwierdzony uchwałą Konferencji Episkopatu Polski 14 marca 2007 roku, celem stowarzyszenia jest rozwijanie wiedzy i prowadzenie badań naukowych w zakresie teologii pastoralnej, dokształcanie pastoralne duszpasterzy oraz upowszechnianie zasad i nowoczesnych metod działalności duszpasterskiej Kościoła, a także promowanie i wspieranie dialogu między pastoralistami i praktykami kościelnymi.

Stowarzyszenie będzie realizować swoje cele poprzez:

- prowadzenie działalności naukowo-badawczej w zakresie teologii pastoralnej;
- krzewienie wiedzy z zakresu teologii pastoralnej wśród duszpasterzy, osób konsekrowanych i wiernych świeckich;
- rozpowszechnianie i popieranie inicjatyw wykorzystujących wiedzę z teologii pastoralnej w zastosowaniach praktycznych, czyli w określonych formach posługi duszpasterskiej;
- propagowanie uniwersyteckich studiów specjalistycznych z zakresu teologii pastoralnej;
- prowadzenie działalności szkoleniowej, organizowanie i prowadzenie sympozjów, uczestniczenie w zjazdach naukowych;
- prowadzenie działalności wydawniczej, wydawanie własnego, specjalistycznego czasopisma i samodzielnych publikacji;
- podejmowanie wszelkich działań zmierzających do podniesienia wiedzy z zakresu teologii pastoralnej u osób zaangażowanych w działalność Kościoła;
- wykorzystywanie wiedzy z różnych dziedzin naukowych do rozeznawania i interpretowania sytuacji społeczno-kulturowej i religijnej, w której prowadzona jest działalność duszpasterska Kościoła;
- współdziałanie z władzami wyższych uczelni oraz stowarzyszeniami i organizacjami naukowymi w celu prowadzenia dialogu i podejmowania wspólnych inicjatyw naukowych;
- współpracę z instytucjami kościelnymi w celu przestrzegania przez duszpasterzy zasad i norm działalności duszpasterskiej Kościoła.

Nad realizacją tych celów będzie czuwał prezes, którym został ks. dr hab. Jan Przybyłowski, prof. UKSW, oraz Zarząd Stowarzyszenia w składzie: ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński, ks. dr hab. Adam Przybecki, prof. UAM, ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski, ks. dr Andrzej Baczyński, ks. dr hab. Wiesław Przygoda, prof. KUL.

Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II posiada swoją stronę internetową: www.pspd.ovh.org/start.php, na której znajdują się wszystkie aktualne wiadomości na temat samego stowarzyszenia, jego członków i prowadzonej działalności. Na stronie internetowej dostępny jest też Statut, który określa warunki przystąpienia do stowarzyszenia, a także znajduje się deklaracja, którą można wydrukować.

Korespondencję należy kierować imiennie do ks. Jana Przybyłowskiego, na adres siedziby stowarzyszenia, która znajduje się w Warszawie 01-815, przy ul. Dewajtis 5. Dostępny jest też telefon komórkowy: 721 280 321.

Ks. Jan Przybyłowski

Personalizm polski – III Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce (Lublin, KUL, 27-28 IX 2007)

Środowisko teologów fundamentalnych od dłuższego czasu wskazuje na potrzebę rozwijania dialogicznego i interdyscyplinarnego charakteru uprawianej nauki. Kolejnym wyrazem tego przekonania był tegoroczny III Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, który odbył się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II pod hasłem *Personalizm polski*. Organizatorami sympozjum, oprócz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, byli również: Komitet Nauk Teologicznych PAN, Lubelskie Towarzystwo Naukowe, które właśnie utworzyło w swoich strukturach sekcję teologiczną, oraz Instytut Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Program został pomyślany w taki sposób, aby aktualny i niezwykle obszerny temat możliwie kompleksowo prezentował stan i perspektywy polskiej myśli personalistycznej oraz jakość obecności tego nurtu w różnych obszarach rodzimej nauki i kultury.

Jednak wydarzeniem, które zdominowało tegoroczny zjazd teologów fundamentalnych, był niewątpliwie jubileusz 65-lecia urodzin ks. prof.

M. Ruseckiego. W tego rodzaju statutowym, ale też koleżeńskim spotkaniu nie mogło oczywiście zabraknąć przedstawicieli Papieskiego Wydziału Teologicznego z Wrocławia: ks. prof. A. Nowickiego, dr E. Dołganiszewskiej i ks. dr. R. Słupka SDS – członków stowarzyszenia. Mieliśmy okazję, by wspólnie radować się z Jubilatem oraz wyrazić mu zasłużone uznanie i wdzięczność za oryginalny dorobek naukowy i znaczący wkład w rozwój teologii fundamentalnej. Było to jednak przede wszystkim świętowanie, któremu ze względu na wybitnie teologiczny i personalistyczny charakter warto poświęcić więcej miejsca.

Uroczystość zainaugurował ks. prof. T. Dola (UO) wykładem pt. *Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej ks. prof. M. Ruseckiego*. Autor stwierdził, że opracowana przez profesora z Lublina metodologia teologii fundamentalnej oraz zasadnicze zagadnienia dotyczące m.in. problemu Objawienia Bożego, cudu, wiary, zmartwychwstania Chrystusa, dają solidne podstawy do określenia i scharakteryzowania elementów metasystemowych tej dyscypliny nauki, a więc jej celu, przedmiotu i metody.

Wymiar podmiotowy i przedmiotowy celu należy jego zdaniem traktować jako dwa aspekty tej samej argumentacji. Jeśli bowiem teologia fundamentalna winna skłaniać człowieka do uwierzenia w prawdziwość Objawienia chrześcijańskiego, to przecież proces przekonywania go do wewnętrznego przyjęcia i akceptacji dokonuje się poprzez wykazanie, że to Objawienia jest wiarygodne.

Z analizy licznych wypowiedzi ks. prof. M. Ruseckiego wynika, że jego koncepcja wiarygodności zrodziła się z powiązania ujęcia semejotycznego z personalistycznym. Pierwsze z nich wprowadza teorię znaku do opracowania argumentacji z cudu, który jest głównym motywem wiarygodności, i chociaż strukturalne podobieństwo obu rzeczywistości jest faktem, to jednak możliwości wykorzystania pojęcia znaku do interpretacji cudu wydają mu się ograniczone. Jego zdaniem należy poszerzyć ujmowanie cudu o refleksję personalistyczną i traktować jako wydarzenie, w którym Bóg objawia się człowiekowi i zaprasza go do dialogu z sobą oraz uczestnictwa w Jego życiu.

Personalistyczna struktura cudu decyduje o specyficznym rozumieniu wiarygodności, która jawi się nie tyle jako właściwość bezosobowej prawdy, ale raczej jako właściwość osobowego Boga, ze względu na którą człowiek Jemu zawiera i dlatego przyjmuje głoszoną przez Niego naukę. Takie ujęcie wiarygodności sprawia, że argumentacja w teologii fundamentalnej nie może mieć charakteru dowodzenia czy uzasadniania,

jak to ma miejsce w innych naukach. W argumentacji personalistycznej, ku której skłania się ks. prof. M. Rusecki, mówi się raczej o poznaniu wiarygodności. W związku z tym cud jako motyw wiary trzeba, jego zdaniem, poddać najpierw podstawowemu rozpoznaniu naukowemu na płaszczyźnie nauk filozoficznych i przyrodniczych. Jest to etap konieczny, chociaż niewystarczający. Dopiero bowiem teologia w poznaniu religijnym daje moralną pewność i jest w stanie odczytać właściwy sens cudu jako niezwykłego znaku, w którym człowiek odkrywa skierowane do siebie zbawcze zaproszenie Boga.

W drugiej części wykładu autor podjął zagadnienie przedmiotu teologii fundamentalnej, którym jest istnienie Objawienia Bożego i jego trwanie w Kościele. W wypracowanej przez ks. prof. M. Ruseckiego koncepcji Objawienia Bożego dominuje konsekwentnie perspektywa personalistyczna, która uwidacznia się w refleksji nad podmiotem i przedmiotem Objawienia, nad jego dialogicznym charakterem i sposobem realizacji. Osobowy Bóg, który jest Twórcą i Dawcą Objawienia, w podejmowaniu wszelkich inicjatyw wobec człowieka kieruje się wolnością i miłością. Do przekazywania i przedłużania swoich personalnych działań wybiera osobowych pośredników, proroków, a pełnią Objawienia czyni osobę Jezusa Chrystusa, w której najdoskonalej manifestuje się osobowy Autor Objawienia.

Ten sam Bóg jest również przedmiotem i treścią Objawienia. Jego osobowy charakter ujawnia się wówczas, gdy człowiek przez rozumowe dociekania jest w stanie odkryć Jego istnienie oraz opisać pewne cechy Jego natury. Bóg jawi się wówczas jako przyczyna i racja istnienia wszechrzeczy. Dopiero jednak Objawienie historyczne ukazuje zbawcze działanie Boga, który dąży do nawiązania relacji z człowiekiem. W szczególny sposób Bóg objawia samego siebie w Jezusie Chrystusie, który jest pełnią Objawienia i utożsamienia się człowieka z Bogiem. W Nim przyjęcie skierowanej do człowieka propozycji spotkania i wolnego zaangażowania w dialog przybrało kształt najpełniejszy.

Logika faktów prezentowanych przez autora domaga się, aby za personalistycznym ujęciem Objawienia Bożego podążała personalistyczna koncepcja Kościoła. Zgodnie z nią ks. prof. M. Rusecki pyta nie tyle: czym jest Kościół?, ale raczej: kim jest Kościół? Odchodzi w ten sposób od wyłącznie strukturalno-instytucjonalnego i prawniczego ujęcia, aby pokazać Kościół jako wspólnotę objawioną i zbawczą. Tworzy ją wspólnota Osób Boskich, która od początku decyduje o istnieniu jego zbawczej misji. Tworzy ją także wspólnota osób ludzkich,

które uwierzyły Bogu i trwają w więzi z Nim, podejmując nieustanny wysiłek budowania dialogu i trwania w komunii między sobą. Na tych przesłankach zrodziło się eksponowane przez ks. prof. M. Ruseckiego personalistyczne rozumienie struktur kościelnych. Tworzą je przecież ludzie złączeni osobową więzią z Bogiem, co z jednej strony decyduje o ich tożsamości, ale jednocześnie daje podstawy dla budowania personalnych relacji między hierarchią a pozostałymi członkami Kościoła.

Osobowy charakter Objawienia Bożego ujawnił potrzebę uwzględnienia w badaniach teologicznych metody personalistycznej, którą ks. prof. M. Rusecki uważa za najwłaściwszą. Przyczynił się zresztą do jej rozbudowania i teoretycznego dopracowania oraz zadbał o jej systematyczne ujęcie, wskazując na możliwość zastosowania jej w refleksji teologicznofundamentalnej. Nazywa ją metodą interpersonalnego poznania. Dokonuje się ono przez spotkanie dwóch osób, w trakcie którego dochodzi do bezpośredniego i intuicyjnego oglądu wnętrza poznawanej osoby. Poznanie interpersonalne ze względu na swój subiektywizm domaga się jednak obiektywizacji przez powtarzanie i konfrontację z wynikami poznania innych osób. Jest to metoda gwarantująca najpełniejsze poznanie, gdyż zarówno przedmiot tego poznania (Objawienie Boga w Jezusie Chrystusie), jak i poznający podmiot (człowiek) są osobami.

Laudacja przygotowana przez ks. prof. C. Bartnika (KUL), napisana bardziej przyjaźnią i sercem niż piórem, była przede wszystkim podróżą przez 33 lata twórczego wysiłku intelektualnego Jubilata. Przez odwoływanie się do wspólnych przeżyć i doświadczeń pokazała też jego osobę w bogatszym świetle, odkrywając niekiedy mało znane, ale znaczące fakty z jego życia.

Po laudacji wręczono ks. prof. M. Ruseckiemu księgę pamiątkową *Scio cui credidi* (Lublin 2007), której tytuł kryje w sobie dewizę i dominantę życia Jubilata oraz stanowi istotny wyznacznik jego teologicznej posługi myślenia. Tę obszerną, liczącą 1325 stron publikację przygotowali i opracowali uczniowie, najbliżsi współpracownicy i przyjaciele Jubilata. Jest ona wyrazem uznania i wdzięczności środowiska akademickiego za osiągnięcia naukowe, za wkład w rozwój teologii i przyczynienie się do wzrostu jej znaczenia w strukturach polskiej nauki.

Cztery dobrze pomyślane i jasno zdefiniowane części tworzą przedmiotowy ład i wewnętrzną harmonię tej księgi. Rozdziały zostały

poprzedzone kopiami listów ze słowami gratulacji i życzeń od osób reprezentujących różne instytucje kościelne w kraju i za granicą oraz ośrodki naukowe. Wśród nich znaleźli się m.in.: abp L. Sandri, Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej, występujący tu jako przedstawiciel Ojca Świętego Benedykta XVI; kard. Z. Grocholewski, Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej; abp B. Forte, a także Wielki Kanclerz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego abp J. Życiński oraz rektorzy i dziekani kilku polskich uniwersytetów.

Pierwszy rozdział zatytułowany *Wokół osoby i myśli Jubilata* przybliży sylwetkę ks. prof. M. Ruseckiego, zawiera obszerną bibliografię publikacji oraz kompletny wykaz prac naukowych napisanych pod jego kierunkiem. Umieszczone w nim artykuły ukazują rozległą perspektywę teologicznych zainteresowań oraz kierunki naukowych poszukiwań ks. prof. M. Ruseckiego w obszarze chrystologii i eklezjologii fundamentalnej.

Drugi rozdział obejmuje problematykę teologicznofundamentalną, którą zgodnie z podziałem zaczerpniętym z klasycznej apologetyki określa się jako potrójną *demonstratio: christiana* (traktat o Objawieniu Bożym), *catholica* (traktat o Kościele) oraz *religiosa* (traktat o religii). Obok publikacji rodzimych teologów znajdują się w tej części także artykuły wybitnych przedstawicieli europejskiej teologii, żeby wymienić choćby takie nazwiska, jak R. Fisichella, K. Neufeid, J. Reikerstorfer, H. Pottmeyer czy H. Waldenfels.

Kolejny rozdział książki, *Ouestiones theologicae*, został pomyślany jako obszerny zbiór publikacji o tematyce teologicznej, która wykracza jednak poza przedmiot teologii fundamentalnej. Podejmowane przez autorów w tej części zagadnienia pokazują kierunek i problematykę, z jaką próbuje zmierzyć się polska myśl teologiczna. W kręgu jej zainteresowań są poszukiwania naukowe w zakresie teologii biblijnej, ekumenicznej, pastoralnej czy społecznej nauki Kościoła i historii.

Ostatni rozdział stanowią *Varia*, które obejmują opracowania z pozateologicznych dyscyplin nauki, naświetlając ważne i aktualne zagadnienia z zakresu pedagogiki, metodologii nauki czy filozofii.

Na zakończenie uroczystości wystąpił sam Jubilat. Z charakterystyczną dla siebie prostotą i w poruszającym słowie wyraził wdzięczność i radość ze wspólnego świętowania. Ku miłemu zaskoczeniu zebranych niecodzienne okoliczności i serdeczny klimat spotkania sprowokowały bardziej osobiste wypowiedzi i wspomnienia Jubilata, na które w uniwersyteckiej powszedniości zwykle brak czasu.

Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce, którego współzałożycielem i pierwszym przewodniczącym jest ks. prof. M. Rusecki, realizuje swoje statutowe cele m.in. przez działalność edytorską. Podczas tegorocznego spotkania był już dostępny dla członków kolejny, drugi tom z zapoczątkowanej w ubiegłym roku serii Biblioteka Teologii Fundamentalnej, pt. *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*. Książka jest pokłosiem II Zjazdu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, który odbył się w Łodzi w 2006 roku. W swojej podstawowej części zawiera zbiór wygłoszonych wówczas referatów wraz z zainicjowaną przez nie dyskusją. Zgodnie z tematem dominowała problematyka metodologicznych aspektów teologii religii i jej wyznaniowego charakteru oraz krytycznej oceny idei pluralizmu religijnego i zasad podejmowania dialogu międzyreligijnego w jej kontekście. W drugiej części książki znalazły się artykuły, które uzupełniają i poszerzają główną problematykę tomu. Skupiono się w nich na relacji Kościoła a religie niechrześcijańskie oraz na zadaniach, jakie stoją przed chrześcijaństwem wobec pluralistycznej religijnie Europy w kontekście prawdy o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa.

Kolejny IV Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych zaplanowano na wrzesień przyszłego roku. I chociaż termin jest odległy, a temat jeszcze nie przesądzony, to jednak już dziś wiemy, że trud jego organizacji przyjął na siebie ks. dr M. Deselaers, który zaprosił nas do Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu.

Elżbieta Dołganiszewska

XLV Sympozjum Biblistów Polskich. IV Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich (Pelplin, 18-20 IX 2007)

W dniach 19-20 września 2007 roku odbyło się w Pelplinie kolejne, czterdzieste piąte już Sympozjum Biblistów Polskich. Poprzedziło je 18 września 2007 roku Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Zebranie przyjęło opracowany przez Zarząd Stowarzyszenia regulamin wyborów zarządu (przed wyborami w 2008 r.), zatwierdziło sprawozdanie finansowe złożone przez skarbnika zarządu, w głosowaniu tajnym przyznało ks. prof. dr. hab. Januszowi Frankowskiemu nagrodę za

całokształt pracy naukowej w 2007 roku, a członkom SBP: ks. bp. prof. Janowi B. Szladze i ks. bp. prof. Henrykowi J. Muszyńskiemu – tytuł Honorowego Członka Stowarzyszenia Biblistów Polskich.

Symposium rozpoczęła Msza św. w katedrze pelplińskiej, koncelebrowana pod przewodnictwem ks. bp. prof. Jana B. Szlagi, który wygłosił także okolicznościowe kazanie.

Wystąpienia na tegorocznym symposium nie były monotematyczne. Wykłady wygłosili: Ks. dr hab. Stefan Szymik MSF (KUL): *Między przeszłością a przyszłością. Metoda historyczno-krytyczna w badaniach biblijnych u progu XXI wieku*. Mimo pojawienia się innych metod podejścia do Pisma Świętego, metoda historyczno-krytyczna, jak wykazał prelegent, pozostaje ważna i nadal stosowana, ks. prof. Henryk Witczyk (KUL): w wykładzie pt. *Jaka teologia Nowego Testamentu?* zastanawiał się nad współczesnym badaniem Pisma Świętego Nowego Testamentu. Ks. dr Marek Parchem (UKSW), w wystąpieniu pt. *Qumran – 60 lat później* przedstawił znaczenie rękopisów qumrańskich po latach ich badań i odczytywania. Ks. dr Dariusz Dogondke (Poznań) wygłosił referat pt. *Cherem – ostatnie słowo Starego Testamentu*. Słowo *cherem* – znaczy „przekleństwo” (koniec Księgi Malachiasza). Referent zwrócił uwagę na częste występowanie tego słowa w ST i na konieczność uwzględniania w analizie jego szerszej perspektywy semantycznej, nie tylko perspektywy wojny. Ostatnie słowo *cherem* w ST może dotyczyć tematu zachowania Izraela. Ks. dr hab. Stanisław Hareźga w referacie pt. *Biblia a misja pasterza w Kościele według Pierwszego i Drugiego Listu do Tymoteusza oraz Listu do Tytusa* zwrócił m.in. uwagę na zadania pasterzy w służbie słowu Bożemu, jakimi są osobisty kontakt z Pismem Świętym, posługa zachęty i didaskaliczna aktualizacja. Ks. dr Janusz Kręcidło omówił temat *J 12,44-50 jako przykład zastosowania techniki relektury tekstu*.

Komunikaty przedstawili: ks. dr hab. Mariusz Rosik (PWT Wrocław): *Grecki motyw wędrówki cyklicznej w Ewangelii według św. Łukasza*. Prelegent wykazał na kilku tekstach Łukaszkowych, że grecki motyw „dojścia i powrotu do miejsca wyjściowego” daje się zauważyć w Ewangelii Łukaszkowej. W dyskusji wysunięto zapytanie, czy rzeczywiście Łukasz świadomie stosował motyw cykliczny, czy stosował w całym swoim dziele, a więc także w Dziejach Apostolskich? Ostatni prelegent symposium, ks. dr Jerzy Woźniak (UAM) w referacie zatytułowanym *Ksiądz Profesor Paweł Nowicki – biblista i orientalista*,

przedstawił sylwetkę zmarłego księdza profesora, niezwykle aktywnego naukowo i dydaktycznie.

Popołudnie 19 września 2007 roku uczestnicy sympozjum poświęcili na zwiedzenie katedry pelplińskiej i Muzeum Diecezjalnego (posiada jeden egzemplarz Biblii Gutenberga, ale udostępnia zwiedzającym obejrzenie tylko kopii) oraz pracy w grupach nad tematami: *Geografia biblijna* – prowadzący ks. dr Stanisław Jankowski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), *Projekt wykładu teologii biblijnej* – prowadzący ks. prof. Tomasz Jelonek (PAT), *Ćwiczenia z Pisma Świętego: od teorii do praktyki* – prowadzący ks. dr Wojciech Pikor (KUL), *Klasyfikacja nurtów judaizmu starożytnego pod kątem relacji do kultury greckiej* – prowadzący p. prof. Michał Wojciechowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski).

Pracami sympozjum kierował przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich, ks. prof. Waldemar Chrostowski (UKSW). Podczas ostatniego spotkania, 20 września 2007 roku, podsumował obrady, wyraził podziękowanie organizatorom spotkania w Pelplinie i podał do wiadomości, że kolejne sympozjum odbędzie się we Wrocławiu 16-18 września 2008 roku, a jego tematyka będzie związana z Rokiem św. Pawła.

Sympozjum odbywało się w auli i w salach Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie. Przybyłych biblistów (księży, siostry zakonne, świeckich – panie i panów) w liczbie 120 osób zakwaterowano w seminarium, w internacie liceum Collegium Marianum, w siedzibie Księdza Arcybiskupa, oraz w hoteliku (przebudowany budynek młyna) przy katedrze. Organizatorzy włożyli maksimum wysiłku, aby godnie przyjąć biblistów i aby czuli się oni dobrze w murach wspaniałego opactwa pocysterskiego – świadczyły o tym pokoje, foldery, informatory, sale (także sala jadalna) oraz zorganizowany wieczór towarzyski przy ognisku.

S. Ewa J. Jezierska OSU

Bogdan Giemza SDS (red.), *Wędrówki przez rok kościelny z Benedyktem XVI*, Kraków 2007, ss. 328.

Nakładem wydawnictwa Herdera ukazała się książka: *Credo für heute* (Freiburg – Basel – Wien 2006), której redaktorzy: H. Zaborowski i A.

Letzkus, komentują za pomocą tekstów J. Ratzingera – Benedykta XVI apostolskie wyznanie wiary. Ks. Bogdan Giemza, salwatorianin, doktor teologii, pastoralista, adiunkt PWT we Wrocławiu, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Salwatorianów w Bagnie, robi kolejny krok w kierunku redaktorów książki *Credo für heute*, bo za pomocą tekstów J. Ratzingera – Benedykta XVI komentuje rok kościelny. Oryginalność i zarazem aktualność tego kroku polega na tym, że w liturgii roku kościelnego prawdy chrześcijańskiej wiary komentowane za pomocą tekstów J. Ratzingera – Benedykta XVI przestają być czymś abstrakcyjnym, lecz uzyskują jakby *twarz*; co więcej, dogmat staje się doksologią. Odpowiada to zasadzie: *lex orandi – lex credendi*, który to aksjomat pochodzi od św. Prospera z Akwitanii (ok. 390 – ok. 465), a którego pełne brzmienie jest następujące: *Legem credendi lex statuat supplicandi* (łac. „o prawie wiary niech stanowi prawo modlitwy błagalnej”). Powyższy aksjomat przypomina, że liturgia odgrywa zasadniczą rolę w interpretacji wiary chrześcijańskiej. To przekonanie było zawsze obecne w teologii wschodniej, natomiast teologia zachodnia często traktowała to zagadnienie pobieżnie, a czasami nawet pomijała związek liturgii z dogmatem. Tymczasem aksjomat: *lex orandi – lex credendi* czyni liturgię siostrą dogmatyki, a dogmat w liturgii – doksologią. Nie dziwią zatem zainteresowania dogmatyka liturgią, co widać u J. Ratzingera, który jest autorem: *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* i zarazem *Ducha liturgii*. Duchem liturgii jest dogmat, który niejako ze swej natury chce się *wprowadzić* do liturgii. Wielu współczesnych liturgistów zdaje się zapominać o aksjomacie: *lex orandi – lex credendi*, o czym świadczy odseparowanie ich katedr na wydziałach teologicznych od teologii dogmatycznej i zamknięcie ich w ramach teologii pastoralnej. Tymczasem liturgika bez *lex credendi*, zajmująca się samym tylko *lex orandi*, pozostanie samym *lex* zbliżającym się do prawa kanonicznego. Taka liturgika koncentruje się przede wszystkim na szczegółowym, wręcz drobiazgowym zachowywaniu przepisów liturgicznych, co przypomina biblijne przecedzanie komara i połykanie wielbłąda (Mt 23,24). Taka koncepcja liturgiki zabija ducha liturgii, którym jest dogmat. W opozycji do tego trendu stoi J. Ratzinger, który pozostaje wierny aksjomatowi: *lex orandi lex credendi*, odczytując dogmat w duchu liturgii i wprowadzając dogmat do ducha liturgii, dlatego też dogmatyczne teksty obecnego Papieża doskonale pasują do roku kościelnego. Dowodem na to jest praca B. Giemzy, która dogmatyczne teksty J. Ratzingera wpisuje w rok kościelny.

Według autora: „Książka jest odpowiedzią na apel Benedykta XVI o podjęcie trudu zrozumienia i umiłowania liturgii. Zamiarem autora jest przybliżenie nauczania kardynała Ratzingera na ten temat i zaproszenie Czytelników do dalszej osobistej lektury tekstów obecnego Papieża. Zgodnie z tytułem książka jest rodzajem przewodnika przez rok kościelny”. Temu zamiarowi autora podporządkowana jest struktura pracy: „Na każdy miesiąc proponuje dwa rozważania w nawiązaniu do uroczystości, świąt lub wspomnień przewidzianych w danym miesiącu; niekiedy rozważania nawiązują do okresu liturgicznego, na przykład Adwentu lub Wielkiego Postu. W ten sposób otrzymujemy mozaikę dwudziestu czterech tematów. Całość bazuje na bogactwie nauczania kardynała Ratzingera, nie pomijając jego najnowszych przemówień i dokumentów”. Zamiar autora został osiągnięty: jego praca czyni J. Ratzingera – Benedykta XVI przewodnikiem po wybranych obszarach roku kościelnego.

Książka B. Gienzy jest czymś zdecydowanie więcej niż pomocą homiletyczną. Jest to przede wszystkim cenna pomoc w wychowaniu liturgicznym, którego celem jest czynne uczestnictwo w liturgii. Tym liturgicznym wychowawcą jest przede wszystkim prezbiter. To on ma realizować następujące postanowienie Konstytucji o liturgii świętej: „Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, jakiego domaga się sama natura liturgii” (14). Samym zaś wiernym wędrowanie przez rok kościelny z Benedyktem XVI pozwoli odkryć bogactwo tego roku, co nie będzie obojętne dla pełnego, świadomego i czynnego udziału w liturgii.

B. Gienza jako wytrawny pastoralista osadza nauczanie J. Ratzingera również w kontekście współczesnych problemów stojących przed Kościołem. Dzięki temu wydobywa pastoralny wymiar dogmatyki J. Ratzingera, który podejmuje współczesne wyzwania pod adresem Kościoła. Te wyzwania chcą uczynić chrześcijaństwo niezrozumiałym dla współczesnego człowieka. Okazuje się, że przyszedł papież był nie tylko wierny zasadzie: *lex orandi – lex credendi*, lecz podobnie jak wielcy ojcowie Kościoła, w tym jego mistrz, św. Augustyn, tworzył dogmatykę, uwzględniając aktualne problemy pastoralne. Dogmatyki nie można bowiem uprawiać w próżni. Musi być ona powiązana z tym, co aktualnie jest wyzwaniem dla Kościoła, a tym aktualnym wyzwaniem jest np. dramat Europy polegający na braku akceptacji dla własnej

kultury i historii. Bez tego pastoralnego wymiaru dogmatyka stałaby się *sztuką dla sztuki*, a bez dialogu ze współczesnością – gettem.

Według Konstytucji o liturgii: „życie duchowe nie ogranicza się jednak do udziału w samej liturgii” (12). Dlatego też w rok kościelny wpisany jest kult Krzyża, Najświętszego Serca Pana Jezusa, Miłosierdzia Bożego i Najświętszego Sakramentu. Te kultury prowadzą do liturgii przede wszystkim w czasie świąt, które zrodziły: Święto Podwyższenie Krzyża, Uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, Niedzielę Miłosierdzia Bożego i Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. J. Ratzingerowi bliskie są wymienione kultury i dlatego też wspomniane święta i uroczystości można skomentować za pomocą jego dogmatycznych tekstów. W szczególny sposób J. Ratzinger jawi się jako teolog Serca Jezusowego. Z *lex orandi* tego kultu odczytuje dotyczące chrystologii *lex credendi*: w ludzkim organizmie wszystko podporządkowane jest sercu, bo gdy ono przestaje pracować, to organizm umiera; Serce Jezusa natomiast umiera, aby żył organizm Ciała, którym jest Kościół. Z kultu Serca Pana Jezusa można odczytać chrystologię, ale też ten kult potrzebuje chrystologii. Z kultem Serca Pana Jezusa należałoby powiązać pozostałe kultury. Trzeba raczej dokonywać syntezy a nie atomizacji poszczególnych kultów. Kult Serca Pana Jezusa łączy się bowiem z kultem Krzyża i z kultem Bożego Miłosierdzia. Serce Jezusa jest według litanii: „aż do śmierci posłuszne” (na krzyżu) oraz „wielkiego miłosierdzia”. Kult ten z natury swojej prowadzi do Eucharystii.

Na szczególną uwagę zasługuje uzasadnienie kultu maryjnego przez J. Ratzingera: „Bóg Niewidzialny i Wieczny objawił się w tym świecie przez ludzi, którzy niejako nadali mu imię: Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Poprzez ludzi stało się rozpoznawalne Jego oblicze. Wspominając wdzięcznie tych ludzi, wielbimy Jego samego. Przemilczelibyśmy część Jego chwały, gdybyśmy przestali błogosławić tych, w których On sam się objawił. Chwalimy Go w ludziach, którzy stali się uczniami Jego łaski. Oni bynajmniej nie stoją nam w drodze do Boga, lecz ukazują nam Go”. Uczennica łaski, Maryja, prowadzi więc do kultu Tego, z którego „pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce” (J 1,16).

Skoro oryginalne i potrzebne zamierzenie B. Giemzy, aby uczynić J. Ratzingera przewodnikiem po roku kościelnym, zostało uwieńczone sukcesem, należy oczekiwać, że autor dopisze kolejne tomy, w których J.

Ratzinger – Benedykt XVI będzie przewodnikiem po poszczególnych niedzielach, a nawet po zwykłych dniach roku kościelnego.

Ks. Bogdan Ferdek

Congregatio pro Clericis, *Adorazione eucaristica per la santificazione dei sacerdoti e maternità spirituale*, Roma 2007, ss. 38.

Ósmego grudnia 2007 roku ukazała się niewielka broszura, której właściwy tekst rozpoczyna się wielkim tytułem: *Duchowe macierzyństwo wobec kapłanów*. Nad fotografią *Piety* z Bazyliki Świętego Piotra w Rzymie, a więc Maryi trzymającej w ramionach ciało Chrystusa, Najwyższego Kapłana, zdjęte z krzyża, czytamy: „Powołanie do duchowego macierzyństwa wobec kapłanów jest zbyt mało znane, słabo rozumiane, a przez to rzadko przeżywane, mimo jego życiodajnego i fundamentalnego znaczenia. To powołanie – często ukryte, niewidoczne dla ludzkich oczu – ma na celu przekazywać życie duchowe. Przekonany był o tym Papież Jan Paweł II, dlatego chciał mieć w Watykanie klasztor klauzurowy, w którym modliłoby się w jego intencjach, jako najwyższego Pasterza”.

Następne stronicie opowiadają o kobietach: rodzonych matkach, siostrach zakonnych, wdowach i młodych świeckich dziewczynach, które na przestrzeni historii Kościoła żyły duchowym macierzyństwem wobec kapłanów. Najpierw ukazana jest św. Monika. Tytuł tekstu o niej stanowi wyznanie jej syna: „To, kim się stałem i w jaki sposób, zawdzięczam mojej Matce!”.

Potem, w rozdziale pt. *Ręce i Serca, które się poświęcają*, opisany jest sen kard. Mikołaja z Kuzy (1401-1464). Widział on siostry zakonne zgromadzone na adoracji, które swymi słabymi i delikatnymi dłońmi podtrzymywały królów, miasta i kraje, papieża, kapłanów i jego samego. Widział też siostry, które już nie dłońmi, ale własnym sercem podtrzymywały tych, którzy przestali kochać Boga. Przewodnik powiedział mu w tym śnie: „Tak traktuje się tych, którzy przestali kochać. Czasami się zdarza, że zapłoną od żaru serc, które się spalają w ich intencji. Jednak nie zawsze”.

W dalszym ciągu opowiada się o Elizie Vaughan (zm. 1853) szczęśliwej żonie i matce trzynaściorga dzieci, która „przekonana o potędze modlitwy w milczeniu”, każdego dnia rezerwowała godzinę na adorację, prosząc o powołania spośród swoich dzieci. Stała się matką czterech sióstr zakonnych i siedmiu kapłanów. Jeden z nich to kard. Herbert Vaughan, arcybiskup Westminsteru, założyciel misjonarzy z Millhill.

Dalej można przeczytać, że około 120 lat temu w prywatnych objawieniach Jezus zaczął mówić o „dziele w intencji kapłanów”. Przypomina się objawienia bł. Marii Deluil Martiny (1841-1884) oraz Louisy Marguerity Claret de la Touche (1868-1915).

Kolejne stronicie przypominają matki z wioski Lu na północy Włoch, które wspólnie z proboszczem postanowiły gromadzić się w każdy wtorek na adoracji Najświętszego Sakramentu, a w każdą pierwszą niedzielę miesiąca przyjmować Komunię św., aby w ten sposób wyprosić powołania kapłańskie i zakonne dla swoich dzieci. Broszura przypomina, że wioska ta liczyła kilkuset mieszkańców, a Bóg powołał z niej 323 osoby: 152 kapłanów i 171 siostry zakonne.

Następnie można przeczytać o bł. Alexandrinie da Costa (1904-1955), obłożnie chorej przez lata. W 1941 roku napisała ona do o. Mariano Pinho, że Jezus powiedział jej: „W Lizbonie żyje kapłan, który może się potępić na wieki [...]. Poproś twego ojca duchowego o zgodę, abyś mogła w twojej chorobie cierpieć w szczególny sposób za niego”. Broszura opowiada, że Jezus podał jej imię i nazwisko tego kapłana. Co więcej, opowiada, że kardynał Lizbony zapytany przez o. Pinho, czy istnieje taki kapłan, podał mu to samo imię i nazwisko. Kilka miesięcy później ów ksiądz zmarł, pojedyń z Bogiem.

Dowiadujemy się również o służebnicy Bożej Consolacie Betrone (1903-1946) oraz o Berthe Petit (1870-1943). Ta ostatnia to mało znana mistyczka belgijska. W broszurze czytamy, że jako 22-letniej dziewczynie „Jezus wskazał jej wyraźnie kapłana, za którego miała poświęcić swoje życie”, a po dwudziestu latach pozwolił jej go spotkać i przez następnych dwadzieścia cztery korzystać z jego kierownictwa duchowego. Tym kapłanem był ks. Louis Decorsant, autor m.in. *Le socialisme, voilà l'ennemi* (1891), *Le Pape-roi* (1894), *Qui est comme Dieu* (1906).

Kolejną postacią jest Conchita del Messico (1862-1937), żona i matka, którą – jak czytamy – „Jezus przez lata przygotowywał do duchowego macierzyństwa wobec kapłanów”.

W rozdziale zatytułowanym *Moje kapłaństwo i jakaś nieznaną* dowiadujemy się, że bp Wilhelm Emmanuel Ketteler (1811-1877), jeden z najwybitniejszych biskupów niemieckich, który stoi u początków socjologii katolickiej, kształt swego kapłaństwa zawdzięcza uważanej za nic w swoim klasztorze siostrze pracującej w chlewie. On też opowiada o widzeniu, w którym ukazał mu się Chrystus, pokazując swe Serce. Przed Chrystusem klęczała siostra zakonna z dłońmi wzniesionymi w błagalnej modlitwie. Jezus rzekł mu: „Ona bez przerwy modli się za ciebie”.

Jest tutaj również mowa o duchowej przyjaźni z misjonarzami św. Teresy z Lisieux (1873-1897). Przypomina się matkę bł. kard. Klemensa Augusta von Galen (1878-1946), protestującego publicznie przeciw Hitlerowi odważnego pasterza, który na pamiątkowych obrazkach z racji swego ingresu do katedry w Münster napisał: „Jestem trzynastym dzieckiem w naszej rodzinie. Na wieki będę dziękował mojej mamie, że miała odwagę powiedzieć Bogu «tak» i przyjąć również to trzynaste dziecko. Bez tego «tak» mojej mamy nie byłbym dzisiaj kapłanem i biskupem”. Przytacza się także modlitwę Jana Pawła II, której – jak wyznał podczas swej ostatniej audiencji środowiczej – nauczyła go rodzona matka. Za komentarz do tego wydarzenia służą słowa młodej kobiety, obecnej podczas audiencji, która powiedziała „ze łzami w oczach”: „Jakież to wzruszające, że Papież mówi o swojej mamie! Lepiej zrozumiałam, jak ogromny wpływ my matki możemy mieć na nasze dzieci”.

Ukazano również sylwetkę Anny Stang (1909-), wdowy deportowanej do Kazachstanu, która przez dziesiątki lat modliła się o to, „aby przyjechał kapłan”, aż wreszcie w 1995 roku, spotkawszy pierwszego tam misjonarza, zawołała: „Przyszedł Jezus, Najwyższy Kapłan!”.

Można by powiedzieć, że to jakaś pobożnościowa broszura, i pytać, jakim prawem pisze się o niej w poważnym piśmie teologicznym. Autorem omawianej broszury jest jednak Kongregacja ds. Duchowieństwa. W towarzyszącej jej *Nocie wyjaśniającej* czytamy, że jest to odpowiedź na apel, jaki Ojciec Święty Benedykt XVI zawarł w adhortacji apostołskiej *Sacramentum caritatis*, 67. Wobec tego ta broszura nie tylko zasługuje na poważną refleksję teologiczną. Ona przypomina, co dzisiaj znaczy – również dla teologa – *sentire cum Ecclesia*: potwierdza, że w życiu eklezjalnym i w teologicznej „posłudze myślenia” wciąż mają prawo obywatelstwa postawy i fakty przypomniane w omawianym tekście. To jakby na nowo podjęte

zagadnienie ścisłego i wzajemnego związku między *fides et ratio*, z akcentem położonym na wiarę, która tworzy fakty i rozum oświeca.

* * *

Omawianej broszurze towarzyszą dwa dokumenty, datowane 8 grudnia 2007, które pozwalają zrozumieć jej sens. Pierwszym z nich jest list prefekta Kongregacji ds. Duchowieństwa, kard. Cláudio Hummesa, skierowany do biskupów diecezjalnych (s. 6-8). Ponieważ nie został on opublikowany w języku polskim, podaję jego tłumaczenie w całości:

„Ekszelencjo, czcigodny Księżu Biskupie! Jest naprawdę tyle do zrobienia dla prawdziwego dobra duchowieństwa oraz dla owocności posługi duszpasterskiej w dzisiejszej sytuacji. Jednak właśnie dlatego – zachowując mocne postanowienie, że będziemy stawiać czoło tym wezwaniom, nie uciekając od trudności i koniecznych trudów, a także świadomi, że działanie jest konsekwencją tego, kim się jest, oraz że duszą wszelkiego apostołatu jest zażyłość z Bogiem – pragniemy zainicjować ruch duchowy, który uświadamiając coraz bardziej związek ontyczny między Eucharystią a Kapłaństwem oraz szczególne macierzyństwo Maryi wobec wszystkich Kapłanów, zrodziłyby łańcuch wieczystej adoracji w celu zadośćuczynienia za słabości oraz dla uświęcenia duchowieństwa, pobudzając do zaangażowania dusze kobiet konsekrowanych, które zechciałyby – na wzór Najświętszej Dziewicy Maryi, Matki Najwyższego i Wiekuistego Kapłana oraz Współpracowniczki w Jego dziele Odkupienia – przyjąć poprzez duchową adopcję Kapłanów, aby pomagać im poprzez ofiarę z samych siebie, modlitwę i pokutę.

Według niezmiennej Tradycji misterium i rzeczywistość Kościoła nie ograniczają się do struktury hierarchicznej, do liturgii, do sakramentów i do zarządzeń prawnych. W rzeczywistości bowiem najgłębsza natura Kościoła i pierwsze źródło jego skuteczności uświęcającej należy upatrywać w mistycznym zjednoczeniu z Chrystusem.

Według doktryny i samej struktury konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* nie można sobie wyobrazić tego zjednoczenia w oderwaniu od tej, która jest Matką Słowa Wcielonego i którą Jezus pragnął, aby była jak najściślej z Nim zjednoczona dla zbawienia całego rodzaju ludzkiego.

Nie jest zatem przypadkiem że tego samego dnia, w którym została promulgowana Konstytucja dogmatyczna o Kościele – 21 listopada 1964 roku – Paweł VI ogłosił Maryję «Matką Kościoła», to znaczy Matką wszystkich wiernych i wszystkich pasterzy.

Drugi Sobór Watykański – odnosząc się do Błogosławionej Dziewicy Marii – mówi w ten sposób: „Poczynając Chrystusa, rodząc Go, karmiąc, ofiarując Go w świątyni Ojcu i współcierpiąc z Synem swoim umierającym na krzyżu, w szczególności zaiste sposób współpracowała Ona z dziełem Zbawiciela przez wiarę, nadzieję i miłość żarliwą, aby odnowić życie nadprzyrodzone w duszach ludzkich. Dlatego też stała się nam Matką w porządku łaski” (*Lumen gentium*, 61).

Nic nie dodając ani nie ujmując jednemu pośrednictwu Chrystusa, Maryja Dziewica jest uznawana i wzywana w Kościele jako Orędowniczka, Wspomożycielka, Pomoc, Pośredniczka. Ona jest wzorem miłości macierzyńskiej która musi ożywiać tych, którzy współpracują – poprzez misję apostolską Kościoła – w odrodzeniu całej ludzkości (zob. LG 65).

W świetle tego nauczania, które należy do eklezjologii II Soboru Watykańskiego, wierni, kierując wzrok na Maryję – świetlany przykład wszelkich cnót – są wezwani naśladować pierwszą Uczennicę, Matkę, której w Janie – u stóp krzyża (zob. J 19,25-27) – został powierzony każdy uczeń, stając się w ten sposób jej dzieckiem i ucząc się od Niej prawdziwego sensu życia w Chrystusie.

W ten sposób – i właśnie wychodząc od miejsca zajmowanego oraz roli pełnionej przez Najświętszą Dziewicę w historii zbawienia – zamierza się w szczególności zawierzyć Marii, Matce Najwyższego i Wiekuistego Kapłana, wszystkich Kapłanów, budząc w Kościele ruch modlitewny, który postawi w centrum adorację eucharystyczną trwającą dwadzieścia cztery godziny na dobę, aby ze wszystkich stron ziemi wznosiła się zawsze do Boga nieprzerwana modlitwa adoracji, dziękczynienia, uwielbienia, prośby i wynagrodzenia, której pierwszorzędnym celem będzie wzbudzić wystarczającą liczbę świętych powołań do stanu kapłańskiego, a zarazem by towarzyszyć w sposób duchowy – w ramach Ciała Mistycznego – poprzez swego rodzaju duchowe macierzyństwo tym, którzy zostali już powołani do kapłaństwa służebnego i są ontycznie upodobnieni do jednego Najwyższego i Wiekuistego Kapłana, aby coraz lepiej służyć Jemu i braciom jako ci, którzy pełnią swój rząd równocześnie w Kościele i wobec Kościoła, uobecniając Chrystusa i reprezentując Go jako Głowę, Pasterza i Oblubieńca Kościoła¹.

¹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Pastores dabo vobis*, 16.

Uprasza się zatem wszystkich biskupów diecezjalnych, którzy w szczególny sposób zdają sobie sprawę ze specyfiki posługi kapłańskiej oraz z tego, że niemożliwe jest zastąpić ją w życiu Kościoła, a także czują, jak pilne jest wspólne działanie na rzecz kapłaństwa służebnego, aby zaangażowali się w popieranie – w różnych środowiskach powierzonego im Ludu Bożego – prawdziwych wieczerników, gdzie duchowni, osoby zakonne i świeccy zjednoczeni między sobą i w duchu prawdziwej komunii poświęcać się będą modlitwie w formie stałej adoracji eucharystycznej, zarówno w duchu wynagradzającym, jak i rzeczywistego i autentycznego oczyszczenia.

W załączeniu przekazuje się broszurę, która pomoże lepiej zrozumieć ducha tej inicjatywy oraz formularz, który proszę odesłać do naszej Kongregacji, jeżeli Ekscelencja zamierza – do czego bardzo zachęcamy – przyłączyć się w duchu wiary do przedstawionego projektu.

Maryja, Matka Jedynego Wiecznego i Najwyższego Kapłana, niech błogosławi tej inicjatywie i oręduje u Boga, wypraszając autentyczną odnowę życia kapłańskiego na podstawie jedynego możliwego wzoru: Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza!

Z serdecznymi wyrazami szacunku, złączeni więzią komunii eklezjalnej, z uczuciami silnej miłości braterskiej”.

* * *

Drugi dokument towarzyszący omawianej broszurze to nota o przydługim tytule: *Nota wyjaśniająca, aby rozwinąć w diecezjach (parafiach, kościołach rektoralnych, kaplicach, klasztorach, wspólnotach zakonnych, seminariach) praktykę stałej adoracji² w intencji wszystkich kapłanów oraz powołań kapłańskich³*. Z tych samych racji, co list, podaje jej tłumaczenie w całości:

„W adhortacji apostołskiej *Sacramentum caritatis* Ojciec Święty Benedykt XVI skonkretyzował niezmiennie nauczanie Kościoła o centralnym miejscu adoracji eucharystycznej w życiu eklezjalnym, poprzez wezwanie do wieczystej adoracji, skierowane do wszystkich Pasterzy – Biskupów i Kapłanów – oraz do Ludu Bożego: «Dlatego wraz

² Przez „adorację stałą” rozumie się nie tylko adorację trwającą bez przerwy, przez całą dobę, ale także stałą ad o jej dostępna dla kapłanów i wiernych w małych wspólnotach.

² rację od wczesnych godzin porannych do późnych godzin wieczornych. Ta druga będzie w rzeczywistości bardziej dostępna dla kapłanów i wiernych w małych wspólnotach.

³ http://www.clerus.org/clerus/dati/2007-12/04-13/NotaE_ita.html (8 XII 2007).

ze zgromadzeniem synodalnym żywo polecam Pasterzom Kościoła oraz Ludowi Bożemu praktykę adoracji eucharystycznej, czy to osobistej, czy wspólnotowej⁴. Wielką korzyścią będzie tu odpowiednia katecheza, która wyjaśni wiernym [wielkie] znaczenie tego aktu kultu, który pozwala głębiej i [owocniej] przeżywać samą celebrację liturgiczną. Następnie, na ile to możliwe, [przede wszystkim] w ośrodkach [bardziej] zaludnionych, byłoby stosowne wyznaczyć kościoły oraz oratoria przeznaczone [w szczególny sposób] na wieczystą adorację. Ponadto polecam, aby w ramach formacji katechetycznej, szczególnie w trakcie [itinerarium] przygotowującego do Pierwszej Komunii Świętej, [wprowadzać dzieci] w znaczenie i piękno [trwania w obecności] Jezusa i podtrzymywać ich zdumienie wobec Jego obecności w Eucharystii» (*Sacramentum caritatis*, 67).

Odpowiadając na apel Ojca Świętego, Kongregacja ds. Duchowieństwa, w ramach powierzonej jej troski o Kapłanów, proponuje, aby:

1. Każda diecezja wyznaczyła Kapłana, który zaangażuje się – o ile to możliwe – na pełny etat w promocję adoracji eucharystycznej i będzie koordynował tę bardzo ważną posługę w diecezji. Angażując się wspaniałomyślnie w tę posługę, on sam będzie miał możliwość żyć tym szczególnym wymiarem życia liturgicznego, teologicznego, duchowego i duszpasterskiego, w miejscu – w miarę możliwości – specjalnie przeznaczonym do tego celu, wybranym przez jego biskupa, gdzie wierni będą mogli korzystać z wieczystej adoracji eucharystycznej. Tak samo jak istnieją sanktuaria maryjne z rektorami wyznaczonymi do tej szczególnej posługi, odpowiadającej na szczególne wymagania, będą mogły istnieć jakby «sanktuaria eucharystyczne» z kapłanami odpowiedzialnymi, którzy będą rozwijali i szerzyli szczególną miłość Kościoła do Najświętszej Eucharystii, godnie celebrowanej i ciągle adorowanej. Taka posługa w gronie prezbiterium będzie przypominała wszystkim kapłanom diecezjalnym, jak to powiedział Benedykt XVI, że «właśnie w Eucharystii znajduje się sekret ich uświęcenia [...]. Prezbiter musi być przede wszystkim tym, który adoruje i kontempluje Eucharystię»⁵.

⁴ Por. *Propositio*, 6; KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DISCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* (17 XII 2001), nr 164-165, Città del Vaticano 2002, s. 137-139; ŚWIĘTA KONGREGACJA OBRZĘDÓW, *Instrukcja Eucharisticum Misterium* (25 V 1967), AAS 57 (1967), 539-573.

⁵ BENEDYKT XVI, *Anioł Pański*, 18 IX 2005.

2. Wyznaczy się szczególne miejsca do stałej adoracji eucharystycznej. W tym celu zachęca się proboszczów, rektorów i kapelanów, by wprowadzili w swojej wspólnotie praktykę adoracji eucharystycznej, zarówno indywidualnej, jak wspólnotowej, według własnych możliwości, a zarazem we wspólnym wysiłku, by umocnić życie modlitwy. Nie zaniedba się zaangażowania w tę praktykę wszystkich żywotnych środowisk, poczynając od dzieci, które przygotowują się do Pierwszej Komunii.

3. Diecezje zainteresowane tą propozycją mogą odpowiedniej pomocy do zorganizowania stałej adoracji eucharystycznej szukać w seminariach, parafiach, rektoratach, oratoriach, sanktuariach, klasztorach, konwentach. Opatrzność Boża pozwoli z pewnością znaleźć także dobrodziejów, którzy wesprą dzieła potrzebne do realizacji tego projektu odnowy eucharystycznej Kościołów lokalnych, jak na przykład: budowę czy przystosowanie miejsc kultu do adoracji wewnątrz wielkich kościołów; zakup ozdobnej monstrancji i godnych paramentów liturgicznych; dofinansowanie promujących adorację publikacji liturgicznych, duszpasterskich i z duchowości.

4. Inicjatywy skierowane do lokalnego duchowieństwa, przede wszystkim te związane z jego formacją ustawiczną, muszą zawsze być przepojone klimatem eucharystycznym. Podkreślać to będzie odpowiedni czas przeznaczony na adorację Najświętszego Sakramentu. Chodzi o to, aby ta adoracja, razem z Mszą Świętą, stała się źródłem siły dla wszelkiego zaangażowania indywidualnego i wspólnotowego.

5. Sposób adoracji eucharystycznej w różnych miejscach może być różny, zależnie od konkretnych możliwości. Na przykład:

- adoracja eucharystyczna wieczysta, przez 24 godziny na dobę;
- adoracja eucharystyczna od wczesnych godzin rannych aż do wieczora;
- adoracja eucharystyczna od godziny... do godziny... każdego dnia;
- adoracja eucharystyczna od godziny... do godziny... w jeden dzień albo kilka dni w tygodniu;
- adoracja eucharystyczna z racji szczególnych wydarzeń, jak święta bądź rocznice.

Kongregacja ds. Duchowieństwa wyraża wdzięczność Ordynariuszom, którzy zechcą być animatorami tego projektu, który z pewnością przyczyni się do duchowej odnowy duchowieństwa oraz Ludu Bożego w Kościołach lokalnych.

Aby móc śledzić z bliska rozwój tego, czego pragnie Ojciec Święty, prosimy Biskupów Ordynariuszy zainteresowanych tą inicjatywą, by poinformowali naszą Kongregację, jak rozwija się stała adoracja eucharystyczna w ich diecezji, wskazując przede wszystkim kapłanów i miejsca, które zostały zaangażowane w ten ważny apostołat eucharystyczny.

Kongregacja ds. Duchowieństwa nie omieszka, w razie potrzeby, udzielić ewentualnych wyjaśnień związanych z tym tematem”.

Jak widać, Stolica Apostolska pragnie ożywić w całym Kościele adorację Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie oraz postawę duchowego macierzyństwa wobec kapłanów. Przyzwyczajiliśmy się, być może, do innego języka i innego rodzaju zaangażowań. Omawiane dokumenty zdają się przypominać słowa Chrystusa, że „każdy uczoney w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13,52).

O. Kazimierz Lubowicki OMI

Giuseppe Alberigo, *Pour la jeunesse du christianisme: Le concile Vatican II 1959-1965*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005, ss. 212.

Kiedy pod koniec lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia papież Jan XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli, 1881-1963), niespodziewanie dla wielu ludzi ogłosił swoją decyzję zwołania nowego soboru, Giuseppe Alberigo, jako młody asystent, rozpoczynał swoją karierę naukową na uniwersytetach w Bolonii i we Florencji. Wówczas to pod wpływem wybitnych nauczycieli, takich jak G. Dossetti, H. Jedin, D. Cantimorii, a także J. Leclerq i wielu innych, kształtowały się jego zainteresowania średniowiecznym obrazem Kościoła, w którym sobory odgrywały rolę dominującą. Zapowiedź zwołania nowego soboru i rozpoczęcie przygotowań stwarzało wyjątkową okazję przypatrywania się temu – na miarę owych czasów – epokowemu wydarzeniu.

Rozpoczęła się więc dla niego – jak sam powiada – fascynująca i niespodziewana przygoda, która go najgłębiej zainteresowała, wpłynęła na całe dalsze życie jako chrześcijanina i badacza, poszerzając jego

horyzonty duchowe i kulturowe. Dawała bowiem mu ona wyjątkową szansę i możliwość poznawania zasadniczych problemów chrześcijańskiego świata, nad którymi miał debatować sobór, i zarazem osobistego doświadczania odnawiającego się duchowego życia Kościoła. Dzięki bliskiej współpracy z kardynałem C. Lercaro, arcybiskupem Bolonii, mianowanym jednym z czterech moderatorów, któremu asystował jako teolog G. Dossetti, G. Alberigo poznawał różne fazy prac soborowych, a przede wszystkim był świadkiem kształtowania się takiej świadomości uczestników soboru, jaka miała ostatecznie nadać nowe oblicze Kościołowi.

Przekonanie o niezwykłym znaczeniu Vaticanum II dla Kościoła i współczesnego świata towarzyszy mu przez długie lata pracy badawczej, a niezmiernie bogate osiągnięcia w dziedzinie publikowania źródeł do badania dziejów soboru pozwalają zaliczyć go do grona najwybitniejszych znawców tego wydarzenia. Zresztą od dziesięcioleci kieruje bolońskim instytutem, który właśnie dzięki niemu jest zasadniczym miejscem studiów i dokumentacji II Soboru Watykańskiego. Jak niedawno doniosła prasa, temu właśnie instytutowi zdecydował się przekazać swoje prywatne archiwum dotyczące udziału w soborze papież Benedykt XVI (Joseph Ratzinger 1927-). Wielkim dziełem G. Alberigo, mam nadzieję, że nie ostatnim, choć badacz przekroczył już osiemdziesiąty rok życia, jest pięciotomowa *Histoire du concile Vatican II*, przygotowana wraz z gronem wybitnych specjalistów zaproszonych do współpracy z całego świata. Znają ją już czytelnicy obszaru języka włoskiego, francuskiego, angielskiego, niemieckiego, hiszpańskiego, portugalskiego, a nawet rosyjskiego. Zainteresowanie świata tymi zagadnieniami świadczy o tym, że nie można właściwie rozumieć współczesnych problemów, jakimi żyje Kościół, bez poznania tego wszystkiego, co zainicjowała śmiała myśl papieża Jana XXIII, co kontynuował jego następca papież Paweł VI (Giovanni Battista Montini, 1897-1978), czego dokonał w cieniu Bazyliki św. Piotra w Rzymie sobór w latach 1962-1965.

W takim kontekście należy odnotować rekomendowaną książkę. Ma ona charakter dobrze udokumentowanego dzieła, co prawda, mniejszych rozmiarów, jej celem jest popularyzacja tego wszystkiego, co zostało pomieszczone we wcześniej opublikowanych opasłych tomach. Świadek owych dziejowych wydarzeń po upływie tylu lat, jako historyk, ma obowiązek pytać, co wiedzą dzisiaj o tym znamienym fakcie jego dzieci, wnuki i ich rówieśnicy. I jeśli już dzisiaj dysponujemy w miarę

dokładnymi wiadomościami, jak dochodziło w auli soborowej do podejmowania ważnych decyzji, z jakimi oczekiwaniami przyjeżdżali do Rzymu reprezentanci wszystkich kontynentów, jakie posiadali oni wyobrażenie o funkcjonowaniu Kościoła, co poszczególne osoby wniosły do redagowanych dokumentów, a nawet jak funkcjonowało całe zaplecze soborowe, gdzie trwały dyskusje i ścierały się rozmaite poglądy – to nie jest to jeszcze cała wiedza, pozwalająca zrozumieć przełom, jaki wówczas właśnie został zapoczątkowany w mentalności ludzi.

Nadto – co powinno być oczywiste dla ludzi wierzących – stale trzeba odpowiadać sobie na pytania o znaczenie tego wydarzenia dla współczesnego życia Kościoła, przed którym wciąż stoi zadanie recepcji jego nauki i realizowania jego ducha na co dzień. Ten bowiem rodzaj zainteresowania i tak ukierunkowanych dociekań pozwala rozumieć II Sobór Watykański jako nową Pięćdziesiątnicę, a tym samym przybliżyć się do tego właśnie, co w istocie stanowi jego sens jako duszpasterskiego i ekumenicznego, kościelnotwórczego faktu, wychylonego odważnie w przyszłość. Kościół bowiem zdecydowanie podjął wówczas odnowiony wysiłek głoszenia prawdy Ewangelii wszystkim ludziom, a jednym z ważnych kryteriów tej pracy jest *aggiornamento*.

Trzeba zwrócić uwagę na tę niezwykle cenną pozycję. Przystępując do lektury, warto zastanowić się i zauważyć, jaki sposób autor wybrał, aby przedstawić swoją wiedzę, podzielić się osobistym doświadczeniem i zarazem przekonać czytelnika, że oto mamy do czynienia z dziełem Kościoła zgromadzonego na II Soborze Watykańskim, który w efekcie przyczynił się do radykalnego odmłodzenia oblicza chrześcijaństwa. Ten bowiem aspekt wydaje się sugerować tytuł publikacji. Dzisiaj już tylko najstarsi z żyjących, ci, których dorosłe życie przypadło na okres przedsoborowy, korzystając z własnego doświadczenia wiary, mogą także dzięki tej lekturze dostrzec, jak głęboki przełom w myśleniu i postępowaniu ludzi zapoczątkował ten właśnie sobór. Opracowane wówczas i przyjęte dokumenty, konstytucje, dekrety i deklaracje, wytyczające nowe perspektywy dla Kościoła obecnego w świecie i pośród świata, stanowią świadectwo tamtego wydarzenia, ale pełnią też w dalszym ciągu rolę swoistego drogowskazu, którego nie powinno się nie zauważać. Uświadomienie sobie tego faktu motywuje i sprzyja poznaniu treściowego bogactwa doktrynalnych dokonań, które wypada docenić po uważnym studium przynoszącym niewątpliwie poznawczą i duchową korzyść czytelnikowi.

Przyjemność i korzyść płynąca z lektury jest – jak uważam – co najmniej dwójakiego rodzaju. Po pierwsze, mamy oto do czynienia ze studium II Soboru Watykańskiego, zaprezentowanym przez wybitnego historyka. Po drugie zaś, jest to świadectwo chrześcijanina wciąż zaangażowanego w to wydarzenie, które dociera do nas w takiej formie. Owo zaangażowanie, głęboko motywowane zresztą dobrze pojętym soborowym duchem, trzeba rozumieć jako nieustanną *re-transmisję* z pokolenia na pokolenie tej samej, niezmiennej prawdy Ewangelii, jednak wciąż w nowej szacie i formie. Chodzi bowiem o to, by Dobrą Nowinę ludzie zawsze postrzegali jako swoją wartość zbawczą. Dogłębna recepcja doświadczenia i nauczania soborowego jest procesem złożonym i wymagającym dłuższego czasu. Nie sprzyja jej współcześnie lansowany na każdym kroku typ kultury preferujący jako ideał pośpiech, natychmiastową konsumpcję, a w szczególności krótką pamięć – trzeba, wmawia się po prostu każdemu, jak najszybciej zapomnieć o wszelkim wczorajszym doświadczeniu. Jednakże kształtowanie umysłowości i trwałej postawy wiary wymaga czasu mierzonego niekiedy pokoleniami. Kościół zdaje sobie sprawę z tej sytuacji i zadań, jakie winien pełnić z woli swojego Założyciela. Stąd też nie może dziwić, że zaangażowanie, świadomy udział wszystkich ludzi, duchownych i świeckich, w misji Kościoła, rozumianej jako międzypokoleniowa wymiana wartości Ewangelii, wyrasta niczym zasadniczy imperatyw II Soboru Watykańskiego.

Ks. Andrzej Nowicki

Krzysztof Leśniewski, *„Nie potrzebują lekarza zdrowi”... Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, ss. 434.

W recenzowanej pracy autor na podstawie bogatego materiału źródłowego, tj. 70 dzieł filokalicznych, wchodzących w skład *Filokalia ton hieron neptikon*, które zostały napisane przez 31 autorów, oraz dokumentów zwierzchników monasterów z góry Athos (tzw. *tomos*) (s. 28), podjął się trudnego zadania, a mianowicie, przedstawienia hezychastycznej metody uzdrowienia człowieka. Wydaje się, że koncepcja książki została w całości gruntownie przemyślana, co sprawia,

iz jest ona logiczna i poprawna. Całość przeanalizowanej problematyki, będącej wynikiem wieloletnich badań p. Leśniewskiego, została zaprezentowana w czterech rozdziałach. W pierwszym z nich autor ukazał „kluczowe pojęcia antropologii hezychastycznej” (s. 33-152), poprzez które stara się odpowiedzieć na podstawowe pytanie: „kim jest człowiek?”. W odpowiedzi na zarysowany problem przywołuje zasadnicze pojęcia antropologiczne, takie jak: dusza (gr. *psyche* – s. 55-68), umysł (gr. *nous* – s. 68-83), serce (gr. *kardia* – s. 83-92), ciało (gr. *sarks* i *soma* – s. 92-122). Dzięki wspomnianej systematyzacji przywołanych pojęć oraz ich wzajemnej zależności i powiązaniu p. Leśniewski stara się pokazać, w czym tkwi istota jedności w człowieku i jaki wpływ na jej osiągnięcie może mieć sama metoda terapii hezychastycznej.

W drugiej części podjętych rozważań autor zdaje się poszukiwać odpowiedzi na pytania związane z „hezychastyczną diagnozą zaburzeń psycho-fizyczno-duchowych”, skoncentrowanej na istniejących w człowieku „trzech wymiarach”, a więc: ciała, duszy i ducha (s. 153-218). Punktem wyjścia jest rozpoznanie pierwotnych zaburzeń na poziomie wyobraźni, co negatywnie skutkowało w człowieku poprzez „złe myśli” (gr. *poneros logismos*) i „owoc” ich działania, a mianowicie, namiętności, które – niekontrolowane – przeradzają się w patologiczne pożądlivości (gr. *pathos*). Ciekawym i interesującym dopełnieniem podjętych rozważań wydają się refleksje p. Leśniewskiego dotyczące relacji chrześcijańskiej *pathi* do emocji odczytywanych i analizowanych poprzez pryzmat psychologii (s. 212-217). Autor słusznie zauważa, że w wyniku zaistniałych w minionych dwóch wiekach przemian pojęciowych, do jakich doszło na gruncie antropologii i psychologii, przy równoczesnym „odrzuconiu wymiaru duchowego człowieka”, nastąpił proces „zubożenia” człowieka, który uwidocznił się zwłaszcza w działaniach na gruncie psychoterapeutycznym (s. 216).

Z kolei rozdział trzeci podejmuje ważność „warunków *sine qua non* skutecznej terapii hezychastycznej” (s. 219-298). P. Leśniewski analizuje (oczywiście za ojcami filokalicznymi) te rzeczywistości (*nous* i *kardia*), które podlegają terapii, by w efekcie człowiek mógł faktycznie poprzez wewnętrzne oczyszczenie otworzyć się na Boga (s. 238). Pozytywnym skutkiem takiej postawy, jak zauważa to autor, jest m.in. „świadome oczekiwanie na śmierć”, co więcej, myślenie o Sądzie Bożym (s. 248n) oraz „dar łoż” (s. 251n). Opisane zjawiska pozwalają w efekcie pozytywnie wpływać na proces „kontroli serca”, które będąc zarówno

„siedliskiem dobrych, jak i złych myśli”, wymaga szczególnego oczyszczenia.

Natomiast w rozdziale czwartym czytelnik ma możliwość zapoznać się z istotnymi „zaleceniami terapii hezychastycznej” (s. 299-377). Punktem wyjścia są w tym względzie różnego rodzaju zaburzenia o charakterze psycho-fizyczno-duchowych (s. 304-317), przy równoczesnym zaakcentowaniu uzdrawiającej praktyki modlitwy (s. 319-336). Niezmiernie ważną w terapii hezychastycznej, jak jednoznacznie zaznacza to w swej książce p. Leśniewski, jest modlitwa psalmami oraz „modlitwa Jezusowa” (s. 336-369), której celem jest ustawiczna „pamięć o Bogu” (gr. *mneme tou Theou* – s. 369-377). Przy omawianiu wspomnianego zagadnienia autor, co niezmiernie ważne i charakterystyczne dla modlitwy Jezusowej, wskazuje także na rolę, jaką w tym względzie odgrywa m.in. „postawa ciała”, „kontrola oddechu” oraz „stopień koncentracji umysłu na Bogu”.

Niezmiernie ciekawe wydają się także wnioski końcowe (s. 379-390), zawierają one bowiem nie tylko próbę podsumowania podjętych przez p. Leśniewskiego badań, ale są zarazem przejawem jego naukowej wnikliwości i dojrzałości. Czytelnik raz jeszcze może nabrać przekonania, że dla ojców filokalicznych metoda hezychastyczna była „naturalnym” procesem osiągania duchowej dojrzałości oraz skuteczną możliwością walki tak z niedomaganiem ciała, jak ducha i duszy (s. 386 n). Ciekawe wydają się także praktyczne wnioski wskazujące teologii pole do dalszych w tym względzie poszukiwań i badań (s. 388-389).

Jeżeli można wskazać na pewnego rodzaju „słabe punkty” recenzowanej pracy, to wydaje się, że ze względu na niekwestionowany jej walor, warto by pokusić się o opracowanie stosownych indeksów, tj. osobowego i rzeczowego. Dla osób bowiem, które nie mają odpowiedniej wiedzy ani teologicznego przygotowania, tego rodzaju indeksy stanowić mogą dodatkowe źródło informacji.

Pobieżna lektura książki autorstwa p. Krzysztofa Leśniewskiego pozwala zauważać także pewnego rodzaju brak odpowiednich proporcji, a mianowicie rozdział pierwszy (s. 33-152) wydaje się zbyt obszerny. Jednak gruntowniejsze wniknięcie w prezentowaną treść przekonuje czytelnika, że to szerokie wprowadzenie w antropologię pomaga w lepszym i głębszym spojrzeniu na prezentację pozostałych zagadnień.

Ogólna ocena recenzowanej książki jest bardzo pozytywna. P. Leśniewski wykazał się zarówno wielką erudycją, jak i naukową dociekliwością. Z kolei wynik przekazanych czytelnikowi dokonań

można uznać za oryginalny. Warto również zauważyć, że dzięki autorowi samą metodę hezychastycznego uzdrowienia człowieka traktować można jako środek w międzyreligijnym dialogu ekumenicznym.

Książkę polecam, mając głębokie przekonanie, że jej treść jest niezmiernie ważnym i ciekawym przyczynkiem dla rozwoju naszej rodzimej teologii.

Ks. Jarosław M. Popławski

Tadeusz Biesaga SDB, *Elementy etyki lekarskiej*, Wydawnictwo Medycyna Praktyczna, Kraków 2006, ss. 192.

Medycyna cieszy się w Polsce wysokim szacunkiem, a lekarze dużym zaufaniem społecznym. Jest to głównie wynikiem zasług lekarzy dla ochrony życia i zdrowia społeczeństwa. Te zaś zasługi są uwarunkowane w istotnej mierze wysokim poziomem moralnym całych pokoleń lekarzy. Jeśli zaś w ostatnim półwieczu, w okresie rządów totalitarnej dyktatury dało się stwierdzić symptomy obniżenia morale społeczeństwa, a w nim polskiej medycyny, to ostatnio zaznaczył się wyraźnie nurt odnowy. Wyrazem tego są coraz to nowsze kodeksy etyki lekarskiej, których zadaniem jest lepsze słuźenie pacjentom przez personel medyczny.

Omawiana pozycja książkowa jest właśnie próbą zaprezentowania współczesnej etyki lekarskiej. Oprócz konkretyzacji treści normatywnej tej etyki, uzasadnia się w niej w sposób metodycznie i merytorycznie pogłębiony, sięgając nawet do ostatecznych antropologicznych przesłanek, zasadnicze normy etyczne obowiązujące w medycynie. Autorem istotnych elementów etyki lekarskiej jest wybitny profesor Papieskiej Akademii Teologicznej Krakowie, o. Tadeusz Biesaga. Jest on kierownikiem Katedry Bioetyki tejże uczelni. Niniejsza książka jest zwińczeniem jego teoretycznych poszukiwań podstaw bioetyki i etyki lekarskiej, przedstawianych w różnych artykułach oraz napisanych pod jego kierunkiem pracach, takich jak: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, *Systemy bioetyki*, *Bioetyka polska*, *Bioetyka personalistyczna*, opublikowanych w Wydawnictwie Naukowym PAT w Krakowie. Powyższe prace oraz artykuły ukazujące się w czasopiśmie „Medycyna Praktyczna”, które składają się na obecną książkę, mają za zadanie przedstawić najbardziej draźliwe i trudne problemy etyki lekarskiej. Chodzi w nich m.in. o to, aby nie utknąć w samych filozoficzno-

teoretycznych analizach, ale przywołując skomplikowaną rzeczywistość współczesnej medycyny oraz posługując się pojęciami antropologii i etyki filozoficznej, sformułować praktyczne wskazówki etyczne.

Jak słusznie zauważa autor, etyka medyczna, w tym etyka lekarska, jest dziś sceną ścierania się różnych tendencji związanych z rozwojem medycyny i biotechnologii. Przyjęcie błędnych norm etycznych na tym terenie jest niebezpieczne nie tylko dla zawodu lekarza, lecz także dla całej kultury ludzkiej. Ze względu na przyspieszony rozwój nauk biologicznych, medycznych i technicznych konieczna jest nad nimi większa refleksja humanistyczna, filozoficzna i etyczna. Niniejsza pozycja książkowa ukazuje właśnie spotkanie filozofii i medycyny jako konieczne i przydatne dla obu stron.

W rozdziale pierwszym pt. *Dokumenty źródłowe etyki lekarskiej* T. Biesaga przywołuje zasadnicze intuicje tej etyki, tkwiące zarówno w dawnych, jak i współczesnych dokumentach, takich jak przysięga Hipokratesa czy *Kodeks etyki lekarskiej*. Wskazuje również na kartę pracowników służby zdrowia, opracowaną przez Papieską Komisję ds. Służby Zdrowia pt. *Karta Pracowników Służby Zdrowia* (1995) oraz *Europejską Konwencję Bioetyczną* (1997).

Historyczno-społeczno-zawodowe źródła tej etyki zostały w rozdziale *Filozoficzne podstawy etyki lekarskiej* zestawione z analizami z zakresu filozofii, antropologii i etyki. Spór o człowieka okazał się czymś zasadniczym również dla etyki lekarskiej. Jest to spór z antropologami redukcjonistycznymi, którzy stosują zawężone pojęcie osoby ludzkiej.

W kolejnych rozdziałach książki, zatytułowanych *Etyka początku życia* i *Etyka końca życia*, Autor formułuje wskazania normatywne wobec takich problemów, jak: aborcja, klonowanie człowieka, pozyskiwanie komórek macierzystych, definicja śmierci, dawstwo organów do transplantacji oraz eutanazja czy uporczywa terapia. Wskazania te przywołują i jednocześnie chronią podmiotowość ontyczną, antropologiczną i etyczną pacjenta w różnych etapach i stanach jego życia. Dzięki temu dobro pacjenta przeciwstawione jest tendencjom podporządkowania go korzyściom naukowo-technicznym i ekonomiczno-społecznym. Takie podejście gwarantuje humanistyczny kierunek rozwoju współczesnej biotechnologii i medycyny. Pozwala uniknąć uprzedmiotowienia i dyskryminacji pewnych grup ludzi przez stosowanie nauki i techniki do realizacji ideologicznych celów narodu, klasy czy też globalnie pojętej ludzkości.

Do kogo autor kieruje niniejszą pracę? Otóż jako syntetyczne opracowanie etyki lekarskiej, może stać się ona użyteczna zarówno dla studentów medycyny, jak i dla pracujących w swym zawodzie lekarzy. Przyczyniając się podniesienia świadomości etycznej i moralnego poziomu adeptów medycyny polskiej, podniesie też zaufanie w społeczeństwie do nich i do ich pracy.

Ks. Tadeusz Reroń

Zbigniew Barciński (red.), *Vademecum katechety. Metody aktywizujące*, Wydawnictwo M, Kraków 2006, ss. 619.

Autorzy *Vademecum* próbują zrealizować myśl Konfucjusza: „Powiedz mi, a zapomnę, pokaż, a zapamiętam, pozwól wziąć udział, a zrozumieć”. Z tego też powodu książka proponuje współczesnemu katechecie, aby – najczęściej, jak to możliwe – stosował metody aktywizujące, a więc takie, które polegają na zaangażowaniu wychowanka poprzez umożliwienie mu samodzielnego rozwiązywania zadań i problemów. Takie założenie wydaje się słuszne i zgodne z wymogami współczesnej dydaktyki, która – można by rzec – nawiązuje do słów autora *Małego Księcia*: „aby zdobywać wielkość, człowiek musi tworzyć, a nie odtwarzać”.

Postulując wszechstronną aktywizację, twórcy *Vademecum* są świadomi zaleceń zawartych w najnowszych dokumentach katechetycznych dotyczących kryteriów doboru metod. Zwracają uwagę na fakt, że treści nauczania katechetycznego winny być skorelowane z metodami nauczania. Aby ziarno słowa Bożego mogło zakiełkować i dojrzeć w dobrej glebie, musi zostać zasiane we właściwy sposób i przez zdolnego siewcę. Dobór metod nauczania katechetycznego winien być dokonywany zarówno ze względu na katechizowanych i ich poziom intelektualny, jak i ze względu na cele, jakim ma służyć dana jednostka katechetyczna, a także ze względu na środowisko nauczania. Różnorodność stosowanych w katechezie metod wynika w pewnym stopniu z pluralizmu zadań nauczania katechetycznego oraz wielowymiarowej rzeczywistości świata, w jaki katecheza ma wprowadzać ucznia Jezusa Chrystusa. Wszystkie metody, jakimi posługuje się katecheza, winny harmonijnie łączyć się i uzupełniać, przede wszystkim ze względu na postulat integracji celów i treści

nauczania, jak również ścisłego związku, jaki winien łączyć katechezę z pozostałymi formami działalności duszpasterskiej.

W pierwszej części *Vademecum* znajdują się opisy 176 metod aktywizujących. Zawierają one metody dramowe, dyskusyjne, twórczego myślenia, plastyczne, pracy z formularzem, z kartami dialogowymi, metodę projektu, utrwalania wiadomości, informacji zwrotnej, metody integracyjne i tworzenia małych grup. Większość tych metod to praktyczne i sprawdzone sposoby aktywizacji katechizowanych.

W drugiej części znajduje się 201 pomysłów na scenariusze katechez, z wykorzystaniem zaprezentowanych wcześniej metod. Proponowane scenariusze zostały przygotowane odrębnie dla poszczególnych grup wiekowych (małe dzieci, dzieci w wieku szkolnym, młodzież, dorośli), a rozpisane są według następujących zadań katechezy: rozwijanie poznania wiary, wychowanie liturgiczne, formacja moralna, nauczanie modlitwy, wychowanie do życia wspólnotowego, wprowadzenie do misji. Niektóre scenariusze mogą wydawać się zbyt syntetyczne, lecz niewątpliwym walorem jest ich praktyczność.

Trzecia część jest oryginalnym przewodnikiem na drogach konstruowania scenariuszy z wykorzystaniem metod aktywizujących. Autorzy kompetentnie wprowadzają w tajniki tworzenia konspektów i prowadzą krok po kroku do realizacji celów katechezy. Sformułowania celów stanowią autorski pomysł twórców *Vademecum* i są próbą modyfikowania celów zawartych w najczęściej spotykanych podręcznikach katechetycznych. Takie ujęcie z jednej strony odbiega od powszechnie przyjętych rozwiązań, z drugiej natomiast inspirowane do odrzucenia niebezpiecznej schematyczności i prowokuje do myślenia.

Czwarta część jest praktycznym poradnikiem dotyczącym efektywnego prowadzenia zajęć. Znajdujące się tutaj wskazówki dotyczą dwóch obszarów. Pierwszy z nich obejmuje rozwiązywanie problemów, z jakimi katecheta może się zetknąć w trakcie aktywizowania katechizowanych. Drugi to praca katechety nad własnym rozwojem, nad pokonywaniem wewnętrznych barier w efektywnym prowadzeniu zajęć aktywizujących.

Redaktor i autorzy *Vademecum* znani są teoretykom i praktykom, katechezy szczególnie z publikacji na łamach miesięcznika „Katecheta”, a także z licznych warsztatów metodycznych prowadzonych na terenie całej Polski, jak również poza jej granicami. Wielu twórców tej pozycji to również czynni nauczyciele religii w różnych typach szkół. Połączenie teorii z praktyką gwarantuje wysoką jakość propozycji, a jednocześnie

uwzględnienie realiów polskiej szkoły i innych środowisk wychowawczych. Ze względu na swoją praktyczność i przejrzystość ujęcia *Vademecum* jest cenną pomocą dla katechetów w posłudze dzieciom, młodzieży i dorosłym oraz przyczynkiem do rozwoju indywidualnego katechizowanych, jak również tworzenia się więzów wspólnotowych wśród ludzi wierzących.

Ks. Piotr Sroczyński

Z ŻYCIA WYDZIAŁU

LAUDACJA

podczas nadania doktoratu *honoris causa*
abp. prof. zw. dr. hab. Alfonsowi Nossolowi
(15 XI 2007)

Śląsk, z którego pochodzi nasz Dostojny Doktor *honoris causa*, Ksiądz Profesor Doktor hab. Alfons Nossol, ordynariusz diecezji opolskiej i Wielki Kanclerz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, jest pod względem cywilizacyjnym jednym z najlepiej rozwiniętych regionów Polski. Ludność Śląska ma słowiańską proveniencję. Nazwa „Śląsk” przyjęła się w XI wieku. Dzięki Kościołowi katolickiemu Śląsk nie był nigdy regionem zamkniętym. Ślązacy dzięki głębokiej wierze wnieśli w ciągłą historię istotny i oryginalny wkład w budowę gmachu kultury europejskiej. Kultura Śląska jest wypadkową wielu kultur europejskich, ale nade wszystko kultury polskiej, niemieckiej, morawskiej i czeskiej.

Granice Śląska pokrywały się mniej więcej z granicami erygowanej w 1000 roku w Gnieźnie diecezji wrocławskiej, a Opolanie byli jednym ze śląskich plemion, poświadczonym źródłowo już w IX wieku. Do roku 973 ziemie śląskie należały pod względem kościelnym do diecezji rensburskiej. Po utworzeniu diecezji praskiej w 973 roku Śląsk znalazł się w metropolii mogunckiej, a po roku 1000 – w metropolii gnieźnieńskiej. Za rządów pobożnego księcia Henryka Brodatego i jego świętej małżonki, św. Jadwigi Śląskiej, patronki całego Śląska, stąd wyszły idee zjednoczeniowe rozbitej na dzielnice Polski. Ziemie te chcieli zniszczyć Mongołowie. W walce z nimi na Dobrym Polu pod Legnicą poniósł śmierć syn św. Jadwigi Śląskiej, książę Henryk Pobożny. Uratował Europę przed hordami Mongołów. Zginął jako męczennik za wiarę w walce z niewiernymi, za ten czyn powinien być dziś czczony jako święty. W czasie bitwy pod Legnicą wypowiedział

zdanie zapisane w źródłach po polsku: „Gorze nam się stało”. Zdanie to wyprzedza pod względem chronologicznym zdanie zapisane w *Księdze Henrykowskiej* około roku 1270: „day ut ia pobrusa a ti pozivai” („daj, ja będę meł, a ty odpoczywaj”).

Śląskowi nasz kraj zawdzięcza głęboką pobożność maryjną i wysoką kulturę duchową. Dzięki niej Ślązacy nie dali się wynarodowić, i to nie tylko przez trwający 123 lata okres niewoli narodowej, ale przez blisko 600 lat. Śląsk wydał na przestrzeni dziejów wielką liczbę świętych, błogosławionych i kandydatów do chwały ołtarza oraz mężów nauki i pióra. Należy do nich między innymi ks. prof. Witelon (zm. 1314), największy astronom przed Kopernikiem (zm. 1543), Peregryn z Opola, Peregryn z Legnicy, Jan z Kluczborka – nauczyciel Mikołaja Kopernika na Uniwersytecie Jagiellońskim, który wygłosił pamiętne kazanie po słynnym zwycięstwie króla Władysława Jagiełły pod Grunwaldem w 1410 roku. Do wybitnych zakonodawców należą: tercjarka z Prudnika, Klara Dorota Wolff (zm. 1853), założycielka elżbietanek i pierwsza ich przełożona generalna; bł. Maria Luiza Merkert (zm. 1873), 30 września 2007 roku ogłoszona w Nysie błogosławioną, dzięki niestrudżonym zabiegom abp. A. Nossola. Należą do nich także: założyciel jadwizanek, sługa Boży ks. prałat Robert Spiske (zm. 1888), założycie Sióstr Maryi Niepokalanej, sługa Boży ks. Jan Schneider (zm. 1876), który składał egzamin dojrzałości w gimnazjum „Carolinum”, gdzie również maturę zdawał nasz Doktor *honoris causa*; wybitną założycielką Sióstr Bożego Serca jest Ślązaczka, sługa Boża Gabriela Klauza (zm. 1942); Ślązaczką jest także założycielka michalitek, Anna Kaworek (zm. 1936), rodaczka abp. Alfonsa Nossola, urodzona w Biedrzychowicach koło Głogówka

Do tych największych Ślązaków na przestrzeni tysiącletniej historii należy także Arcybiskup Alfons Nossol, największy bezsprzecznie wśród śląskich teologów, autorytet naukowy.

Alfons Nossol urodził się na terenie diecezji wrocławskiej, w Broczu, 8 sierpnia 1932 roku, w wielodzietnej rodzinie robotniczej Alfonsa i Jadwigi. Wszyscy jego bracia byli ministrantami. Ojciec był górnikiem. Pracował w kopalniach niemieckich i polskich. Na styl życia Alfonsa Nossola duży wpływ wywarła bardzo pobożna i inteligentna matka. Do szkoły powszechnej uczęszczał w rodzinnej wiosce.

Gdy Alfons Nossol miał siedem lat, wybuchła druga wojna światowa. Przeżył ją bardzo boleśnie. W czasie wojny zapisał jedną z najpiękniejszych kart w swoim życiu, kiedy niósł wraz ze swoją matką pomoc Żydom, prześladowanym przez hitlerowski nazizm. Udzielanie

takiej pomocy było połączone z wielkim ryzykiem i mogło pociągnąć trudne do przewidzenia konsekwencje. Była to nie tylko pomoc żywnościowa: krzepił ich dobrym słowem, rozmawiał z nimi po niemiecku, w języku, który dobrze znali, dla wielu z nich był to język serca (*Herzensrede*). W języku serca człowiek nawiązuje kontakt z Bogiem, modli się, liczy, a gdy trzeba – złorzeczy. Także dla niego językiem serca była mowa niemiecka. Jako arcypasterz opolski często posługuje się tym językiem.

Tuż przez wejściem na Opolszczyznę wojsk sowieckich wyjechał do Bawarii jego proboszcz Paul Matheja. W okresie drugiej wojny światowej życie Alfonsa Nossola było nieraz zagrożone. Żołnierze sowieccy nie respektowali żadnych zasad moralnych: 19 marca 1945 roku rozstrzelali trzech jego kolegów. Przed śmiercią kazano im wykopać dla siebie groby. Rosjanie nie pozwolili na ich pochówek na cmentarzu. Jednakże pod osłoną nocy, na prośbę matek zamordowanych chłopców, Alfons Nossol przeniósł ich ciała na cmentarz i odprawił w języku łacińskim prowizoryczny pogrzeb. Miał wówczas dwanaście lat. Ten fakt zapowiadał jego przyszłe kapłaństwo.

Czasy drugiej wojny światowej pod wieloma względami przypominały najazd Wandalów na stolicę biskupią św. Augustyna – Hippone. Umiłowany przez abp. Nossola teolog i biskup nie przeżył tego wyniszczającego najazdu barbarzyńców – zmarł w czasie oblężenia miasta. Arcybiskup Alfons Nossol przeżył gehennę tych ponurych czasów, jednak gehenna ta wpisała się głęboko w jego pamięć. Na zawsze zapamiętał rabunki i napady sowieckich żołnierzy, akcje bezmyślnego niszczenia zabytków kultury, grabieże i napady na mieszkania prywatne. Mieszkanie jego rodziców również było zagrożone. Trudno zapomnieć grozę niepewności jutra, eksmisji na rzecz repatriantów.

Na całe życie utkwiał mu w pamięci obraz palenia książek z biblioteki na placu szkolnym. Płonącego stosu książek bibliotecznych pilnował żołnierz sowiecki z karabinem w ręku. Kiedy odszedł na chwilę, aby się posilić, Alfons Nossol, który z bliska przyglądał się akcji, zabrał ze stosu trzy jeszcze nienadpalone książki. Był to niemiecki przekład książki Henryka Sienkiewicza *Quo vadis*, podręcznik pt. *Fizyka dla wszystkich* i jednotomowa encyklopedia Brockhousa. Z tego podręcznika do fizyki przeczytał opis działania telewizji kolorowej i bomby atomowej, która w zamierzeniu wodza Trzeciej Rzeszy Niemieckiej, Adolfa Hitlera, miała być cudowną bronią u schyłku drugiej wojny światowej. Tu już ujawnił

się bardzo pozytywny stosunek A. Nossola do książki jako źródła informacji. W jego bibliotece podręcznej, liczącej obecnie ponad dwadzieścia tysięcy jednostek bibliotecznych, znajdują się nawet dzieła klasyków marksizmu, z dziełami wodza rewolucji bolszewickiej z 1917 roku na czele.

W czasie nauki gimnazjalnej w Głogówku ujawniły się jego niepospolite zdolności do nauk matematyczno-fizycznych. Tabliczkę mnożenia znał do drugiej dziesiątki. Na wrywki wiedział, ile jest na przykład 15×19 . Ale znał to po niemiecku, w języku serca. Po polsku robił błędy. Drogę do gimnazjum w Głogówku, liczącą dwanaście kilometrów, pokonywał pieszo. W klasie gimnazjalnej jego koledzy i koleżanki – wszyscy byli repatriantami. Kiedy jednak zauważyli, że zadania z matematyki, fizyki i chemii rozwiązuje najszybciej i bezbłędnie, nabrali dla niego respektu i z życzliwością poprawiali jego polszczyznę. Ustawiali się do niego w kolejce, żeby im coś objaśnić z nauk ścisłych. Koledzy bardziej pragmatyczni prosili go wprost, by dał im odpisać wypracowania. Z czasem – dzięki dziełom Sienkiewicza – opanował język polski perfekcyjnie i górował także w tej dziedzinie nad kolegami zza Bugu, a nawet z centralnej Polski.

Dzięki pomocy swego proboszcza i kierownika szkoły przeniósł się do słynnego gimnazjum „Carolinum” w Nysie, gdzie studiowali wybitni Polacy w dobie Pierwszej Rzeczypospolitej. W tym też gimnazjum uczył się obecny relator w Kongregacji do spraw Kanonizacyjnych, ojciec prof. dr hab. Ambroży Eszer OP. Religii w tym gimnazjum nauczał słynny misjonarz i uczony, o. Feliks Zapłata (werbista). W nyskim gimnazjum zafascynował się literaturą polską, nade wszystko zaś dziełami Adama Asnyka oraz śląskiego poety pochowanego na nyskim cmentarzu, Josepha von Eichendorffa.

Powołanie do kapłaństwa zrodziło się u niego, gdy był ministrantem i z proboszczem odwiedzał chorych. Proboszcz wypytywał go po drodze o to, jak jego kazania odbierane są przez parafian. Mówił śmiało i odważnie o sprawach, których nie pojmuje on i mama. Proboszcz przyjmował uwagi i dostosowywał kazania do potrzeb wiernych. Jednakże ani jego umiłowana mama, ani proboszcz nie zachęcali go nigdy do obrania stanu duchownego. Matka uświadamiała mu, że kapłaństwo to droga na Kalwarię, płynięcie pod prąd i wieczna służba – często niewdzięczna służba dla innych. Wielkie wrażenie wywarł na nim i na całym jego życiu krzyż obok Żużeli, z napisem: „Nie przechodź obok mnie bez pozdrowienia; pamiętaj, że jestem twoim Zbawicielem”.

Po złożeniu egzaminu dojrzałości w Nysie zdecydował się na studia teologiczne. Jego ojciec był uradowany tą decyzją. Matka – choć nie wyraziła entuzjazmu, to jednak w pełni uszanowała jego decyzję o poświęceniu się Bogu. Studia teologiczne odbył w latach 1951-1957 – było to apogeum stalinizmu w Polsce, podobnego pod wieloma względami do hitlerowskiego nazizmu.

W czasie studiów seminaryjnych w Nysie wypracował w sobie przekonanie, że nie można być kapłanem połowicznie. Połowiczni kapłani nie mogą być szczęśliwi. Agresywny komunizm uszczęśliwiał wówczas społeczeństwo w sposób siłowy – zniewalając je. W okresie studiów seminaryjnych pełnił – podobnie jak we Wrocławiu bp Józef Marek – funkcję kłeryka odpowiedzialnego za sprawy gospodarcze. Z funkcji tej w przekonaniu rektora Wyższego Seminarium Duchownego, ks. Jana Tomaszewskiego, wywiązywał się wzorowo. Tu tkwi jedna z przyczyn, dlaczego został zaraz po święceniach kapłańskich wytypowany wraz z grupą dziesięciu kolegów na studia specjalistyczne z zakresu teologii dogmatycznej na Katolicki Uniwersytet Lubelski.

Studia teologiczne w Nysie rozpoczęło wraz z nim 106 kłeryków. Do prezbiteratu dopuszczono 57 alumnów. Święceń kapłańskich udzielił mu 23 czerwca 1957 roku w katedrze opolskiej pw. św. Krzyża bp dr Franciszek Jop. Pod względem wiedzy i wewnętrznej dyscypliny przypominał on kardynała dr. Georga Koppa, a pod względem sposobu urzędowania i stosunku do duchowieństwa i wiernych – świętobliwego księcia, kardynała dr Adolfa Johannes Bertrama (zm. 1945), który w oczach duchowieństwa śląskiego stanowił wzór katolickiego biskupa.

Marzeniem młodego neoprezbitera Alfonsa Nossola była praca duszpasterska. Cieszył się z przyjęcia święceń prezbiteratu. Okres do przyjęcia sakry biskupiej należy do najszcześniejszych lat w jego życiu. Krzyż pojawił się na ścieżkach jego życia wraz z przyjęciem sakry biskupiej. Za przyjęcie święceń biskupich nie dziękował Bogu ani 17 sierpnia 1977 roku, ani nigdy potem. Pod tym względem różni się od św. Augustyna, który nie chciał być księdzem, ale cieszył się bardzo konsekracją biskupią.

Po święceniach kapłańskich bp F. Jop poinformował go o wytypowaniu na studia specjalistyczne w zakresie dogmatyki. Jego marzeniem była filozofia, ale bp Jop powiedział mu proroczco, że po studiach będzie duszpasterzem duszpasterzy.

Jako student KUL zamieszkał wraz ze swoimi jedenastoma kolegami w jednym dużym pokoju, w konwiktie przy ówczesnej ulicy Nowotki. W

czasie studiów w Lublinie ciężko zachorował na żołądek. Przeszedł ciężkie operacje i wydawało się, że nic go już nie uratuje od śmierci. Uratowała go jednak Matka Boska Piekarska z katedry opolskiej, w której przyjął święcenia prezbiteratu i przy której spoczęły doczesne szczątki jego biskupa konsekratego, dr. Franciszka Jopa. Od tego czasu pogłębiła się jego miłość do Matki Boskiej i do św. Jadwigi, Patronki Śląska, której imię nosiła jego matka.

W czasie studiów napisał już na drugim roku pracę magisterską na temat religijnego poznania Boga w twórczości kolońskiego filozofa Johanna Hessena. Jego promotor, obecnie sługa Boży, ks. prof. dr hab. Wincenty Granat, uznał tę pracę – ze względu na jej odkrywczy charakter – za rozprawę doktorską; na magisterium przeznaczył tylko jej część o augustyńskim poznaniu Boga. Magisterium i licencjat uzyskał 17 lutego 1959 roku, a 22 stycznia 1961 roku odbył się jego przewód doktorski. Od 1961 roku był wykładowcą teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Nysie. W latach 1962-1963 pełnił w tym seminarium funkcję prefekta. W latach 1968-1977 był adiunktem w Katedrze Teologii Dogmatycznej KUL. Dnia 22 stycznia 1976 roku odbyła się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim jego habilitacja na podstawie dotychczasowego dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej dotyczącej chrystologii słynnego teologa szwajcarskiego Karla Bartha, który w okresie nazizmu był członkiem Kościoła wyznającego (*Bekennende Kirche*). W deklaracji w Barmen napisał, że dla chrześcijan jedynym „Führerem”, czyli Przywódcą wszystkich czasów jest Jezus Chrystus. Abp Nossol w swoim doktoracie wykazał, że teologowie tego formatu, co Hans Urs von Balthasar czy Joseph Ratzinger posługują się sformułowaniami Bartha. W latach 1977-1997 był kierownikiem Katedry Teologii Dogmatycznej KUL i wykładowcą teologii protestanckiej w Instytucie Ekumenicznym KUL. W latach 1977-1997 był również kierownikiem Katedry Sakramentologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Jako Przewodniczący Rady Naukowej Episkopatu Polski wspierał zabiegi ówczesnego rektora, ks. prof. dra hab. Jana Kruciny, aby Papieski Wydział Teologiczny uzyskał prawo habilitacji. Jego pomoc była bardzo potrzebna i skuteczna. Za wieloletnie dojazdy do Wrocławia, wykłady, seminaria naukowe i kierowanie pracami doktorskimi nie pobierał żadnego wynagrodzenia. Jego dojazdy do Wrocławia, podobnie jak wykłady jego przyjaciół z Opola: ks. prof. Wacława Schenka czy ks. prof. Kazimierza Doli – były na tym etapie rozwoju wrocławskiego Wydziału Teologicznego bardzo

potrzebne. We Wrocławiu był promotorem 16 prac magisterskich, 10 licencjackich i 9 doktoratów. Wygłosił 17 wykładów na studium licencjacko-doktoranckim, ponadto uczestniczył jako prelegent we Wrocławskich Dniach Duszpasterskich.

Rok 1977 stanowi ważną cezurę w życiu naszego Doktora *honoris causa*. Oto po wielkich staraniach uzyskał on paszport na wyjazd do Republiki Federalnej Niemiec. Przed tym rokiem, wskutek wrogiej postawy ówczesnych władz, jego starania o wyjazd były bezskuteczne. Wobec władz zawsze był grzeczny, ale stanowczy. Nigdy nie podpisał żadnego oświadczenia. Zdecydowanej postawy wobec władz wymagał także od swych biskupów pomocniczych, księży współpracowników z diecezji opolskiej. W Lublinie w czasie starań o paszport spotkał się z nieprzyjemnymi docinkami pracownika Urzędu Bezpieczeństwa, że w jego nazwisku mieści się podwójne „s”. W odpowiedzi przytoczył przykład polskiego marszałka Konstantego Rokossowskiego, syna polskiego robotnika z Warszawy, który także w nazwisku miał podwójne „s”.

W tym samym roku, gdy miał zajęcia na Uniwersytecie w Moguncji, Prymas Tysiąclecia, kard. Stefan Wyszyński, powiadomił go, że papież Paweł VI mianował go biskupem ordynariuszem w Opolu. Informacja ta bardzo go zasmuciła. Oświadczył wówczas Prymasowi Polski, że chce poświęcić się całkowicie nauce. Nie chce, by jego miłość do nauki była połowiczna. Jako przedstawiciel śląskiego synkretyzmu ma inne spojrzenie na duszpasterstwo niż polscy biskupi. Prymas Polski postanowił w tej sytuacji ponownie omówić sprawę nominacji opolskiego biskupa z papieżem, nadmieniając mu, że ma być nie tylko biskupem polskim, ale i śląskim. W międzyczasie Nominat radził się w tej sprawie *sub secreto pontificio* swego wujka, salezjanina, który pracował jako misjonarz w Szwecji i namawiał go na przyjęcie nominacji: „Skończ z tą nauką, kiedy ona kogokolwiek zbawiła?... po to się uczyłeś, aby służyć innym! Masz być posłuszny biskupowi!”. Papież Paweł VI po rozmowie z Prymasem Polski wskazał, że ks. prof. A. Nossol jest najlepszym kandydatem na biskupstwo opolskie i że on właśnie może najlepiej integrować zróżnicowaną na Opolszczyźnie ludność. W tej sytuacji Nominat wyraził zgodę. Nominacja została podana do wiadomości 25 czerwca 1977 roku. Termin sakry biskupiej odkładał. W końcu wyznaczył go na dzień Patrona Śląska, św. Jacka (zm. 1257), jednego z największych ewangelizatorów i świętych. Święceń biskupich udzielił mu Prymas Tysiąclecia, sługa Boży kard. Stefan

Wyszyński. Z chwilą otrzymania święceń biskupich zakończył się dla niego czas radosnej służby. Przeszedł z katedry uniwersyteckiej do katedry św. Krzyża w Opolu – symbolizującej trud i cierpienie. Wzorem swego wielkiego poprzednika, kardynała Bolesława Kominka wszystkich swych wiernych, niezależnie od miejsca urodzenia i pochodzenia uznawał za swoje owce i starał się im jak najlepiej służyć.

Abp. A. Nossola po sakrze biskupiej za ofiarną służbę spotykały zaczepki na ulicy przez „nieznanych sprawców”. Przezywano go – nazywanie go Niemcem należało do komplementów. Wyzywano go od nazistów i hitlerowców. Otrzymywał pogróżki. Nie był bezpieczny nawet w murach własnego mieszkania. Strzelano z broni palnej do jego okien. Szczęściem dla niego stały się odziedziczone po mamie, silne jak postronki nerwy. Pojawiały się napisy na murach „Nossol do Berlina”. Z czasem tego rodzaju napisy znikaly, gdyż poniżej zaczęły pojawiać się dopiski: „po lekarstwa oraz aparat medyczny”. Tak jak mawiała jego przewidująca, inteligentna matka: kapłaństwo i *a fortiori* biskupstwo – to kalwaria i krzyż za służbę innym na wzór Chrystusa.

Zasługi naukowe i duszpasterskie księdza arcybiskupa dla Opolszczyzny są tak wielkie, że wymagają monograficznego opracowania. Nie sposób ich nawet wyliczyć, a tym bardziej omówić. Nie można jednak nie wspomnieć, że miasto Opole zawdzięcza mu erygowanie Uniwersytetu Opolskiego z Wydziałem Teologicznym. Uniwersytet powstał na bazie istniejącej Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu oraz filii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, erygowanej w 1981 roku pod nazwą Diecezjalnego Instytutu Pastoralnego. Utworzył ją w czasie ofensywnego komunizmu. W wolnej Polsce jego niestrudzone zabiegi przyczyniły się do erygowania w 1994 roku Uniwersytetu Opolskiego. Wielką zasługą abp. A. Nossola jest odbudowa zrujnowanych pomieszczeń kościelnych w Kamieniu Śląskim i zorganizowanie w nim ośrodka konferencji naukowych oraz zjazdów ekumenicznych. W Kamieniu Śląskim urodził się sługa Boży bp Nanker – najpierw ordynariusz krakowski (1320-1326), a następnie wrocławski (1326-1341), ostatni konsekrowany biskup polskiego pochodzenia we Wrocławiu przed kard. Bolesławem Kominkiem (1956-1974).

Bp Alfons Nossol, ze względu na bardzo dobrą znajomość obcych języków: szwedzkiego, włoskiego, francuskiego, angielskiego i niemieckiego, miał zostać w Rzymie następcą kardynała Jana Willebransa, który kierował Papieską Radą do spraw Jedności Chrześcijan. Wybronił się jednak od tego i wskazał na to miejsce swego

przyjaciela, biskupa niemieckiego Waltera Kaspera, obecnie kardynała. Drugim jego wielkim przyjacielem z Kurii Rzymskiej był wybitny teolog, kardynał Joseph Ratzinger. Obecny Papież poznał osobiście Opolszczyznę i wiarę prostego ludu śląskiego. Jest pod jej urokiem. Przypomina mu jego ukochaną Bawarię. Nasz Doktor Honorowy z kardynałem Josephem Ratzingerem jest na „ty”. Wybór kardynała Josepha Ratzingera na następcę św. Piotra w 2005 roku nie wpłynął na zmianę wzajemnych stosunków. Dobrze to świadczy o wielkości Papieża, który w 2000 roku również otrzymał na naszej uczelni doktorat *honoris causa*.

Arcybiskup Nossol otrzymał dotąd sześć doktoratów *honoris causa*: pierwszy tytuł przyznał mu Uniwersytet w Monasterze (Münster), 17 stycznia 1991 roku; 25 listopada 1992 roku otrzymał tytuł na Uniwersytecie w Moguncji; w drugim roku swojego istnienia honorowy doktorat przyznał mu także Uniwersytet Opolski (18 V 1995); 11 grudnia 1997 roku za zasługi na polu ekumenicznym uhonorowała go Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie. Czternastego listopada 1998 roku otrzymał tytuł doktora *honoris causa* na Uniwersytecie w Bambergu. Jan Paweł II obdarzył go 12 listopada 1999 roku tytułem arcybiskupa *ad personam*; natomiast 29 października 2000 roku otrzymał doktorat honorowy Uniwersytetu w Ołomuńcu. Dziś otrzymuje doktorat *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, który stanowi historyczną stolicę śląska i diecezji wrocławskiej, w której się urodził i w której przez okres dziesięć lat był profesorem.

Ponadto jest on laureatem bardzo wielu nagród krajowych i zagranicznych. Wymienię tylko niektóre z nich:

- 26 IX 1993 r. – Europejska Nagroda im. św. Ulryka w Dilingen;
- 22 X 1994 r. – nagroda im. Karola Miarki, ufundowana przez wojewodów Górnego Śląska;
- 1996 r. – nagroda metropolity katowickiego abp. dra Damiana Zimonia „Lux ex Silesia”;
- 10 II 1996 r. – Diamentowy Laur oraz tytuł „Autorytet”;
- XI 1997 r. – Honorowy Ślązak Roku 1997;
- 23 VI 2001 r. – nagroda Der Kulturpreis Schlesien des Landes Niedersachsen w Hannoverze;
- 29 VI 2002 r. – Medal Fundacji Norwidowskiej;
- 24 IV 2003 r. – nagroda Towarzystwa Przyjaciół Śląska w Warszawie;

- 4 VII 2003 r. – nagroda Orła Jana Karskiego;
- 20 IV 2004 r. – nagroda honorowa im. Wojciecha Korfantego w Katowicach;
- 3 III 2006 r. – Nagroda Polsko-Niemiecka za szczególne zasługi dla rozwoju stosunków polsko-niemieckich;
- 31 X 2006 r. – „Śląski Szmaragd” – nagroda diecezji katowickiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Ważnym wydarzeniem w historii jego posługi arcybiskupiej jest przewodniczenie w latach 2002-2005 Pierwszemu Synodowi Diecezji Polskiej.

Działalność naukowa abp. prof. Alfonsa jest nowatorska i doniosła pod względem merytorycznym. Obejmuje ona kilkanaście książek oraz ponad 350 prac naukowych o trwałej wartości naukowej. Jest on teologiem o szerokich horyzontach umysłowych, krytycznym naukowcem, cenionym dydaktykiem. Arcybiskupa Nossola można uznać za pioniera i niestrudzonego propagatora polskiej myśli ekumenicznej oraz twórczego inicjatora działalności ekumenicznej. Zasłynął jako entuzjasta i wytrwały orędownik pojednania polsko-niemieckiego.

Ze względu na wielką erudycję i pozycję naukową pełni on na forum Kościoła powszechnego i partykularnego szereg odpowiedzialnych funkcji. Jest członkiem Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan, członkiem Papieskich Komisji Mieszanych dla Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem katolickim i prawosławnym oraz między Kościołem katolickim i luterańskim. Żeby nie przedłużać mego wystąpienia, nie będę wyszczególniał jego funkcji pełnionych w polskim Kościele partykularnym. Należy on do tych ludzi, z których wyrasta siła śląskiego i polskiego katolicyzmu.

Nasz doktor *honoris causa* to człowiek dialogu, harmonii serca i myśli, budowniczy mostów pomiędzy Kościołami, narodami i kulturami.

W niedawno wydanej książce, zatytułowanej *Miałem szczęście w miłości*, ks. Abp Nossol wspomina: „Idea uniwersytetu prześladowała mnie od początku, to jest od czasu nauki w pierwszej klasie szkoły podstawowej. Ponieważ bardzo szybko nauczyłem się czytać – z pomocą babci i na gazecie «Dziennik Głogówecki» («Oberglögauer Zeitung») – już po trzech miesiącach nauki miałem za sobą lekturę całego elementarza. Zawarte w nim historie były związane praktycznie w całości z naszym regionem śląskim. Zaintrygował mnie zwłaszcza tekst «Wielkie miasto Wrocław». A jego ostatnie zdanie brzmiało: «We Wrocławiu znajduje się jeden z najwspanialszych uniwersytetów w

Europie». Bardzo byłem ciekaw, cóż to jest ów uniwersytet. Zapytałem moją mamę, ale ona też nie wiedziała. Kazała mi zapytać ojca, jak wróci na weekend z pracy. Nie chciałem czekać tak długo. Postanowiłem dowiedzieć się u nauczyciela. Pokonując nieśmiałość, podszedłem do niego w czasie długiej przerwy i zapytałem, co oznacza słowo «uniwersytet». A on popatrzył na mnie trochę pobłaźliwie i powiedział: «Daj spokój, tego nie musisz wiedzieć, to ci się nigdy w życiu nie przyda»...”.

Dziecięce pytania i marzenia spełniły się. Na Śląsku Opolskim, w jego biskupim mieście, powstał uniwersytet. A dzisiaj nasza papieska uczelnia, która jest kontynuacją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego, zalicza w poczet swoich znakomitych synów, mężów nauki, wybitnego teologa Śląska i Polski Arcybiskupa Alfonsa Nossola.

Ad multos annos!

*Ks. Rektor Waldemar Irek
Promotor*

LAUDACJA

podczas nadania doktoratu *honoris causa*
ks. prof. zw. dr. hab. Stanisławowi Olejnikowi
(15 XI 2007)

Eminencjo, Ekscelencje, Magnificencje Panowie Rektorzy, Wysoki Senacie Papieskiego Wydziału Teologicznego, Dostojni Goście, Najdostojniejsi Doktorzy *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu!

Rada (Senat Akademicki) Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu na posiedzeniu 29 maja 2007 roku, działając zgodnie ze Statutem PWT we Wrocławiu, podjęła decyzję o nadaniu doktoratu *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu Księdzu Profesorowi dr. hab. Stanisławowi Olejnikowi. Jest to najwyższa godność akademicka, jaką nadaje się osobom wyróżniającym się przede wszystkim osiągnięciami w dziedzinie nauki lub wybitnym i zasłużonym osobistościom świata kultury i polityki. Akt nadania doktoratu honorowego jest zawsze wielkim świętem dla uczelni, która okazuje szacunek dla wybitnych postaci, a równocześnie wzbogaca swoje tradycje i tym samym podnosi swój prestiż.

Akt ten poprzedzony jest zwykle laudacją, która ma ukazać osobowość doktoranta, jego zaangażowanie na określonej płaszczyźnie działania, jak również ogrom dokonań w dziedzinie nauki, kultury, polityki, obrony godności i praw człowieka oraz trwałych wartości etycznych. Jest to przedsięwzięcie zaszczytne, a zarazem bardzo trudne. Niemniej jednak w miarę możliwości postaram się ukazać powody, dla których uznano, że ks. prof. dr. hab. Stanisław Olejnik jest godny dostąpić takiego zaszczytu na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. A oto niektóre tylko istotniejsze znamiona dzisiejszego Laureata, znanego jako:

- uczony wielkiego formatu, który podjął odnowę teologii moralnej, przez ściślejsze związanie jej ze źródłami biblijnymi i wskazaniem II Soboru Watykańskiego;
- autor wielotomowego podręcznika teologii moralnej, wydanego pod tytułem: *Dar – Wezwanie – Odpowiedź* oraz licznych publikacji z zakresu teologii moralnej;
- kapłan znany z modlitwy i sumiennej pracy, a zarazem wrażliwy na potrzeby współczesnego świata i drugiego człowieka;
- człowiek oddany wiernej służbie Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie.

Chcąc pełniej ukazać naukową sylwetką i osobowość ks. prof. dr. hab. Stanisława Olejnika oraz zrozumieć jego drogę życiową, trzeba zacząć od środowiska rodzinnego oraz tradycji regionu, w którym wzrastał. A trzeba nam wiedzieć, że droga życiowa Dostojnego Doktoranta nie była ani łatwa, ani zachęcająca do wielkich czynów i przedsięwzięć. Tylko żywa wiara, niezachwiana nadzieja w różnorodnych trudnościach i prawdziwa mądrość pełna pokory i miłości do prawdy sprawiły, że dziś wiele osób i instytucji wyraża mu swoją wdzięczność i uznanie. Wśród nich jest także Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

Ks. prof. Stanisław Olejnik urodził się 28 kwietnia 1920 roku w Tyńcu (niegdyś przedmieście, dziś jedna z dzielnic Kalisza). W Kaliszu uczęszczał do szkoły powszechnej i Gimnazjum im. Adama Asnyka, gdzie uzyskał w 1938 roku świadectwo dojrzałości. W tym też roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Wybuch drugiej wojny światowej sprawił, że po rocznym studium filozofii do kapłaństwa przygotowywał się dalej w Wyższym Seminarium Duchownym w Warszawie, gdzie otrzymał w 1944 roku święcenia diakonatu. Z kolei po wybuchu Powstania Warszawskiego przedostał się do Częstochowy i tu po kilkumiesięcznym przygotowaniu, w przeddzień Wigilii Bożego Narodzenia 1944 roku, przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa pomocniczego Stanisława Czajki w kaplicy Matki Bożej Częstochowskiej na Jasnej Górze.

Po zakończeniu działań wojennych ks. Stanisław Olejnik wrócił do diecezji włocławskiej, gdzie pełnił różne funkcje i kontynuował dalsze studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. I tak od lutego do maja 1945 roku sprawował obowiązki duszpasterskie w parafii św. Gotarda w Kaliszu i okolicy. Następnie został przeniesiony do Włocławka, gdzie wraz z ks. infułatem Józefem Kruszyńskim pracował

jako wicekustosz katedry. W 1947 roku, zastępując chorego proboszcza, przez kilka miesięcy pełnił obowiązki administratora parafii w Lubieniu Kujawskim. Zwolniony z obowiązków duszpasterskich, kontynuował studia specjalistyczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, wieńcząc je w 1948 roku stopniem doktora. Po studiach został mianowany wikariuszem parafii św. Jana we Włocławku, gdzie obok normalnych zajęć duszpasterskich w sposób szczególnie zajmował się akcją charytatywną. Była to praca trudna i czasochłonna, tym bardziej że potrzeby Włocławka w tym zakresie były w latach powojennych wyjątkowo wielkie.

W latach 1945-1950 ks. dr Stanisław Olejnik pracował również jako katecheta: poczynając od przedszkola, poprzez różnego typu szkoły (handlową, ogólnokształcącą), kończąc na wieczorowym liceum dla dorosłych. Umiłowaniem odcinkiem pracy kapłańskiej ks. Olejnika była służba harcerstwu. Mając w tym zakresie znaczne doświadczenie, jako wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w latach 1956-1960 organizował w czasie wakacyjnym obozy formacyjno-wychowawcze dla alumnów. Styl tych obozów był wprawdzie wzorowany na obozach harcerskich (obozy stałe, wędrownie lub kajakowe), ale ich forma była inna. Chodziło o to, by biorący w nich udział alumni seminariów diecezjalnych i zakonnych zdobywali nie tylko sprawność fizyczną, lecz także duchową.

Z czasem ks. prof. Stanisław Olejnik podjął pracę naukowo-dydaktyczną, mimo to nie zerwał nigdy z pracą duszpasterską, którą do dziś uważa za podstawową w kapłańskim posługiwaniu. O umiłowaniu pracy duszpasterskiej ks. prof. Olejnika świadczy to, że często w niedzielę i święta głosił słowo Boże i służył pomocą w konfesjonale w różnych parafiach. Pokłosem niedzielnego przepowiadania był wydany w 1985 roku zbiór homilii pt.: *Jam jest Drogą, Prawdą i Życiem*, jako pomoc dla duszpasterzy. Trzeba też przyznać, że w chwili trudnego wyboru między pracą naukową a ściśle duszpasterską zawsze zwyciężało duszpasterstwo. Ksiądz Profesor w miarę możliwości starał się jednak obie te posługi łączyć, a nie przeciwstawiać. Będzie można to zauważyć w dalszej części laudacji.

I tak już na początku drogi kapłańskiej, mimo trudnej sytuacji Kościoła włocławskiego spowodowanej znacznymi stratami podczas drugiej wojny światowej w szeregach duchowieństwa i zniszczeniem sieci parafialnej, ks. dr Stanisław Olejnik na prośbę władz Uniwersytetu Warszawskiego został zwolniony z diecezji i zatrudniony w 1950 roku

jako adiunkt na Wydziale Teologicznym. Od tego czasu związał się już na stałe z pracą naukowo-badawczą i dydaktyczną, najpierw na Uniwersytecie Warszawskim, a następnie na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Z kolei w roku 1953 na prośbę bp. Franciszka Korszyńskiego przyjął wykłady z teologii moralnej we Włocławskim Wyższym Seminarium Duchownym.

W 1954 roku ks. Stanisław Olejnik habilitował się na UW na podstawie rozprawy: *Eudajmonizm. Studium nad podstawami etyki*. Po zatwierdzeniu habilitacji przez CKK, w 1959 roku został powołany na stanowisko docenta w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W trudnej sytuacji kadrowej w zakresie teologii moralnej znalazł się również Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wówczas zwrócono się z prośbą do biskupa Antoniego Pawłowskiego o dwóch ludzi: emerytowanego profesora Antoniego Borowskiego i będącego już po habilitacji ks. Stanisława Olejnika. Ponieważ Ksiądz Profesor był wówczas drugim wicerektorem dla filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym i jednocześnie dyrektorem Niższego Seminarium Duchownego, biskup Pawłowski zgodził się na prośbę KUL, pod warunkiem że ks. Olejnik będzie nadal pełnił dotychczasowe funkcje. W związku z tym Ksiądz Profesor przez dziesięć lat co dwa tygodnie dojeżdżał do Lublina. Kiedy z zakresu teologii moralnej habilitował się ks. S. Witek, wówczas zrezygnował z wykładów na KUL. Nie zerwał jednak całkowicie z lubelskim środowiskiem uniwersyteckim i przez pewien czas prowadził jeszcze seminarium naukowe dla doktorantów. Pod kierunkiem Księdza Profesora na KUL zostały obronione cztery prace doktorskie. Przez cały czas Ksiądz Profesor okazywał swoją życzliwość dla KUL, pisząc wiele recenzji prac doktorskich i prac habilitacyjnych, jak również oceny dorobku naukowego przy nadawaniu stopnia profesora pracownikom naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Tak więc ks. prof. Stanisław Olejnik związał się w swym pracowitym życiu z trzema uczelniami: WSD we Włocławku, ATK w Warszawie i KUL, dla których położył ogromne zasługi jako wykładowca, promotor prac naukowych, organizator życia naukowego, redaktor i wychowawca nowych szeregów kapłańskich i teologów świeckich. I tu należy mocno podkreślić ogromne zaangażowanie Księdza Profesora w działalność naukowo-administracyjną. Otóż w 1973 roku uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1980 – profesora zwyczajnego. Ale już w 1961 roku został kierownikiem Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej i na

tym stanowisku pozostał aż do przejścia na emeryturę. Widząc ściśle powiązanie teologii moralnej z teologią duchowości, podjął w 1978 roku starania, by utworzyć na Wydziale Teologicznym nową specjalność. Starania uwieńczone sukcesem sprawiły, że został kuratorem nie tylko teologii moralnej, lecz także teologii duchowości. Nowej dyscyplinie poświęcił wiele czasu i sił, zorganizował tok studiów i skupił wokół siebie znaczne grono pracowników naukowych. Od 1959 roku pełnił przez dwie kadencje funkcję prodziekana Wydziału Teologicznego ATK, a następnie w latach 1966-1969 dziekana. W tym czasie wiele uwagi poświęcił organizacji studiów teologicznych, wzmocnieniu kadry profesorskiej, pomagając w zdobywaniu kwalifikacji naukowych, organizacji sympozjów i konferencji naukowych.

W działalności naukowej Księdza Profesora wymienić należy również pracę redaktorską. I tak w latach 1950-1958 pełnił funkcję sekretarza redakcji „Collectanea Theologica”, w latach 1957-1960 był współredaktorem „Ateneum Kapłańskiego”, a w latach 1963-1968 współredaktorem „Roczników Teologiczno-Kanonicznych”. W ramach tej działalności zachęcał i pomagał młodym teologom w publikowaniu swoich przemyśleń

Odbył liczne podróże zagraniczne, uczestniczył czynnie w wielu międzynarodowych zjazdach teologicznych. W latach 1968-1973 był członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej w Rzymie. W latach 1964-1975 pełnił funkcję przewodniczącego Sekcji Teologów Moralistów w Polsce. W latach 1962-1973 był członkiem Komisji do spraw Nauki Katolickiej Episkopatu Polski. Był również członkiem zwyczajnym Towarzystwa Naukowego KUL, prodziekanem przez dwie kadencje i dziekanem Wydziału Teologicznego ATK.

Ta wieloaspektowa działalność naukowo-administracyjna i wydawnicza nie przeszkodziła Księdzu Profesorowi w prowadzeniu własnych badań i publikowaniu ich wyników. Całościowy dorobek teologiczny Księdza Profesora Olejnika jest nie tylko znaczący, ale wręcz imponujący. Zawiera się on w 25 pozycjach książkowych, w około 150 artykułach, recenzjach i licznych sprawozdaniach. Jest to niewątpliwie wynik niespożytej energii twórczej i mrówczej pracy od poranka do późnych godzin wieczornych, ale jeszcze bardziej „wola oddania całego swego życia w służbę innym”. Ksiądz Profesor starał się nie odrzucać żadnej propozycji i nie odmawiać żadnej prośbie, gdy chodziło o napisanie artykułu, recenzji czy wzięcie udziału w zjeździe.

Ponad pięćdziesięcioletni okres mrówczej pracy zaowocował więc tym wspaniałym dorobkiem naukowym.

Najważniejsze publikacje książkowe to: *Eudajmonizm. Studium nad podstawami etyki* (1958); *Katolicka etyka seksualna* (1966); *Bibliografia teologii moralnej* (1967); *Bibliografia obcojęzyczna teologii moralnej z ostatniego ćwierćwiecza 1940-1964* (1967); *Słownik łacińsko-polski terminów teologicznomoralnych* (red. 1968); *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej* (1979); *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego* (1982); *Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia moralna*, t. I-VII (1988-1994).

Tu warto przypomnieć raz jeszcze, że ks. prof. Olejnik przygotowywał się do kapłaństwa w wyjątkowo trudnych warunkach wojennych, i to aż w trzech seminariach duchownych: wrocławskim, warszawskim i częstochowskim. Kiedy wrócił do Włocławka, by podjąć obowiązki duszpasterskie, a następnie zajęcia w rodzimym seminarium, stalinizm dochodził do zenitu. Mając tak bogate doświadczenie, Ksiądz Profesor zdawał sobie sprawę z tego, że należy tak formować kandydatów do kapłaństwa, aby jako księża mogli przeciwstawić się wszelkim totalitaryzmom. Toteż starał się przekazać przyszłym kapłanom nie tylko rzetelną wiedzę, lecz także przygotować ich do praktycznego życia. W związku z tym uczył swych wychowanków szacunku dla tradycji środowiska wrocławskiego, umiłowania nauki i Kościoła, zwracając jednocześnie uwagę na wyrobienie duchowe alumnów. W wykładanej teologii moralnej dotychczasowa kazuistyka ustąpiła miejsca Biblii i człowiekowi, a sama teologia moralna we wrocławskim Seminarium Duchownym, dzięki Dostojnemu Laureatowi stała się żywą dyscypliną wiedzy o Bogu i życiu ludzkim.

Moralisci polscy od dawna zdawali sobie sprawę z niedomagań tradycyjnych ujęć teologii moralnej i formułowali postulaty jej odnowy. Zastrzeżenia budził przede wszystkim układ materiału oraz metody wykładu tej dyscypliny w seminariach duchownych. Cechowała je bowiem zbyt wielka schematyczność. Na dorocznych zjazdach teologów moralistów w czasie II Soboru Watykańskiego i po jego zakończeniu dyskutowano nad opracowaniem nowej syntezy teologii moralnej w formie podręcznikowej, odpowiadającej aktualnemu stanowi tej dyscypliny oraz potrzebom zarówno przygotowujących się do kapłaństwa, jak i szerokich kręgów katolików świeckich. Postulowano wówczas, aby w nowym podręczniku bliżej nawiązywać do dynamiki życia, a odchodzić od statystyki konceptualistycznych schematów myśli.

Oglądano się za autorem takiego podręcznika, który sprostaby zarówno soborowym postulatowi, jak i wymogom współczesnych oczekiwań. W takim to kontekście ukazał się podręcznik ks. Stanisława Olejnika, zatytułowany: *Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia moralna*, t. I-VII (1988-1994). Już to samo dzieło stanowić może powód do dumy, gdyż dzięki niemu można poznać bogactwo katolickiej teologii moralnej. Podręcznik ten ujął w swym programie metodologicznym i merytorycznym wskazania II Soboru Watykańskiego odnośnie do odnowy teologii moralnej, jak również uwypuklił te aspekty życia chrześcijańskiego, które we współczesnej rzeczywistości stały się problemami palącymi. W dziejach polskiej teologii moralnej niewiele mieliśmy podręczników obejmujących całość zagadnienia tej dyscypliny. Tym oczekiwaniom sprostął dopiero ks. prof. Olejnik. Dzieło jego nie tylko uzupełnia brak takiego podręcznika, ale ze względu na swoją głębię, przejrzystość i dokładność wpisuje nazwisko jego autora na trwałe w historię tej części wiedzy teologicznej, nawet gdyby pominięty został jego pozostały, bardzo bogaty dorobek naukowy.

Nieobca też była Księdzu Profesorowi sprawa jedności i pluralizmu w Kościele, którą zajął się w książce pt.: *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego* (Warszawa 1982). O pluralizmie pisało wielu autorów zagranicznych (G. Philips, K. Rahner, Y. Congar, L. Bouyer, R. Costa, H.U. von Balthasar) i polskich (S. Moysa i S. Napierała). Jednak wspomniani teologowie naświetlali kwestie pluralizmu w Kościele tylko częściowo, zaś dzieło ks. prof. Olejnika jest ujęciem wszechstronnym tego zagadnienia. W książce Dostojny Doktorant odpowiada na zasadnicze pytania: jakie są rzeczywiste wymiary pluralizmu w Kościele, w jego działaniu i życiu, oraz jak daleko można iść w jego postulowaniu i rozwijaniu w praktyce życia chrześcijańskiego. Czcigodny Laureat wpisał się więc w poczet wybitnych teologów podejmujących to trudne zagadnienie w Kościele, przy czym należy podkreślić, że pisząc to dzieło, wykazał się należytą znajomością i kompetencją.

Zawartość treściowa podręczników Księdza Profesora jest rezultatem długich przemyśleń, prac, dyskusji w gronie teologów moralistów i niezwykle twórczej działalności naukowej. Posiadając rozległą wiedzę w wielu specjalnościach naukowych związanych z teologią moralną, umiał z niej w sposób mistrzowski korzystać i innym obficie jej udzielać. Jest on teologiem poruszającym tematy mało zbadane, nieznane czy nawet kontrowersyjne. Można tutaj wymienić jego publikacje krytyczno-polemiczne z zakresu bioetyki, specyfiki

moralności chrześcijańskiej, pluralizmu teologicznego wobec jedności chrześcijańskiej moralności, granic dialogu z niewierzącymi, kryzysu moralnego cywilizacji. Niezwykle cenne jego publikacje dotyczą także rzetelnych informacji o badaniach teologicznomoralnych w kraju i za granicą, połączone są z krytyczną oceną stanu teologii moralnej i konstruktywnymi postulatami jej odnowy.

Oprócz pracy ściśle badawczej ks. prof. Olejnik wielką wagę przywiązywał do procesu nauczania. Przygotowywał swoich studentów przede wszystkim do wyszukiwania i przemyślenia nowych problemów, do umiejętnego stawiania pytań naukowych. A na egzaminie, gdy student nie mógł znaleźć właściwej odpowiedzi, Ksiądz Profesor kilkakrotnie powtarzał: „pomyśl”. Podkreślał, że praca badawcza polega na uczeniu się, wzbogacaniu zasobu wiadomości i opanowaniu metod. Akcentował, że właściwa badaniom teologicznym wolność realizuje się w obrębie wiary Kościoła. Umiejętnie korzystał zarówno z odkryć współczesnej nauki, jak i Tradycji. Dla wszystkich, którzy bliżej zetknęli się z osobą ks. Stanisława Olejnika, zwłaszcza na seminarium magisterskim i doktoranckim, oznaczało nie co innego jak terminowanie u mistrza. Było to zetknięcie się z osobowością odczuwaną jako jedyna, niepowtarzalna i o zadziwiającej mocy autorytetu. Praca badawcza pod kierunkiem Księdza Profesora angażowała całego człowieka. Były to spotkania, które rozwijały postawę naukową: wysłuchiwanie argumentów, zrozumienie, zdolność do myślowej akceptacji cudzego punktu widzenia, uczciwość, dyscyplina i rzetelna konsekwencja. Podstawową zasadą, którą kierował się Ksiądz Profesor w pracy badawczej ze studentami, było dostarczanie wszelkich narzędzi i ofiarowanie wszelkich możliwości w dziedzinie intelektu, kierowanie osoby ku najdalszym granicom, odsyłanie uczącego się na powrót do własnego wnętrza, gdy chodziło o podejmowanie wszelkich decyzji. Intelktualna świetność, a nie przeciętność nadawała ton wspólnym poszukiwaniom badawczym mistrza i ucznia. Pomiedzy Księdzem Profesorem a studentami nawiązała się zadziwiająco głęboka wspólnota. Ksiądz Profesor był zawsze otwarty na wszystkie problemy i dla wszystkich zawsze chętny do pomocy, do przyjacielskiej rozmowy czy też poważnej dyskusji.

Wiedza przekazywana na wykładach znajdowała potwierdzenie w życiu. Alumni zauważali, że Ksiądz Profesor był wrażliwy na problemy ludzkie. Wyczuwał różne potrzeby alumnów, w tym też materialne, i kiedy zauważył, że któryś z alumnów jest w potrzebie, starał się w sposób dyskretny pomóc mu. By pomoc nie była jałmużną, przeważnie

kłopotliwą do przyjęcia, ale miała wymiar wychowawczy, zlecał alumnowi jakąś drobną pracę, którą wynagradzał. W opinii wychowanków i uczniów Ksiądz Profesor Stanisław Olejnik jest nie tylko uczonym wielkiego formatu, autorem podręczników teologii moralnej i licznych publikacji, ale jest kapłanem, mężem modlitwy, człowiekiem nieustannej pracy, wrażliwym na potrzeby i biedy współczesnego świata i drugiego człowieka.

Zaangażowanie i całkowite oddanie się pracy naukowej należy niewątpliwie oceniać jako służbę Kościołowi w Polsce. Ta służba, połączona z misją teologa, wyrażała się w objaśnianiu prawd objawionych, należących do trwałego dorobku Kościoła, w przekazywaniu wiedzy praktycznej, wpływającej z teoretycznych przesłanek teologicznomoralnych, w tworzeniu projektu polskiego społeczeństwa przyszłości i w budowaniu drogi do lepszego jutra. W programie tym była niewątpliwie zawarta troska o rozwój osobowości każdego studenta, dzięki przekazywaniu zdrowych zasad moralnych, w łączności z Magisterium.

Sam Mistrz był zawsze postrzegany jako posiadający głęboką zgodność umysłu i serca z Kościołem. W życiu Księdza Profesora można było dostrzec trafne odczytywanie znaków czasu. Tym znakiem czasu był dla niego Prawda objawiona. Jej oddał swoje życie, czas, pracę twórczą, zdrowie. Ks. Profesor wyznawał teorię, że najistotniejszym atrybutem każdej ludzkiej egzystencji jest jej nieodwołalność: życie zawsze jest naglące. Żyje się tu i teraz, bez możliwego odroczenia ani zwłoki. Nie było w działalności ks. Stanisława Olejnika oczekiwania na lepsze czasy czy lepsze warunki nauczania. Potrafił wykorzystać każdą chwilę i każde warunki, by dokonywać systematycznej refleksji nad wiarą i doświadczeniem chrześcijańskim. Otwartość na wszystkie współczesne kierunki myślowe i nowe prądy umysłowe szła w parze z krytyczną refleksją i dążeniem do poznania prawdy. Dostojny Laureat realizował i nadal realizuje to, co w tym życiu było i jest w każdej jego epoce najistotniejsze

W rezultacie ogromna i oryginalna twórczość w teologii moralnej, jej epokowa przebudowa na gruncie polskim, ożywiona wierność Ewangelii i nauczaniu Kościoła, szerokie perspektywy społeczne, kulturalne i egzystencjalne, odniesienie teologii do całego świata osobowego, troska o właściwą formację kapłańską – wszystko to czyni Księdza Profesora Stanisława Olejnika godnym najwyższego uznania naukowego, jaki może dać uczelnia, a mianowicie doktoratu *honoris causa*.

Ks. Rektor Józef Pater
Promotor

ABP ALFONS NOSOL

FORMALNE I MERYTORYCZNE ELEMENTY TEOLOGII XXI WIEKU

Wykład wygłoszony podczas uroczystości
nadania doktoratu *honoris causa* PWT we Wrocławiu

Na samym wstępie należy zaznaczyć, że chodziłoby tutaj jedynie o postulatywne wskazanie na zasadnicze metodologiczne i treściowe struktury naszej aktualnej refleksji wiary, które powinna ona jeszcze znacznie bardziej rozwiązywać teoretycznie i stosować praktycznie, mając na uwadze właściwy i skuteczny przebieg nieodzownego dzieła nowej ewangelizacji w świecie.

Odnosnie do Wrocławskiego Papieskiego Wydziału Teologicznego, który od samych początków swojego istnienia na uroczej ziemi śląskiej, owej krainy „serca myślącego” i „rozumu kochającego”, uważałem stale też za mój wydział, muszę stwierdzić, że tej właśnie akademickiej uczelni kościelnej zawsze o uprawianie takiej właśnie teologii chodziło. Stąd też wiele niniejszych sugestii związanych z powyższą tematyką łączy się z nią genetycznie, tj. z jej starszymi i młodszymi kolegami – wykładowcami.

1. ELEMENTY FORMALNE

Wydaje się, że syntetycznie rzecz ujmując, należałoby zwrócić szczególną uwagę na następujące fakty:

a. Dialogiczny charakter istoty ludzkiej

To zasadnicze znamię nauczania II Soboru Watykańskiego wciąż jeszcze za mało weszło w świadomość naszej „nauki wiary” oraz za mało

kształtuje nasze w tym względzie bardziej teologicznie twórcze usiłowania.

Dialog to wszakże „język macierzysty ludzkości” i nasza „droga do człowieka”. Pomaga on na ogół z wrogów czynić przeciwników, a przeciwników przemieniać w przyjaciół. Poza tym cała historia zbawienia stanowi swoistego rodzaju *colloquium salutis*. Już na kartach Księgi *Genesis* Bóg rozpoczął dialog z człowiekiem. W swoich najgłębszych pokładach chrześcijaństwo jest religią dialogu. Otóż w dialog, stanowiący symbiozę elementu boskiego i ludzkiego, zaangażowany jest sam Bóg. Dzięki niemu chrześcijanie mogą razem kształtować wspólnotę z Bogiem i między sobą. Dialog stwarza również możliwość poznawania siebie nawzajem oraz wspólnego wnikania w głębię prawd chrześcijańskiego Objawienia. Nie chodzi tu tylko o czysto teoretyczne poznanie, ale o takie, które wciąga egzystencjalnie w obręb poznawanej rzeczywistości, otwiera nowe perspektywy, uwrażliwia na określony sposób postępowania i kształtowania życia. Staje się więc szansą spotkania w wierze, odnajdywania, odbudowywania i realizowania więzów eklezjalnych, a w konsekwencji wspólnego dawania świadectwa Ewangelii. „Postawa «dialogiczna» odpowiada naturze osoby i jej godności”. Dialog ekumeniczny nie może więc mieć tylko charakteru akademickiego i czysto pojęciowego. Stanowi raczej „narzędzie” na drodze wprowadzania pełnej widzialnej komunii chrześcijan, aby wspólnie pełnić posługę głoszenia Ewangelii. Dialog służy więc pogłębianiu jedynomyślności w wyznawaniu wiary wewnątrz jednego widzialnego Kościoła. Określa też płaszczyznę „uprawnionej różnorodności” w jej wyrażaniu. Stanowi istotny element „na jedynej drodze do samospełnienia człowieka: zarówno poszczególnych osób, jak też każdej wspólnoty. Chociaż w pojęciu «dialog» zdaje się wysuwać moment poznawczy (*dialogos*), każdy dialog ma również wymiar całościowy, egzystencjalny. Angażuje cały ludzki podmiot; dialog między wspólnotami angażuje w sposób szczególnie podmiotowość każdej z nich. [...] Nie jest tylko wymianą myśli, ale zawsze w jakiś sposób «wymianą darów». Zdecydowanie przekracza więc granice konwersacji. Ma bowiem prowadzić do prawdziwie osobowego spotkania. Stąd też logika dialogu domaga się od jego uczestników postawy partnerstwa, wymiany dóbr, wewnętrznego przeobrażenia, prowadzącego do autentycznej służby miłości na rzecz siostr i braci w wierze. Jest to służba Kościołowi. Musi więc być nacechowana pokorą, gdyż tylko wtedy będzie skuteczna”.

b. Dynamiczna i integralna wizja osoby

Muszą tu dojść do głosu wszystkie trzy zasadnicze warstwy holistycznej antropologii biblijnej: sfera intelektualna, wolitywna i emocjonalna. Nasza „teologiczna psychologia stosowana” nie docenia nadal zwłaszcza tej ostatniej, decydującej w dużej mierze o wprost eksperymentalnie uchwytnym substracie duchowym osobowości.

Uzasadniając i broniąc godności człowieka w znaczeniu *hominis enim persona salvanda est* (*Gaudium et spes*, 3), nie wolno nam tych wymiarów ludzkiego ducha odrywać także od „somaticznego aspektu” osoby i jej wymiaru ciągłego „stawania się”, który należy do adekwatnie pojętego personalizmu chrześcijańskiego.

c. Ewangeliczny wymiar dydaktyki teologicznej

Ewangelia jako Radosna Nowina stanowi wszakże „konstytucję”, ustawę zasadniczą naszego nauczania i wychowania. Nic przeto nie nadaje bardziej sensu egzystencji chrześcijańskiej niż radość. Już Fryderyk Nietzsche zarzucał chrześcijanom, że „wyglądają mu za mało na ludzi odkupionych”. Więcej entuzjazmu oraz „rozkoszy w odniesieniu do Boga i Jego sprawy” (*Mehr Lust an Gott und seiner Sache*). Nasz górnośląski współtwórca romantyzmu europejskiego, poeta Joseph Freiherr von Eichendorff (1788-1856), stwierdził w tym kontekście: „Tam gdzie stoi człowiek rozentuzjasmowany, jest szczyt świata” (*Wo ein Begeisteter steht, ist der Gipfel der Welt*).

W języku teologicznym należałoby tu mówić o paschalnym charakterze teologii chrześcijańskiej, będącej naprawdę „wiedzą radosną”. Przeto też my, teolodzy, *dobbiamo essere professori di gioia*.

d. Nieodzowność ekumenicznego charakteru nowej ewangelizacji

Od czasów Vaticanum II, a zwłaszcza encykliki *Ut unum sint* (1995), ekumenizm jest nie tylko „drogą Kościoła”, ale po prostu nawet „imperatywem chrześcijańskiego sumienia” (nr 7 i 8). Nie sposób zatem już nie uwzględniać w autentycznym nauczaniu i wychowaniu chrześcijańskim tego wymogu. Zasada *solus Christus* jest wiążąca dla nas wszystkich i oczywiście ściśle z nią związana biblijność.

e. Teologia doksologiczna

Wszelkie wysiłki refleksyjnej wiary jako „mówienie o Bogu” powinny zawsze w końcowej fazie zmierzać do mówienia z Nim oraz do Niego.

Dlatego też ekumeniczny charakter uprawiania naszej aktualnej ewangelizacji teologicznej może w tym przypadku przejąć wiele z apriorycznej prawosławnej „nauki wiary”. Innymi słowy, nie wolno nam poprzestawać na tzw. teologii dyskutującej i siedzącej, bo jej najskuteczniejszą postacią jest modlitwa, tj. „teologia klęcząca” (H.U. v. Balthasar).

f. Rozumienie teologii jako dyscypliny mądrościowej

Właściwy trend współczesnej refleksji wiary: „od teologii nauki do teologii mądrości” nie sprzeciwia się bynajmniej jej scjentystycznej strukturze, bowiem przede wszystkim jako mądrość wychodzi ta *scientia sui generis* naprzeciw podstawowego pytania ludzi: Jak mam żyć tu i teraz, w moim świecie, by przeżyć to życie mądrze, tj. nie stracić swojego życia? Jak żyć, by pomóc sensownie żyć tym, których kocham, i tym wszystkim, których spotykam na swej drodze? Otóż ten sapiencjalny charakter od zawsze, a zwłaszcza dziś toruje właśnie tej swoistej dyscyplinie jej pozycję na uniwersytecie. Wystarczy choćby przypomnieć, że nasza słynna Jagiellonka stała się naprawdę europejską wszechnicą dopiero wtedy, kiedy królowa Jadwiga założyła na niej Wydział Teologiczny. Warto tu może jeszcze przytoczyć spostrzeżenie Konfucjusza: „Czym jest mądrość? Znać ludzi. Czym jest godność człowieka? Kochać ludzi”. „Wszelkie poznanie zamyka się w miłości. Dlatego miłość znosi mądrość, ponieważ jest ona najwyższą mądrością”, uważał Hermann Stehr. W ten sposób łączą się obydwie wymienione przez Konfucjusza właściwości. Wielu pragnie osiąść mądrość i zbiera wiedzę, doświadczenie, mądrość życiową. Stają się oni coraz mądrzejsi, zyskują znajomość ludzi i nadchodzi kiedyś taka chwila, że już nikt nie może im niczego wmawiać. Ale na zrobienie kolejnego kroku decydują się już tylko nieliczni – na krok do królewskiej dyscypliny: do miłości. Znać ludzi i mimo to ich kochać, na tym ugruntowana jest nasza godność. Kto zna ludzi – ze wszystkimi ich słabościami, z ich licznymi mrocznymi stronami i porażkami – często odwraca się pełen goryczy. Takie poznanie może bowiem przerażać. Tylko miłość pozwala nam znowu podejść bliżej, ująć za rękę, zrozumieć. Tylko ona pozwala na przyjęcie niedoskonałości, z którą zostaliśmy skonfrontowani, bez wydawania pośpiesznych wyroków. A ponieważ wszyscy przecież pragniemy być kochani, i to bez stawiania warunków, po wsze czasy pozostaje ideał, postulowany przez Novalisa: „Miłość jest ostatecznym celem historii świata, ona jest Amen wszechświata”.

2. ELEMENTY MERYTORYCZNE

a. Ludzkość naszego Boga

Skoncentrowany całkowicie na Tajemnicy Wcielenia Rok Jubileuszowy 2000 przybliżył nam oraz przypomniał ze wzmożoną siłą to właśnie *specificum* teologii chrześcijańskiej. Stojące u jego początku i kresu listy apostołskie: *Tertio millennio adveniente* oraz *Tertio millennio ineunte* stanowią bodajże najbardziej syntetyczne i najwspanialsze ujęcia tegoż *proprium christianum*, odznaczającego się niezwykle nośną perspektywą przyszłościową. Teologia będąca z etymologicznej definicji „mówieniem o Bogu” musi też zawsze usiłować być równoczesnym mówieniem o człowieku. Już w swojej encyklice inauguracyjnej *Redemptor hominis* Jan Paweł II podkreślił dobitnie, że „wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka”, oraz że „człowiek jest pierwszą i zasadniczą drogą Kościoła” (nr 14). Z tą wzniosłą humanistyczną wizją biblijnego Boga nie jest właściwie w stanie konkurować żadne inne ujęcie religijne. W tym kontekście wolno też zasadnie sformułować stwierdzenie, że człowiek to pytanie, a Jezus Chrystus stanowi na nie ostateczną odpowiedź. Człowiek to po prostu najkonkretniejsze miejsce Boga na ziemi (*homo – locus theologicus*). Stąd też teologia XXI wieku musi być jeszcze konsekwentniej antropologicznie nastawioną teologią chrystocentryczną.

b. Ukierunkowanie aksjologiczne

Chodzi tu zwłaszcza o wychowanie pojmowane jako „prowadzenie ludzkości wzwyż” (Pestalozzi). Zwieńczeniem wszystkich wartości chrześcijańskich jest oczywiście miłość, która nie tylko widzi głębiej (podczas gdy nadzieja widzi dalej, a wiara – inaczej), lecz streszcza w sobie również zbawczą moc pojednania, scalenia ludzkości i jej zbawienia. Jako taka jest ona „rozłana w sercach naszych przez Ducha Świętego” (Rz 5,5). Dlatego też jej definitywną miarą jest „miłość bez miary”.

Jeżeli łącznie z nią będziemy wskazywać również na coraz to większą potrzebę solidarności w dzisiejszym świecie, doprowadzimy bezpośrednio do postulatu budowy w nim ocalającej nas przed krzewiącą się coraz bardziej kulturą śmierci, integralnie pojętej cywilizacji miłości. Struktura tej ostatniej wyraża się dzisiaj, jak wiadomo, w wielozłożonym priorytecie tj. prymacie osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, usiłowania „więcej być”, przed „więcej mieć”, miłosierdzia

przed tzw. czystą sprawiedliwością, równowagi zaufania przed równowagą sił, oraz ekumenii przed ideologicznie pojmowanym procesem globalizacji. W sumie chodzi o to, byśmy wreszcie „pozwolili miłości dojść do władzy” (H. Zahrnt). Bo to jedyna władza, która nie zniewala ani nie upokarza.

c. Estetyczny aspekt Boga będącego miłością

Nasza europejska tradycja teologiczna koncentrowała się zawsze przede wszystkim na prawdzie i dobru Boga, podczas gdy aspekt Jego piękna nie odgrywał głębszej roli. *Hexaemeron*, tj. dzieło stworzenia z Księgi Rodzaju, zawiera, począwszy od trzeciego dnia, stwierdzenie: „Bóg widział, że [Jego stworzone dzieła] były dobre” (αγαθον). W tłumaczeniu *Septuaginty* czytamy natomiast, że „wszystko było bardzo piękne” (Rdz 1,12.31): και ειδεν ο θεος οτι καλον.

Prawda i dobroć są bez wątpienia zasadniczymi przymiotami Boga. Według Biblii Bóg jest jednak nie tylko prawdziwy i dobry, lecz także – i może przede wszystkim – piękny. Przypomnienie nam tegoż ważnego przymiotu Bożego to jedna z głównych zasług niezwykle twórczego szwajcarskiego teologa i kardynała Hansa Ursa von Balthasara. „Bóg nie przychodzi dla nas w pierwszym rzędzie jako Nauczyciel («prawdziwy») i jako pełen pożytku Zbawiciel («dobry»), lecz by ukazać siebie, rozpromienić wspaniałość swej odwiecznej trójjedynnej miłości w tej «bezinteresowności», która stanowi wspólną cechę prawdziwej miłości i prawdziwego piękna. „Świat został stworzony ku Bożej chwale (*glorii*), przez nią i dla niej zostaje też odkupiony”¹. Jeżeli zatem Bóg jest przede wszystkim piękny, bo jest miłością, a „piękno – jak mawiał C.K. Norwid – kształtem jest miłości”, wówczas nie chodzi w chrześcijańskim życiu z wiary wyłącznie o słuchanie prawdziwego słowa Bożego i pójście za Jego dobrymi przykazaniami. Chodzi raczej także o to, by „kosztować” Boga w Jego cudownej piękności, pozwolić sercu naszemu nią się rozkoszować i samemu czynić piękne dzieła...

Być może, że w ten sposób uda nam się wyzwolić chrześcijaństwo od modnego dzisiaj trendu jego redukcji wyłącznie do moralności, a tym samym też zbawiennie przezwyciężyć swoistego rodzaju kryzys zarówno wiary, jak też Boga. Orientacja współczesnej pedagogiki teologicznej oparta na pięknie Boga to zatem nowa, estetyczna, chciałoby się rzec, szansa dla naszego wychowania religijnego. Warto w tym miejscu

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Rechenschaft*, Einsiedeln 1965, s. 27.

wspomnieć, że np. Dostojewski był przekonany, że to właśnie „piękno zbawi świat”. Kategorii piękna poświęca wiele miejsca w swoim papieskim nauczaniu także Benedykt XVI, zwłaszcza w odniesieniu do młodzieży. *Una Chiesa pellegrina sulla via della Bellezza* – taki oto tytuł nosi księga dotycząca synodu w jednej z włoskich archidiecezji z października 2007 roku.

d. Utożsamienie zbawienia z autentycznym szczęściem człowieka

W przekonaniu wiary zdaje się po dziś dzień pokutować zabsolutyzowany rozdział czci Boga od naszego dążenia do szczęśliwości. Owszem, to prawda, że „Bóg stworzył wszystko ku swej czci i chwale”. Ale słuszne jest także przekonanie, że największą cześć oddaje Mu człowiek przez swoje integralnie rozumiane szczęście, swą radość oraz błogie zadowolenie życiowe. Jeżeli jako definicję prawdziwego szczęścia przyjmiemy „życie dające trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie” (W. Tatarkiewicz), wtedy wolno nam teologicznie nauczać, że takiego właśnie życia pragnie dla nas Bóg, bo przez nie prowadzi ludzi również do wiekuistej szczęśliwości. Przeznaczeniem człowieka jest wszakże niebo. *Ex caritate creati sumus, per caritatem perficimus humanitatem nostram et ad caritatem eternam praedestinati sunt omnes homines!* Ten „soteriologiczny” eudajmonizm jest zatem ściśle zharmonizowany z poprawnie rozumianym humanizmem chrześcijańskim. Można by tu też mówić o humanistyczno-eudajmonistycznym wymiarze zbawienia.

e. Tajemnica bycia Kościołem i jego służebności

Jako wspólnota Ludu Bożego Kościół jest mocno zakotwiczony w świecie i dlatego też musi światu służyć. „Kościół, który nie służy, nie służy bowiem do niczego”. Patrystyczne *adagium: extra ecclesiam nulla salus* tłumaczymy we współczesnym znaczeniu słusznie jako *extra Christum nulla salus*. My wszyscy jesteśmy Kościołem. Dlatego też nie sposób się odeń całkowicie zdystansować, by wyżywać się w napastliwym krytykowaniu go. Oblicze Kościoła w świecie zależy ostatecznie od naszego kształtu bycia nim. Stąd też jest możliwe „cierpienie przez Kościół”, tzn. z powodu Kościoła. Wciąż jednak trzeba je także przekształcać na cierpienie z Kościołem i za Kościół; będzie to wtedy uzasadnione cierpienie „z miłości”. Niezmiernie ważna w tym przypadku jest także zawarta w patrystyce tzw. tajemnica księżycy (*mysterium lunae*). Ojcowie Kościoła porównywali bowiem Kościół z

księżycem odbijającym blask słońca, którym jest sam Chrystus Pan. Heliocentryzm pozwala nam dzisiaj tę analogię unowocześnić. Ze współczesnej astronomii wiemy, że mała planeta, jaką stanowi Księżyc, jest w stanie doprowadzić nawet do całkowitego zaćmienia Słońca. Zatem i my, którzy jesteśmy Kościołem, a w tym zwłaszcza my, teolodzy, możemy dzisiaj to samo czynić, przesłaniając, „zaciemniając” Chrystusa, zamiast odbijać Jego blask jako „Światłość świata” (*Lumen gentium*). Wychowanie teologiczne powinno w obecnej chwili dziejów chrześcijaństwa twórczo i mocno o tej właśnie zbawiennej funkcji pamiętać (częściowych bowiem „zaćmień Słońca” nigdy nie będziemy w stanie się ustrzec).

f. Teolog jako szczególne powołanie eklezjalne

Wreszcie my wszyscy, którym zostało oficjalnie powierzone ważne zadanie nauczania teologicznego, powinniśmy je traktować jako *szczególne powołanie eklezjalne*, jako misję o podwójnym wymiarze. Podobnie jak powołanie kolegium Dwunastu przez Jezusa dotyczyło, po pierwsze: „bycia z Nim”, a po drugie, posłania przezeń do głoszenia Ewangelii (por. Mk 3,13n; Mk 6,30n), tak też powinniśmy pamiętać o powierzonym nam podwójnym zadaniu tj. o *vita apostolica* i o *missio apostolica*, przy czym pierwszemu z nich przysługuje bezwzględny prymat. Z łaski niesionej przez „bycie z Nim” płynie bowiem cała skuteczność ewangelizacyjnego posłannictwa. Nie chodzi przy tym jednak o dwa oddzielone od siebie bądź po sobie następujące okresy, lecz ściśle na siebie zachodzące i z sobą powiązane sposoby naszego bytowania. Praktycznie rzecz ujmując, należałoby przeto raz jeszcze podkreślić znaczenie modlitwy i świadectwa w procesie nauczania religijnego. Od dialogu z Bogiem w znaczeniu „kontemplacji Oblicza Chrystusowego”, na której wprost przykładowo koncentrują się zarówno papież Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI, zależy w tym przypadku bardzo wiele. Dlatego warto przeanalizować głębiej ich nauczanie także pod kątem widzenia postulatów wychowania religijnego jako wyzwania dla współczesnej Europy. Chodzi tutaj mianowicie o teologiczne poszukiwanie oblicza Chrystusa, słuchanie Jego słowa, kontemplowanie Go i pójście za Nim.

Tak rozumiany postulat współczesnej teologii pomoże również znacznie bardziej zaprzęgnąć ją w *budowę jedności europejskiej jako prawdziwej „wspólnoty ducha”, tj. wspólnoty kultury i wartości*. Europa

budowała wszakże zawsze już na trzech wzgórzach, tzn. na Akropolu, Kapitolu i na Golgocie. Grecka demokracja (*demos*) i logika, rzymskie prawo i obywatelska świadomość (*civis romanus*) oraz chrześcijańska miłość miłosierna i przebaczenie. Dlatego nie wolno nam dziś zapominać o Golgocie, która w przebaczeniu i pojednaniu widzi najkonkretniejszą drogę do prawdziwej jedności naszego kontynentu uwieńczonego trwałym pokojem.

Na zakończenie musi dojść do głosu jeszcze jeden aspekt, mianowicie, właściwa *teologiczna ocena odradzającego się dziś fenomenu „misjonarskiego ateizmu”*, którego ojcami byli ongiś słynni L. Feuerbach i F. Nietzsche. Za przykład mogą tu obecnie służyć dwie ważkie publikacje w tym względzie: Michel Onfray, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique* (Paris 2005), i Richard Dawkins, *The God Delusion* (London 2006 i 2007). W obu pracach przejawia się niezwykle zjadliwa krytyka religii w ogóle, a w szczególności zaś chrześcijaństwa. Przy tym ich tzw. naukowe argumenty okazują się bardzo słabe, dlatego też wysoce agresywny ton i lekceważąca argumentacja ma maskować rozliczne luki w logice rozumowania. Zresztą te ateistyczne argumenty spotkały się z ostrą krytyką w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, zwłaszcza ze strony innych ateistów, którzy zarzucają im nietolerancję, intelektualną arogancję oraz nieumiejętność właściwego i poważnego podjęcia zagadnień religijnych. W tej sytuacji na nic się zda tego rodzaju „dogmatyczny manifest ateistycznego fundamentalizmu”. Nie jest wcale wykluczone, że nie chodzi tu bynajmniej o właściwy ateizm, lecz o zwykłe „bezbożnictwo”, od którego tak bardzo dystansował się kiedyś nasz „szczery ateista” T. Kotarbiński. Ale mniejsza o to. Misjonarski aspekt eksponowanego w tym przypadku ateizmu pozwala z nadzieją patrzeć w przyszłość religijnego życia współczesnych. Najgorsza bowiem jest w takiej sytuacji zimna obojętność. Nasz międzywojenny rewolucyjny poeta Bruno Jasiński zwykł bowiem być mawiać: „Nie boję się morderców, bo morderca może tylko zabić. Nie boję się zdrajców, bo zdrajca może tylko zdradzić. Ale boję się ludzi obojętnych, bo to za ich milczącą zgodą dzieją się zbrodnie i zdrada”.

Dlatego ważnym zadaniem współczesnej teologii jest odkrycie, nawet w nowej formie misjonarskiego ateizmu, realnego znaku przewyższenia złowrogiej groźby religijnej obojętności, która w sumie nas odczłowiecza. A przecież „człowiek to brzmi dumnie”. Dlatego też można śmiało powiedzieć, że teologia jest właściwie najradykałniejszą

antropologią, bo sięgającą nawet poza barierę śmierci, będącej ostatnim aktem ziemskiego bytowania człowieka.

KS. STANISŁAW OLEJNIK

UWAGI O STANIE TEOLOGII MORALNEJ W POLSCE

Wykład wygłoszony podczas uroczystości
nadania doktoratu *honoris causa* PWT we Wrocławiu

Aby mieć jakąś miarę porównawczą dla oceny stanu tej dziedziny teologii w naszym kraju, trzeba będzie sięgnąć nieco w przeszłość, by uświadomić sobie, jak skromne były powojenne, przedsoborowe możliwości startu i co doprowadziło do dzisiejszego pomyślnego stanu teologii moralnej. Krótkiemu scharakteryzowaniu obecnego jej stanu będzie poświęcona druga część wystąpienia. Choć jest on pomyślny, nie może prowadzić do obezwładniającego samozadowolenia. Przeciwnie, powinien stanowić ufne i odważne, choć i rozważne, podjęcie nowych wysiłków nad pogłębieniem refleksji naukowej dotyczącej sytuacji moralnej współczesnego człowieka w ogóle, a naszego społeczeństwa w szczególności. Kilka zatem uwag dotyczących zadań stojących przed pracownikami naukowymi z zakresu teologii moralnej będzie zamknięciem mojego obecnego wystąpienia.

1. PRZED- I POSOBOROWY STAN TEOLOGII MORALNEJ

Gdy w dwa lata po doktoracie, w roku 1950, zaczynałem pracę naukową jako adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, stan wybranej przeze mnie nauki był niski i taki miał jeszcze pozostać przez wiele lat. Bardzo ograniczone struktury naukowe, bo po odcięciu Lwowa i Wilna pozostały tylko trzy wydziały teologiczne z niewielką liczebnie kadrą naukową. W 1954 roku praktycznie, choć nie formalnie biorąc, zamknięto Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Pozostały więc tylko dwie struktury

akademickie: Wydział Teologiczny KUL i Wydział Teologiczny ATK w Warszawie.

Oczywiście nie struktury – choć ważne – decydują o poziomie i wynikach pracy naukowej, lecz ośrodki myśli i wykwalifikowani ludzie, kadra, przede wszystkim pracownicy naukowci. A tych było mało, bo starzy odchodzili lub odsyłani byli przedwcześnie na emeryturę. A młodych nie było lub byli dopuszczani w zupełnie niewystarczającej liczbie. Gdy zaangażowano mnie we wrześniu 1950 roku na etat adiunkta w Warszawie, byłem jedyną „siłą pomocniczą” na całym Wydziale Teologicznym UW. A moi mistrzowie, profesorowie teologii moralnej, Z. Kozubski i A. Borowski, musieli się już żegnać z uniwersytetem, przesuwani w stan spoczynku. Ja, habilitowany na Wydziale Teologicznym UW w czerwcu 1954 roku, na zatwierdzenie przez ministerstwo musiałem czekać do 1959 roku. Tak samo i moja rozprawa habilitacyjna musiała czekać parę lat na druk, bo cenzura, tzn. Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk... Ale dobrze, że się ukazała, bo na dwie moje poprzednie przygotowane do druku nie otrzymałem zgody na opublikowanie. Cenzura więc państwowa, marksistowska, przewencyjna to – po braku struktur i ośrodków myśli oraz braku kadry – główna przyczyna niezbyt wysokiego poziomu teologii moralnej w tym okresie.

Chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden czynnik przeszkadzający nam w pracy naukowej i hamujący jej rozwój. Chodzi o izolację, odcięcie nas od europejskiej myśli teologicznej. Tylko nielicznym, i to z wielkim trudem, udało się wyjechać na Zachód, a każda przywożona do nas książka lub wysłana pocztą była kontrolowana. A jednak wszystkie te i inne, niewspomniane przeszkody ci nieliczni przed soborem teologowie moralisci potrafili z uporem przezwyciężyć. Powoli powiększała się kadra dobrze wykwalifikowanych pracowników naukowych, a w czasopiśmie specjalistycznych, mniej kontrolowanych przez cenzurę, ukazywało się coraz więcej dobrze przygotowanych artykułów.

Drugi Sobór Watykański wniósł ogromne ożywienie do naszej pracy. Zaczęły dojrzewać nowe, młode kadry naukowe. Ci młodzi ludzie, inspirowani przez uchwały soboru, potrafili dojrzeć nowe, ważne problemy moralne i zabrali się do pogłębionej naukowej refleksji nad nimi. Ożywiły się kontakty z teologami krajów zachodnich, a niektórzy z nich zaczęli przyjeżdżać do Polski. Cenzura, przynajmniej w stosunku do ściśle naukowych, specjalistycznych publikacji, jakby rozluźniła kajdany swej ingerencji, co chyba, przynajmniej w pewnej mierze, przyczyniło

się do wzrostu ilości publikacji. Dzięki działalności pięciu utworzonych w Polsce przez Stolicę Apostolską Papieskich Wydziałów Teologicznych oraz działalności Rady Naukowej Episkopatu wzrosła ilość wykwalifikowanych pracowników naukowych. Wreszcie najwyższej miary czynnik: wyniesienie wybitnego teologa moralisty Karola Wojtyły na Stolicę Apostolską i jego działalność pisarska w ogromnej mierze poświęcona sprawom natury moralnej.

2. STAN OBECNY

Dzięki wskazanym wyżej czynnikom, jak też dużemu zaangażowaniu pracowników naukowych ostatnich czasów obecny poziom teologii moralnej można z zadowoleniem uznać za dobry. Wyznacznikami tego stanu są może nie, lub nie tylko, struktury akademickie i liczni studenci, lecz liczba publikacji naukowych stojących na dość wysokim poziomie metodycznym i merytorycznym. Takich publikacji w postaci książek ukazało się niemało, a w postaci artykułów w różnych czasopismach, ogólnopolskich lub diecezjalnych, dość dużo. Nie ma tu możliwości ani potrzeby przytaczania tytułów choćby samych pozycji książkowych, przestaną więc na wskazaniu zagadnień rozpatrywanych w publikacjach teologów moralistów ostatnich czasów. Sięga się w nich więc do takich podstawowo ważnych problemów, jak sens życia czy przesłanie chrześcijan w świecie, współczesne zagrożenia moralne, postmodernizm (ponowoczesność), sytuacjonizm moralny itp. Są rozprawy porównawczo-krytyczne z zakresu ruchu ekumenicznego lub ideowego w ogóle, jak m.in. *Próba oceny myśli etycznej Emmanuela Lévinasa w świetle zasad teologii moralnej*. Ciągłe wychodzą z druku prace dotyczące życia małżeńskiego i rodzinnego. Naświetlono pod względem etycznym przeszczepianie narządów, problemy związane z uzależnieniami i sportem, zwłaszcza wyczynowym. Powstały – by na tym zakończyć – prace z zakresu etyki zawodowej, zwłaszcza lekarzy.

3. W OBLICZU WAŻNYCH ZADAŃ

Obecny stan, czyli dość wysoki poziom refleksji teologicznomoralnej w Polsce, zawdzięczamy w ogromnej mierze papieżowi Janowi Pawłowi II, tzn. jego nauce zawartej w encyklikach, listach i adhortacjach

apostolskich. Jego encykliki, takie jak choćby *Laborem exercens*, *Evangelium vitae*, *Fides et ratio* lub *Veritatis splendor*, dały czytelnikom gruntowne naświetlenie i rozwiązanie trudnych problemów moralnych niepokojących bardzo wielu ludzi współczesnych. Przez te enuncjacje nie zastąpił on jednak teologów moralistów w ich zadaniach badawczych i dydaktycznych, tym bardziej że ciągle rodzą się nowe problemy moralne, a niektóre z tych już od dawna nękających ludzi, nawet odwieczne, wymagają nowego rozpatrzenia. Dzieło Jana Pawła II, pomnożone dotychczasowym dorobkiem naukowym dawnych i współczesnych teologów moralistów, jest w pewnym sensie apelem i dobrym punktem wyjścia do kontynuowania wysiłków w celu utrzymania wysokiego poziomu, a nawet podnoszeniem poziomu tej naszej dyscypliny naukowej. Co robić w tym celu i jak robić, uczy nas sam największy nauczyciel moralności, Jan Paweł II, szczególnie w encyklice *Fides et ratio* (od 92) i w encyklice *Veritatis splendor* (92), w której znajdujemy ważne i wprost skierowane wskazania Papieża do teologów moralistów. Najważniejszym ich zadaniem jest, jak pisze w punkcie 56 encykliki *Fides et ratio*, będącym zresztą syntezą szerokiego omówienia w encyklice *Veritatis splendor*, jest dociekanie i głoszenie prawdy, obiektywnej prawdy moralnej.

Aby teologia moralna mogła wypełnić swoją misję, pisze Jan Paweł II, „winna posłużyć się etyką filozoficzną, która odwołuje się do prawdy o dobru, a więc nie jest ani subiektywistyczna, ani utylitarystyczna. Taki typ etyki implikuje i zakłada określoną antropologię filozoficzną i metafizykę dobra. Opierając się na tej jednolitej wizji, która jest w sposób oczywisty związana z chrześcijańską świętością oraz z praktyką cnót ludzkich i nadprzyrodzonych, teologia moralna będzie umiała lepiej i skuteczniej podejmować problemy należące do jej kompetencji, takie jak pokój, sprawiedliwość społeczna, rodzina, obrona życia i środowiska naturalnego” (*Fides et ratio*, 98).

Teologowie moraliści winni ciągle pamiętać, jak poleca Jan Paweł II, że ich dyscyplina teologiczna nie jest „doktryną biblijną”, lecz opartą na Biblii „myślą ludzką”. Jest refleksją umysłową, pogłębianą filozoficznie, a otwartą na życiowe problemy ludzkie, autentyczne problemy ludzi danej epoki, a więc konkretnie naszych czasów, początku nowego tysiąclecia. Papież ostrzega przed jednostronnością ujęć zwana biblicyzmem, zwracając uwagę na potrzebę odwołania się do filozofii: zdrowej, obiektywistycznej – tej, która sięga po metafizykę. Ostrzega jednak również przed oderwaniem się od Biblii i w ogóle Objawienia, bo

to ugodziłoby w tożsamość teologii moralnej jako właśnie teologii. Każe się też liczyć z mentalnością ludzi współczesnych, ale ostrzega, by nie ulegać jej słabościom i wypaczeniom, którym tyle uwagi poświęcił w encyklice *Veritatis splendor*.

Zwróćmy jeszcze na zakończenie uwagę na apologetyczne zadanie narzucające się teologom moralistom w ich pracy. Przekazywane przez nich treści, zasady i normy chrześcijańskiej moralności, pogłębione metodycznie, muszą dziś przejawiać charakter nie abstrakcyjnego wykładu, lecz apologii, czyli metodycznie pogłębionej obrony tej treści. Sięgając głębiej, ma to być obrona wartości moralnych, dobra moralnego, które to dobro oni, naukowo wyrobieni moralisci, precyzują i ściśle określają.

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
-------------------	---

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Pismo Święte

KS. MARIUSZ ROSIK, <i>The Greek Motif of the Cyclic Journey in the Gospel of Luke?</i>	7
KS. JAN KLINKOWSKI, <i>Koncepcje teologiczne poszczególnych Ewangelii w świetle inauguracyjnych wystąpień Jezusa</i>	17

Teologia dogmatyczna

KS. ANDRZEJ MAŁACHOWSKI, <i>Teologia, jaką uprawia abp prof. Alfons Nossol</i>	35
KS. WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC, <i>Interpretacja Symbolu nicejskiego w świetle teologii kerygmatycznej</i>	49

Teologia duchowości i liturgika

KS. JACEK KICIŃSKI, <i>Pasterski wymiar duchowości kapłańskiej</i>	63
--	----

Teologia moralna

KS. JAN KOWALSKI, <i>Opus vitae Księdza Profesora Stanisława Olejnika – jego podręczniki</i>	77
KS. TADEUSZ REROŃ, <i>Drogi chrześcijańskiej moralności. Wkład ks. prof. Stanisława Olejnika w odnowę teologii moralnej</i>	87
KS. ANDRZEJ SZAFULSKI, <i>Ksiądz Profesor Stanisław Olejnik - apologeta chrześcijańskich wartości etycznych</i>	101

Teologia pastoralna

KS. WALDEMAR IREK, <i>Świat przekształcać... Praca kluczem kwestii społecznej</i>	113
KS. JAN KRUCINA, <i>Między absurdem a tajemnicą</i>	143
KS. PIOTR SRCZYŃSKI, <i>W poszukiwaniu skutecznego języka katechezy</i>	153

Filozofia chrześcijańska

BP IGNACY DEC, <i>Filozofia dla Europy jutra</i>	161
--	-----

OMÓWIENIA I RECENZJE

KS. STANISŁAW DZIEKOŃSKI, <i>IV Nadbałtyckie Debaty Katechetów Polskich: O optymalną katechezę młodzieży</i>	175
KS. JAN PRZYBYŁOWSKI, <i>Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II</i>	186
ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA, <i>Personalizm polski. III Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce</i>	187
S. EWA JÓZEFA JEZERSKA OSU, <i>XLV Sympozjum Biblistów Polskich. IV zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich 192</i>	
KS. BOGDAN FERDEK (rec.): Ks. Bogdan Giemza SDS (red.), <i>Wędrowki przez rok kościelny z Benedyktem XVI</i> ,	194
KS. KAZIMIERZ LUBOWICKI (rec.): <i>Congregatio pro Clericis, Adorazione, riparazione, maternità spirituale per i sacerdoti</i>	198
KS. ANDRZEJ NOWICKI (rec.): Giuseppe Alberigo, <i>Pour la jeunesse du christianisme: Le concile Vatican II 1959-1965</i>	206
KS. JAROSŁAW POPLAWSKI (rec.): Krzysztof Leśniewski, „ <i>Nie potrzebują lekarza zdrowi</i> ”... <i>Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka</i>	209
KS. TADEUSZ REROŃ (rec.): Ks. Tadeusz Biesaga SDB, <i>Elementy etyki lekarskiej</i>	212
KS. PIOTR SROCYŃSKI (rec.): Zbigniew Barciński (red.), <i>Vademecum katechety. Metody aktywizujące</i>	214

Z ŻYCIA WYDZIAŁU

KS. WALDEMAR IREK, <i>Laudacja podczas nadania doktoratu honoris causa abp. prof. zw. dr. hab. Alfonsowi Nossolowi</i>	217
KS. JÓZEF PATER, <i>Laudacja podczas nadania doktoratu honoris causa ks. prof. zw. dr. hab. Stanisławowi Olejnikowi</i>	229
ABP ALFONS NOSOL, <i>Formalne i merytoryczne elementy teologii XXI wieku. Wykład wygłoszony podczas uroczystości nadania doktoratu honoris causa PWT we Wrocławiu</i>	239
KS. STANISŁAW OLEJNIK, <i>Uwagi o stanie teologii moralnej w Polsce. Wykład wygłoszony podczas uroczystości nadania doktoratu honoris causa PWT we Wrocławiu</i>	249

CONTENTS

From the Editor.....	7
----------------------	---

ARTICLES

The Holy Bible

REV. MARIUSZ ROSIK, <i>The Greek motif of the cyclic journey in the Gospel of Luke?</i>	17
REV. JAN KLINKOWSKI, <i>The guiding concepts of particular Gospels in the light of inaugural speeches of Jesus</i>	35

Dogmatic Theology

REV. ANDRZEJ MAŁACHOWSKI, <i>Theology as cultivated by Archbishop Professor Alfons Nossol</i>	49
REV. WŁODZIMIERZ WOLYNIEC, <i>Interpretation of the Nicean symbol in light of kerygmatic theology</i>	63

Spirituality

REV. JACEK KICIŃSKI, <i>Pastoral dimension of priestly spirituality</i>	77
---	----

Moral Theology

REV. JAN KOWALSKI, <i>Opus vitae of Rev. Prof. Stanisław Olejnik. His textbooks</i>	87
REV. TADEUSZ REROŃ, <i>The ways of Christian morality. The contribution of Rev. Prof. Stanisław Olejnik to the revival moral theology</i>	101
REV. ANDRZEJ SZAFULSKI, <i>Rev. Prof. Stanisław Olejnik. Apologist of Christian ethical values</i>	113

Pastoral Theology

REV. WALDEMAR IREK, <i>To transform the World... Work as the key in the social question</i>	143
REV. JAN KRUCINA, <i>Between absurdity and mystery</i>	153
REV. PIOTR SROCZYŃSKI, <i>In the search of effective language within religious education</i>	161

Christian Philosophy

BP IGNACY DEC, <i>Philosophy for the Europe of tomorrow</i>	
---	--

COMMENTS AND REVIEWS

REV. STANISŁAW DZIEKOŃSKI, <i>4th Baltic Debate of Polish Catechists. "How to effectively teach religion to the youth"</i>	175
REV. JAN PRZYBYŁOWSKI, <i>John Paul II Polish Association of Pastoral Theologians and Shepherds of Souls</i>	186
ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA, <i>Polish personalism. 3rd Congress of the Polish Fundamental Theology Association</i>	187
SR. EWA JÓZEFA JEZIERSKA OSU, <i>45th Symposium of Polish biblical scholars combined with 4th gathering of the Polish Association of Biblical Scholars</i>	192
KS. BOGDAN FERDEK (rec.): Ks. Bogdan. Giemza SDS, <i>Wędrówki przez rok kościelny z Benedyktem XVI</i>	194
KS. KAZIMIERZ LUBOWICKI (rec.): <i>Congregation for the Clergy, Eucharistic adoration for the sanctification of Priests and spiritual maternity</i>	198
KS. ANDRZEJ NOWICKI (rec.): Giuseppe Alberigo, <i>Pour la jeunesse du christianisme: Le Concile Vatican II 1959-1965</i>	206
KS. JAROSŁAW POPLAWSKI (rec.): Krzysztof Leśniewski, <i>„Nie potrzebują lekarza zdrowi...” Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka</i>	209
KS. TADEUSZ REROŃ (rec.): Ks. Tadeusz Biesaga SDB, <i>Elementy etyki lekarskiej</i>	212
KS. PIOTR SROCZYŃSKI (rec.): Zbigniew Barciński (red.), <i>Vademecum katechety. Metody aktywizujące</i>	214

FROM THE FACULTY'S LIFE

REV. WALDEMAR IREK, <i>Laudation during bestowal of doctorate honoris causa to Archbp. Prof. dr hab. Alfons Nosol</i>	217
REV. JÓZEF PATER, <i>Laudation during bestowal of doctorate honoris causa to Rev. Prof. dr hab. Stanisław Olejnik</i>	229
ARCHBP ALFONS NOSOL, <i>Formal and factual elements of theology of 21st century</i> . Lecture given during bestowal of a doctorate honoris causa at the Pontifical Theological Faculty in Wrocław	239
REV. STANISŁAW OLEJNIK, <i>Comments on the current state of Polish moral theology</i> . Lecture given during bestowal of a doctorate honoris causa at the Pontifical Theological Faculty in Wrocław	249

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70

RADA NAUKOWA

Bp Andrzej Siemieniewski (przewodniczący),

ks. Bogdan Ferdek, ks. Mariusz Rosik, ks. Jerzy Witczak, ks. Włodzimierz Wołyniec

REDAKCJA

o. Kazimierz Lubowicki OMI (redaktor naczelny),

o. Jacek Kiciński CMF, Radosław Michalski (sekretarz redakcji)

ADRES DO KORESPONDENCJI

lubowicki@omi.opoka.org.pl

KOREKTA

Aleksandra Kowal

DRUK

Wydawnictwo i Drukarnia „Akcydens”, ul. Wejherowska 28, 54-239 Wrocław
tel (0-71) 790 56 30

WARUNKI PRENUMERATY

Cena prenumeraty krajowej: rocznie 30 zł

Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę,
wpłacając odpowiednią kwotę na konto

Papieski Wydział Teologiczny; pl. Katedralny 14; 50-329 Wrocław

81 1020 5242 0000 2702 0139 6142 PKO BP S.A.

z zaznaczeniem nazwy rachunku „Prenumerata WPT”.

Prenumerata ze zleceniem wysyłki za granicę: rocznie 28 \$ (25 €)